

NYPL RESEARCH LIBRARIES



3 3433 02266980 2



George Bancroft

Zeller

YAE

DIE
PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER
GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

DARGESTELLT

VON

DR. EDUARD ZELLER.

**DRITTER THEIL,
ZWEITE ABTHEILUNG.**

**DIE NACHARISTOTELISCHE PHILOSOPHIE,
ZWEITE HÄLFTE.**

ZWEITE AUFLAGE.

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (L. W. REISLAND).
1863.

Alle Rechte vorbehalten.



ROYAL
LIBRARY
OF
THE
NATIONAL
MUSEUM

gedruckt bei L. Fr. Fues in Tübingen.

V o r w o r t.

Mit diesem Bande beschliesse ich die neue Bearbeitung eines Werkes, dem seit bald fünfundzwanzig Jahren ein grosser Theil der Zeit gewidmet war, welche mein akademischer Beruf mir übrig liess. Auch hier fand ich reichliche Gelegenheit, meine frühere Darstellung zu vervollständigen und zu verbessern; die bedeutendste Erweiterung erfuhren die Abschnitte über den Neupythagoreismus, Plutarch, die Essener, die Schule Jamblich's und die Platoniker nach Proklus. Den neueren Untersuchungen über mehrere von den Erscheinungen, mit welchen der vorliegende Theil dieser Schrift sich beschäftigt, habe ich vielfache Belehrung und Anregung zu verdanken; nichtsdestoweniger kann ich den Wunsch nicht unterdrücken, dass sich die Einzelforschung dieses weiten und nicht unfruchtbaren Feldes in noch ausgedehnterer Weise bemächtigen möchte, als diess bis jetzt geschehen ist; und ich würde es als eine erfreuliche Frucht meiner eigenen Arbeit betrachten, wenn sie den einen oder den andern, namentlich von den jüngeren Fachgenossen, veranlasste, einzelne Parthieen aus der Geschichte der späteren griechischen Philosophie monographisch zu bearbeiten, und dadurch die Hülfsmittel zu vermehren, welche für eine zusammenfassende Darstellung, wie die gegenwärtige, so schwer zu entbehren sind. Eine Uebergangszeit, wie sie die letzten Jahrhunderte des griechischen Geisteslebens uns zeigen, hat freilich nicht den gleichen unmittelbaren Reiz, wie eine Periode des ersten

hoffnungsvollen Aufstrebens oder der kräftigen Blüthe. Aber ihr kulturgeschichtliches Interesse ist kein geringeres, und wer das Einzelne im Zusammenhang des Ganzen zu betrachten weiss, der wird finden, dass auch solche Abschnitte der Geschichte, so mühsam ihre Durchforschung zu sein pflegt, diese Mühe doch nicht unbelohnt lassen.

Heidelberg, den 15. Dezember 1867.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Dritte Periode.

Zweiter Abschnitt.

Ekλεκticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

Seite

B. Die jüngeren Skeptiker.

1. Die Entstehung und die äussere Geschichte der Schule; Aenesidemus 1
Wiederauftreten der pyrrhonischen Skepsis: Ptolemäus, Heraklides, Aenesidemus und ihre Nachfolger S. 1; Zeitalter derselben — 6. Ursprung der Skepsis: die empirischen Aerzte — 8; die neuere Akademie — 10. Aenesidemus: seine Skepsis — 12; ihre nähere Begründung — 14; die zehn Tropen — 17; Endergebniss — 20. Aenesidem's Heraklitismus — 21.
2. Die skeptische Schule nach Aenesidemus; Sextus Empirikus . 27
Agrippa — 27. Die zwei Tropen — 28. Sextus — 28. Seine Widerlegung des Dogmatismus a) nach der formalen Seite: das Kriterium — 30; die Wahrheit — 32; das Zeichen — 33; der Beweis — 35; b) nach der materialen Seite: die Ursache — 37; die wirkende Ursache, oder die Gottheit — 39; die materielle Ursache oder der Körper — 40; die ethischen Begriffe — 42. Verhältniss dieser Kritik zu der älteren Skepsis — 43. Ergebniss: die Zurückhaltung des Urtheils — 44. Das praktische Verhalten des Skeptikers — 46. Ataraxie und Metriopathie — 47. Verhältniss der späteren Skepsis zur neuen Akademie — 48. Aeusserer Ausbreitung der Schule: Favorinus — 49. Bedeutung dieser Skepsis — 54.

C. Die Vorläufer des Neuplatonismus.

Einleitung	55
Allgemeine Eigenthümlichkeit dieses Standpunkts — 55. Seine Ableitung aus dem Orient — 56. Sein Verhältniss zum Judenthum — 62.	
I. Die rein griechische Entwicklungsreihe: die Neupythagoreer, die pythagoraisirenden Platoniker, die späteren Stoiker.	
1. Das erste Auftreten des neuen Pythagoreismus; Zeit und Ort seiner Entstehung	65
Die pythagoreischen Mysterien — 65. Die pythagoreische Philosophie: die Bücher Numa's — 68; der Pythagoreer Alexander's — 74; Nigidius Figulus und Vatinius — 79; weitere Spuren des Pythagoreismus im ersten Jahrhundert — 81. Entstehungsort der neupythagoreischen Schule — 83.	
2. Die neupythagoreische Schule, ihre Männer und Schriften	84
Die pseudonyme pythagoreische Literatur — 84. Apollonius, Moderatus, Nikomachus, Philostratus u. a. — 93.	
3. Die Lehren der neupythagoreischen Schule. Die letzten Gründe	95
Allgemeine Charakteristik der neupythagoreischen Lehre — 95. Die letzten Gründe: Einheit und Zweiheit — 98. Die Gottheit — 98. Ideen und Zahlen — 103; Zahlenmystik — 106. Die Weltseele — 109. Die Materie — 109.	
4. Fortsetzung. Logische, naturphilosophische und anthropologische Lehren	111
Logische Erörterungen — 112. Naturansicht; Ewigkeit der Welt — 114; sonstige physikalische Annahmen — 116. Anthropologie — 119. Dämonologie — 122.	
5. Fortsetzung. Die praktische Philosophie. Das pythagoreische Ideal: Pythagoras und Apollonius	123
Die Güter- und Tugendlehre — 123. Politik — 125. Religionsansicht und Ascese — 126. Das Ideal des pythagoreischen Lebens: Pythagoras 129. Apollonius von Tyana: der historische Apollonius — 131; die Schrift des Philostratus — 133; ihre Schilderung des Apollonius — 137.	
6. Pythagoraisirende Platoniker. Plutarch	141
Die platonische Schule und ihre Beziehungen zum Neupythagoreismus — 141. Plutarch 142. Sein philosophischer Standpunkt — 144; religiöser Charakter 147. Die Gottheit — 148.	

Die Materie und die böse Seele — 150. Ideen und Zahlen — 153. Die Weltseele — 154. Die Welt als Ganzes — 155. Die himmlischen Götter und die Dämonen — 156. Die Vorsehung — 159. Physikalische Annahmen — 161. Anthropologie — 163. Ethik — 165. Plutarch's religiöse Ansichten — 170. Die Weissagung — 174. Die Volksreligion — 176; Mythendeutung — 178. Synkretismus; Verhältniss zur Ascese — 181.

7. Fortsetzung: Maximus, Apulejus, Numenius u. s. w. 182
 Maximus — 182; sein Eklekticismus — 183; religiöse Spekulation — 186. Apulejus — 188. Theo und Alcinous — 191. Celsus — 192. Numenius — 193; seine drei Götter — 195; Anthropologie — 197. Kronius — 199. Harpokration — 200.

8. Platonisirende Stoiker 201
 Das dualistische Element des Stoicismus — 201. Posidonius und Seneca — 202. Epiktet und Mark Aurel: religiöser Charakter ihrer Philosophie — 202; anthropologischer Dualismus — 205.

II. Die jüdisch-griechische Philosophie.

1. Die alexandrinische Philosophie vor Philo 208
 Die ägyptischen Juden — 208; ihre Philosophie — 210; Abzweckung und Charakter derselben — 211. Erste Spuren ihres Daseins: Septuaginta — 215. Aristobul — 219. Die alexandrinische Wissenschaft nach Aristobul — 224. Aristas — 227. Das vierte Buch der Makkabäer, Sibyllinen u. s. w. — 228. Das Buch der Weisheit — 230.

2. Die Essener und Therapeuten 235
 Die Essener — 234. Ihre gesellschaftlichen Einrichtungen — 236; sittliche Grundsätze — 239. Eigenthümliche Gebräuche und Lebensweise — 241. Dogmatische Eigenthümlichkeit: allegorische Schrifterklärung — 247; Gott und die Welt — 249; Anthropologie und Ethik — 251; Engellehre und Naturverehrung — 252. Weissagung 255.

Therapeuten — 255. Heimath, Lebensweise, Denkart, Verhältniss zu den Essenern — 258.

Ueber den Ursprung der Essener und Therapeuten: gegen ihren reinjüdischen Ursprung — 263, und im besondern gegen die Annahmen von Ritschl — 266, und Hilgenfeld — 270. Gegen ihre Ableitung aus dem Parsismus — 275 und Bud-

dhismus — 278. Ihr Zusammenhang mit der neupythagoreischen Schule — 279. Zeit und Ort der Entstehung des Essäismus — 287.

3. Philo 293

Persönlichkeit, wissenschaftlicher Standpunkt — 293. Die jüdische Offenbarung und die griechische Weisheit — 295. Jüdischer Ursprung der letztern, allegorische Erklärung der ersteren — 300. Philo's System: die Gottheit — 306; Eigenschaften Gottes — 311. Die göttlichen Kräfte — 312; die Frage über ihre Persönlichkeit — 315; ihre Entstehung — 318; Güte und Macht — 321. Der Logos: sein Begriff — 322; Verhältniss zu Gott — 324, zur Welt 327; Persönlichkeit — 329. Ursprung der Logoslehre — 332. Die Materie — 336. Weltbildung — 338. Welterhaltung, Vorsehung — 339. Naturansicht, Zahlensymbolik, die Gestirne — 340. Anthropologie: Natur und Abkunft der Seele — 343; das irdische Leben — 346; Seelenkräfte — 347; der Leib und die Sinnlichkeit — 348; allgemeine Sündhaftigkeit — 350. Ethik: Stoicismus — 351; theologische Begründung der Ethik — 354; die praktische Thätigkeit — 355; die theoretische Thätigkeit, die encyklischen Wissenschaften — 357; die religiöse Thätigkeit — 359; ascetische, erlernte, natürliche Tugend — 360. Die Anschauung Gottes — 362. Rückblick — 365.

Dritter Abschnitt.

Der Neuplatonismus.

Einleitung: über Wesen, Ursprung und Entwicklung der neuplatonischen Philosophie 368

Unterschied des Neuplatonismus vom Neupythagoreismus — 368, und von Philo — 370; Verwandtschaft desselben mit jenen und der nacharistotelischen Philosophie überhaupt 372; subjektiver Ausgangspunkt des Systems — 380; objektive Ausführung desselben — 381. Ueber den Zusammenhang des Neuplatonismus mit älteren Lehren: den Neupythagoreern und Philo — 383; orientalischen Systemen — 385; der Gnosis — 386. Sein Verhältniss zum Christenthum — 391. Seine griechischen Vorgänger — 394. Seine geschichtliche Entwicklung — 396.

I. Plotinus und seine Schüler.

1. Die ersten Anfänge des Neuplatonismus. Ammonius Sakkas . 397
 Ammonius — 398; der Bericht des Hierokles — 400, und
 Nemesis — 402. Die Schüler des Ammonius — 406; Ori-
 genes — 407; Longinus — 410.
2. Plotinus. Sein Leben, seine Schriften, die Gliederung seines
 Systems 413
 Plotin's Leben und Persönlichkeit — 413. Seine Schriften — 418.
 Haupttheile des Systems — 420.
 A. Die übersinnliche Welt.
3. Plotin's Lehre über das Urwesen 422
 Die übersinnliche Welt und ihre Theile — 422. Das Urwesen
 422; als das bestimmungslose — 428, das Eine und Gute
 — 436, die absolute Causalität 439. Der Hervorgang des
 Abgeleiteten aus dem Ersten — 441; sein Verhältniss zu
 demselben — 444. Das emanatistische in Plotin's Lehre
 450; ihr dynamischer Pantheismus — 451. Die Stufenreihe
 des abgeleiteten Seins — 453.
4. Der Nus 454
 Seine Entstehung — 454. Denken und Sein — 456. Der Nus
 als Denken — 458. Der Nus als Sein — 461; die Katego-
 rien — 462. Die intelligible Materie — 468. Die Ideen
 und die Zahlen — 469. Die Geister — 471. Die intelligible
 Welt — 473.
5. Die Seele 476
 Ihre Entstehung — 476. Ihr Wesen — 477. Die Weltseele
 — 480. Doppelte Weltseele — 481. Einzelseelen — 483.
 B. Die Erscheinungswelt.
6. Die Erscheinungswelt ihrem allgemeinen Wesen nach be-
 trachtet 486
 Die Materie — 486; das Böse — 489. Entstehung der Materie
 — 490. Herabsteigen der Seele in dieselbe — 491. Die
 sinnliche Welt als Erscheinung der übersinnlichen — 493;
 die λόγοι σπερματικοί — 496. Beseeltheit der Welt, Sympathie
 ihrer Theile — 497; Schönheit und Vollkommenheit der
 Welt — 499. Vorsehung — 500; Theodicee — 502.
7. Das Weltgebäude und seine Theile 506
 Plotin's Verhältniss zur Physik — 505. Der Himmel und die
 Gestirne — 506. Die Dämonen — 510. Die irdische Welt
 — 511.

	Seite
8. Der Mensch	512
1. Der Mensch im Präexistenzzustand — 512. — 2. Der Mensch im Zeitleben: die Seele und ihre Theile — 515; Seele und Leib — 519; die Seelenthätigkeiten — 521; Willensfreiheit — 524. — 3. Die Rückkehr der Seele aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt: Unsterblichkeit — 527; Seelenwanderung und jenseitige Vergeltung — 528.	
9. Die Erhebung des Geistes von der Erscheinung in die übersinnliche Welt	533
I. Das Ziel der menschlichen Thätigkeit — 533. — II. Die sittliche Thätigkeit, a) negativ, als Reinigung — 537; b) positiv, als Eros — 539. Die besondern sittlichen Thätigkeiten: die praktische Tugend — 541; das Erkennen: Wahrnehmung — 544, Vorstellung und Denken — 545, das unmittelbare Wissen — 547. Die Einigung mit der Gottheit — 548. III. Die Religion: Ihre Bedeutung für Plotin — 555. Vertheidigung des Polytheismus — 557; Mythendeutung — 559. Der Kultus: die Bilder — 562, das Gebet — 563, die Magie — 564, die Weissagung — 566.	
10. Plotin's Schule; Porphyrius	569
Amelius — 568. Porphyrius: Persönlichkeit und philosophischer Charakter — 572. Logik — 576. Auffassung des Neuplatonismus — 579. Aufgabe der Philosophie — 580. Metaphysik — 581. Anthropologie — 587; Seelenwanderung, Präexistenz, Zustand nach dem Tode — 590. Ethik — 594; Ascese — 596. Die Religion — 598; Kritik des Volksglaubens — 599; Nothwendigkeit der Religion — 602; Polytheismus, Dämonologie — 603; Verfälschung der Religion durch die Dämonen — 606; die Wahrheit der Volksreligion — 608. Ueber Christenthum, Judenthum u. s. w. — 610.	
II. Jamblich und die syrische Schule.	
11. Porphyr's Schüler. Jamblich	611
Porphyr's Schule — 611. Jamblich — 613. Sein wissenschaftlicher Charakter und Standpunkt — 617. Die übersinnliche Welt — 620. Die erste und zweite Einheit — 621; das Intelligible und das Intellektuelle — 622; die Seele und die Theilseelen — 625. Innerweltliche Götter, Engel u. s. w. — 627. Mythendeutung — 628. Bilderverehrung, Theurgie, Mantik, Gebet — 629. Zahlenlehre — 632. Die Erschei-	

nungswelt: Natur und Schicksal; Wunder — 634. Raum und Zeit — 638. Der Mensch und die Seele — 639. Ethik — 642. Rückblick — 644.

12. Jamblich's Schule; die Schrift von den Mysterien; Theodor von Asine 646

Charakter der syrischen Schule — 646. Die Schrift von den Mysterien: ihre Theologie und Dämonologie — 647; die Theurgie und der Kultus — 650; gegen die falsche Magie und Mantik — 654. Theodor von Asine — 655. Andere Männer aus Jamblich's Schule: Aedesius, Sopater, Eusebius, Maximus, Chrysanthius, Priscus, Eunapius — 658. Julian, Sallust, Libanius, Dexippus — 664.

13. Die Schule von Athen: Plutarchus, Hierokles, Syrianus . . . 668

Die Lage der griechischen Philosophie seit Julian — 668. Themistius — 669. Hypatia — 672. Olympiodorus — 674. — Die Schule von Athen — 675. Plutarchus — 677. Hierokles — 681. Syrianus — 687. Seine Behandlung der Philosophie; Plato und Aristoteles — 689. Theologie und Metaphysik — 692. Kosmologische, psychologische und ethische Sätze — 697. Verhältniss zu Proklus — 699.

14. Proklus 700

Leben und Schriften — 700. Philosophischer Charakter — 705. System: das Gesetz der triadischen Entwicklung — 710. — Die übersinnliche Welt: das Urwesen und die göttlichen Einheiten — 714; das Intelligible und seine Stufen — 719; die intelligibeln Götterreihen — 720; die intellektuell-intelligibeln Götter — 724; die intellektuellen Götter — 725. Die Seele und die seelischen Götter — 726. Die Dämonen — 728. Die Theilseelen — 730. — Die Erscheinungswelt: die Materie, die Natur, der Raum u. s. w. — 730. Die Vollkommenheit der Welt, Theodicee — 733. Anthropologie — 734; die Seelenthätigkeiten — 736; das Göttliche im Menschen — 738. Die Erhebung zur übersinnlichen Welt — 739; die ethische Tugend — 740; die Wissenschaft — 740. Die göttliche Erleuchtung und der Glaube — 741. Die Religion und der Kultus — 742; Mythendeutung — 743. Die Einigung mit der Gottheit — 745. Rückblick — 746.

15. Die neuplatonische Schule nach Proklus. Das Ende der griechischen Philosophie 747

Hermias — 747. Ammonius — 750. Asklepiodotus — 753. Marinus — 755. Isidorus — 755. Hegias — 756. Zeno-

Plotinus u. A. — 757. Damascius — 758; seine Bestimmungen über das Urwesen und die Einheiten — 760; über Raum und Zeit — 762. Priscianus, Asklepius u. A. — 763. Simplicius — 763; Vereinigung des Aristoteles mit Plato — 765; Raum und Zeit — 767; der Nus — 768. Aufhebung der Schule von Athen — 769. Die letzten Neuplatoniker: Olympiodorus — 771. Die Philosophen des Westreichs — 773; Macrobius — 774; Boëthius — 776: seine Logik — 777; seine ethischen und religiösen Ansichten — 779. Ende der alten Philosophie; Schlussbetrachtung — 783.

Zweiter Abschnitt.

Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

B. Die jüngeren Skeptiker.

1. Die Entstehung und die äussere Geschichte der Schule; Aenesidemus.

Durch den eklektischen Dogmatismus des Antiochus und seiner Nachfolger war die Skepsis gerade aus der Schule verdrängt worden, in welcher sie seit zweihundert Jahren ihren hauptsächlichsten Sitz gehabt hatte. Aber die Ursachen, welche diese Denkweise hervorgerufen und ihre Verbreitung begünstigt hatten, waren damit nicht gehoben, ihre wissenschaftliche Widerlegung war ungenügend ausgefallen, der herrschende Eklekticismus selbst hatte die skeptische Stimmung der Zeit zu seiner Voraussetzung, und musste ihr durch seine eigene schwankende Haltung immer neue Nahrung zuführen ¹⁾. War daher auch der Zweifel in der Akademie verstummt, so dauerte es doch nicht lange, bis er anderswo auf's neue auftrat. Aber doch ist diese spätere Skepsis weder an Einfluss und Ausbreitung, noch an wissenschaftlicher Bedeutung mit der des Arcesilaus und Carneades zu vergleichen; und obwohl sie selbst ihren Stammbaum nicht auf diese ihre nächsten Vorgänger, sondern auf Pyrrho und Timon zurückführte, so ist doch zu vermuthen, dass sie ihre stärksten Waffen aus den Rüstkammern der mittleren und neuen Akademie entlehnt hat.

Die ältere pyrrhonische Schule war in der ersten oder zweiten Generation nach Timon erloschen. Der erste, welcher auf's neue zu ihr zurückkehrte, war nach dem glaubwürdigen Zeugnis eines

1) Man vgl. hierüber die erste Abtheilung dieses Theils S. 497.

seiner Nachfolger Ptolemäus aus Cyrene ¹⁾. Indessen ist uns weder über ihn selbst, noch über seine Schüler Sarpedon und Heraklides, näheres überliefert ²⁾; und so wissen wir denn auch

1) Dioa. IX, 115: τούτου (Timon's) διάδοχος, ὡς μὲν Μηνύδοτός (s. u. S. 5, 1) φησι, γέγονεν οὐδείς, ἀλλὰ διέλιπεν ἡ ἀγωγή ἕως αὐτὴν Πτολεμαῖος ὁ Κυρηναῖος ἀνεκτήσατο. ὡς δ' Ἱππόβοτός φησι καὶ Σωτίων, διήκουσαν αὐτοῦ Διοσκουρίδης Κύπριος καὶ Νικόλοχος Ῥόδιος καὶ Εὐφράντωρ Σελευκεὺς Πραύλους τ' ἀπὸ Τρωάδος Εὐφράνωρος δὲ διήκουσεν Εὐβούλος Ἀλεξανδρεὺς, οὗ Πτολεμαῖος, οὗ Σαρπηδῶν καὶ Ἡρακλείδης, Ἡρακλείδου δ' Αἰνεσίδημος Κνωσῖος, θε καὶ Πυρρώνειων λόγων ὁκτὼ συνέγραψε βιβλία. Diese (schon I. Abth. 441 berührte) Stelle ist nun vielfach, und auch von RITTER in seiner verdienstlichen Untersuchung über die Zeitverhältnisse der späteren Skeptiker (G. d. Ph. IV, 282 f.), so verstanden worden, als hätten Hippobotus und Sotion in Dioskurides, Nikolochus, Euphranor, Praylus und Eubulus die aufeinander folgenden Lehrer oder Scholarchen der skeptischen Schule, von Timon bis auf Ptolemäus, angeben wollen; wobei man denn freilich nicht umhin konnte, die offenbare Lückenhaftigkeit des Verzeichnisses zu bemerken. Allein diess ist nicht ihre Meinung. Dioskurides, Nikolochus, Euphranor und Praylus wurden von Hippobotus und Sotion, wie der Augenschein zeigt, alle vier als persönliche Schüler Timon's bezeichnet, ausserdem hatten sie, wie es scheint, noch Eubulus den Schüler Euphranor's genannt; dass sie dagegen auch Ptolemäus für den Schüler des Eubulus ausgegeben, oder gar (wie PRELLER Hist. phil. gr. et rom. S. 541 voraussetzt) die Reihenfolge der Skeptiker von Aenesidemus bis auf Sextus fortgeführt haben sollten, ist einfach deshalb unmöglich, weil Sotion um etwa 150 Jahre älter ist, als Ptolemäus. Ihre Abweichung von Menodotus beschränkt sich daher darauf, dass sie noch vier Schüler Timon's, und von einem derselben wieder einen Schüler nannten, während jener läugnete, dass Timon überhaupt einen Nachfolger gehabt habe; weiter dagegen hatten auch sie die skeptische ἀγωγή nicht herabgeführt, und auch sonst kann Diogenes in keiner seiner Quellen weitere Pyrrhoneer zwischen Eubulus und Ptolemäus gefunden haben, da er sonst nicht diesen zum Schüler von jenem machen würde. Dass aber diese Behauptung falsch ist, liegt auf der Hand: der angebliche Schüler wäre um beiläufig 180 Jahre jünger, als der Lehrer. Auch ARISTOKLES (s. u. 7, 1 Schl.) läugnet die Fortdauer der pyrrhonischen Schule.

2) In Betreff des Heraklides könnte man zwar vermuthen, wie überhaupt die neuen Pyrrhoneer grossentheils zu der Parthei der sog. empirischen Aerzte gehörten (s. u. 8, 2), so sei auch er von dem Heraklides, welchen GALEN (Therapeut. meth. II, 7. in Hippocr. aphor. VII, 70. Bd. X, 136. 142 f. XVIII, a, 187 K.) als einen von den namhaftesten Empirikern nennt, und von dem er eine Schrift περὶ τῆς ἐμπειρικῆς ἀφρέσεως anführt (De libr. propr. 9. Bd. XIX, 38), und mit diesem von dem Tarentiner Heraklides, dem Schüler des Herophyleers Mantias, nicht verschieden, der von Galen neben Zeuxis als der erste Erklärer der sämmtlichen hippokratischen Schriften bezeichnet wird

nicht, ob sie die skeptische Ansicht schon in derselben Allgemeinheit vortrugen, und ebenso eingehend begründeten ¹⁾, wie diess von dem Schüler des Heraklides, dem Gnosier ²⁾ Aenesidemus ³⁾, geschehen ist. Als Nachfolger des Aenesidemus werden

(in Hippocr. de humor. 1. 24. in Hippocr. de med. off. 1. Bd XVI, 1. 196. XVIII, b, 631), und als einer von den bedeutendsten Männern der empirischen Schule bekannt ist. (Die Nachrichten über ihn sind zusammengestellt bei SPRENGEL Gesch. der Arzneik. bearb. von ROSENBAUM Bd. I, 585 ff.) Allein die Zeitrechnung macht hier unüberwindliche Schwierigkeiten. Denn wenn auch der Tarentiner Heraklides nicht, wie gewöhnlich geschieht, bis an's Ende des dritten Jahrhunderts hinaufgerückt werden kann (CÖL. AUREL. de morb. acut. I, 17. S. 64 nennt ihn ausdrücklich einen von den jüngeren Empirikern, wenn er sagt: *eorum posterior atque omnium probabilior apud suos invenitur*, und CELS. Medic. I, prooem. S. 3 sagt von Serapion, welcher um 2^{10/20} zu fallen scheint: *quem Apollonius et Glaucias et aliquanto post Heraclides Tarentinus ... sequuti*), so darf man ihn doch andererseits auch nicht so weit herabrücken, dass er noch der Lehrer des Aenesidemus hätte sein können, da er nach CELSUS a. a. O. dem Asklepiades (vgl. 1. Abth. 352, 2) um ein merkliches vorangegangen sein muss; denn dieser führt fort: nach den genannten habe keiner einen neuen Weg eingeschlagen, *donec Asclepiades medendi rationem ex magna parte mutavit*. — Eher könnte unser Heraklides der Zeit nach mit dem gleichnamigen Erythräer zusammenfallen, den STRABO XIV, 3, 34. S. 645 seinen Zeitgenossen nennt, und der gleichfalls zu den Auslegern des Hippokrates gehört (GALEN in Hippocr. de epid. sect. I, 1. Bd. XVII, a, 793); allein dieser war nicht Empiriker, sondern Herophileer (STRABO a. a. O. GALEN puls. diff. IV, 10. Bd. VIII, 743. 746).

1) Wenn nämlich diese Vorgänger des Aenesidemus auch schon zu den empirischen Aerzten gehörten, könnte es immerhin sein, dass sie die Möglichkeit einer sichern Erkenntniss zunächst nur in Beziehung auf jene Fragen ihres Fachs läugneten, für die sie (nach CELSUS Medic. I, prooem. S. 5. SECT. Math. VIII, 191. 327. GALEN De sectis 2. Bd. I, 66 f. De simpl. medic. temp. 19. Bd. XI, 431. Ps. GALEN Εἰσαγ. 3. Bd. XIV, 678 u. a. St. vgl. SPRENGEL Gesch. der Arzneik. bearb. von ROSENBAUM I, 573 f.) von den Empirikern allgemein bestritten wurde, über das Wesen der Krankheiten, die eigentlichen Ursachen der Krankheitserscheinungen, die spezifische Wirkung der einfachen Heilmittel u. s. w.; und so bezeichnet auch ARISTOTEL. b. EUS. pr. ev. XIV, 18, 22 Aenesidemus als den ersten Erneuerer des Pyrrhonismus. Aber der Schritt von jener medicinischen Skepsis zur allgemeinen war allerdings nicht gross.

2) So DIOG. a. a. O. Dagegen nennt ihn PHOT. Cod. 212. S. 170, 41 Bekk. Ἀνεσιδῆς ὁ ἐξ Ἀλγῶν.

3) Ueber seine Lebensverhältnisse wissen wir ausser dem (nach DIOG. a. a. O.) im Text gesagten nur, dass er in Alexandrien lehrte (ARISTOTEL. a. a. O.).

von **DIOGENES** ¹⁾ **Zeuxippus**, **Zeuxis** ²⁾, **Antiochus** ³⁾, **Men-**

1) IX, 116: [Αἰνεσιδήμου διήκουσε] Ζεύξιππος ὁ Πολίτης (aus Polis, entweder dem lokrischen oder wahrscheinlicher dem ägyptischen; COBET schreibt πολίτης, in welchem Fall aber αὐτοῦ dabeistehen müßte), οὗ Ζεύξις ὁ Γωνιόπου, οὗ Ἀντίοχος Λαοδικεύς ἀπὸ Λύκου (aus dem phrygischen Laodicea, das auch „Laodicea am Lykus“ genannt wurde; STRABO XII, 5, 16. S. 578) τούτου δὲ Μηνόδοτος ὁ Νικομηδεύς, ἰατρὸς ἐμπειρικός, καὶ Θειωδᾶς Λαοδικεύς. Μηνόδοτου δὲ Ἡρόδοτος Ἀριέως Ταρσεύς. Ἡρόδοτου δὲ διήκουσε Σέξτος ὁ ἐμπειρικός, οὗ καὶ τὰ δέκα τῶν σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα. Σέξτου δὲ διήκουσε Σατορνίνος ὁ Κυθηναῖς (was dieser Beiname bedeutet, ist unklar, aber eine Aenderung, etwa in Κυθαθηναίεύς, darum doch schwerlich gestattet), ἐμπειρικός καὶ αὐτός.

2) Einen Zeuxis kennt auch GALEN, der ihn als einen Tarentiner, und neben den beiden Heraklides als einen von den ersten Auslegern des Hippokrates bezeichnet (in Hippocr. Epid. sext. I, 1. Bd. XVII, a, 793. in Hippocr. de humor. I, 24. Bd. XVI, 1. 196. in Hippocr. de med. off. I, Bd. XVIII, b, 631 vgl. S. 2, 2); und da er ihn einmal (in Hippocr. aphor. VII, 70. Bd. XVIII, a, 187) mit Heraklides unter dem gemeinsamen Prädikat: οἱ ἐμπειρικοὶ zusammenfasst, so könnte man vermuthen, er sei von unserem Zeuxis nicht verschieden. Um so mehr wird er dann aber von dem Zeuxis zu unterscheiden sein, der nach STRABO XII, 5, 20. S. 580 bei einem Tempel unweit Laodicea in Phrygien vor nicht langer Zeit (καθ' ἡμᾶς) eine grosse Schule herophileischer Aerzte gegründet hatte; nach ihm hatte Alexander Philaethes dieselbe geleitet, jetzt aber, sagt Strabo, sei sie in Auflösung begriffen. Für die Identität beider liesse sich zwar anführen, dass der Nachfolger des Skeptikers Zeuxis aus demselben Laodicea stammte, in dessen Nähe Strabo's Zeuxis seine Schule hatte. Allein sonst spricht doch alles dagegen. Strabo nennt seinen Zeuxis ausdrücklich einen Herophileer, und ebenso bezeichnet GALEN De puls. differ. IV, 4. 10. Bd. VIII, 725 ff. 746 seinen Schüler Alexander Philaethes und dessen zwei Schüler Demosthenes und Aristoxenus. Die Empiriker werden aber sonst immer von den Herophileern bestimmt unterschieden, wenn auch (nach Ps. GALEN Isag. 4. Bd. XIV, 687) ihr Stifter Philinus ein Schüler des Herophilus gewesen war, und dieser selbst zu ihrer Stiftung den ersten Anstoss gegeben haben sollte, und der Skeptiker Zeuxis kann, nach allem was uns sonst über den Charakter dieser Schule bekannt ist, nur zu den empirischen, nicht zu den herophileischen Aerzten gehört haben (vgl. S. 8 f.). Um ferner den Zeuxis Strabo's für Eine Person mit dem Skeptiker halten zu können, müßte man annehmen, dieser sei zugleich Nachfolger des Zeuxippus in der Leitung der skeptischen Philosophenschule und Stifter einer eigenen ärztlichen Schule gewesen, und in jener habe er den Antiochus, in dieser den Alexander Philaethes zum Nachfolger gehabt, was gewiss gleich unwahrscheinlich ist, ob wir ihn nun von der Leitung der Philosophenschule zu der der ärztlichen übergehen lassen, oder umgekehrt. Da endlich um 15—20 nach Chr. (hierüber vgl. m. unsere 1. Abth. S. 521) nicht allein der von Strabo erwähnte Zeuxis selbst, sondern auch sein Nachfolger

dotus ¹⁾, Theodas oder Theudas ²⁾, Herodotus ³⁾, Sextus der Empiriker ⁴⁾ und Saturninus ⁵⁾ genannt. Ausser ihnen sind uns nur wenige Mitglieder dieser skeptischen Schule bekannt ⁶⁾;

bereits abgetreten war, kann seine Wirksamkeit kaum über den Anfang der christlichen Zeitrechnung herabreichen. Diess ist aber viel zu früh für den Skeptiker, dessen fünften Nachfolger, den Empiriker Sextus, wir (s. u.) nicht wohl über die letzten Jahrzehende des zweiten Jahrhunderts heraufücken können: für die fünf skeptischen Diadochen nach Zeuxis, von denen überdiess zwei noch den gleichen Lehrer hatten, würde sich bei dieser Annahme die heispiellos lange durchschnittliche Amtsdauer von etwa 40 Jahren ergeben. — Eine Schrift des Zeuxis περὶ διττῶν λόγων führt Diog. IX, 106 an; da er ihn hier den γνῶριμος Aenesidem's nennt, scheint er noch sein persönlicher Schüler gewesen zu sein.

3) Von Diog. auch IX, 106 angeführt.

1) Nach GALEN (Therap. meth. II, 7. Bd. X, 136. 142 f.), der ihn öfters anführt (vgl. den Index), und Ps. Galen Isag. 4. Bd. XIV, 683 eines von den Häuptern der empirischen Schule. De libr. propr. 9. Bd. XIX, 38 nennt Galen von ihm eine Schrift an Severus; Sext. Pyrrh. I, 222 sagt über ihn und Aenesidemus: οὗτοι γὰρ μάλιστα ταύτης προέστησαν τῆς στάσεως, so dass er demnach einer der bedeutendsten Skeptiker gewesen sein muss.

2) Θεωδᾶς nennt ihn nach gewöhnlicher Lesart Diog. IX, 116, Θεοδᾶς GALEN Therap. meth. II, 7. Bd. X, 142 f., wo er ihn zu den empirischen Aerzten zählt, und De libr. propr. 9, wo er seine Εἰσαγωγή und seine Κεφάλαια anführt, Θεοδᾶς Suid. Θεοδόσ. S. 1132 Bernh., der gleichfalls seiner Κεφάλαια Erwähnung thut.

3) Nach Diog. a. a. O. Schüler des Menodotus, aber, wie es scheint, Nachfolger des Theudas, der doch kaum aus einem andern Grund, als weil er Schulvorstand war, in dieser Reihe aufgezählt sein wird. Es ist diess wahrscheinlich der von GALEN (s. d. Register) oft erwähnte Herodot, und dass er demselben De comp. simpl. medic. 29. Bd. XI, 432 vorrückt, er verwerfe alle Sekten, ausser der pneumatischen, kann bei der Principiosigkeit dieser Empiriker nichts dagegen beweisen. Sein Vater scheint von dem Areios aus Tarsus, von welchem GALEN De comp. medic. sec. loc. III. Bd. XII, 636 ein Recept mittheilt, nicht verschieden zu sein.

4) Sextus führt diesen Beinamen schon bei Diog. a. a. O. (ohne denselben wird er IX, 87 angeführt) und in den Titeln seiner Schriften; auch Ps. GALEN Isag. 4 sagt von ihm und Menodotus, nachdem er sie als Vorsteher der empirischen Schule bezeichnet hat: οἱ καὶ ἀκριβῶς ἐκράτουν αὐτήν. Sonst ist uns von seinen persönlichen Verhältnissen nichts bekannt. Ueber seine Schriften tiefer unten.

5) Nach Diog. a. a. O. gleichfalls einer der empirischen Aerzte; sonst wird er nicht erwähnt.

6) Ausser Agrippa wird ein Apellas genannt, der jünger, als dieser, sein muss, da er von Diog. IX, 106 mit einer Schrift: „Agrippa“ angeführt

einer ihrer namhaftesten Lehrer, dessen Zeitalter wir aber nicht genauer bestimmen können, ist Agrippa ¹⁾. Auch in Betreff der übrigen Skeptiker macht aber die Zeitrechnung Schwierigkeit ²⁾. Da Galen mehrere derselben ³⁾, und unter diesen Herodot, den Lehrer des Sextus, als empirische Aerzte ziemlich häufig anführt, Sextus dagegen, einen der angesehensten unter ihnen ⁴⁾, nie nennt, so hat die Vermuthung viel für sich, dieser Philosoph sei jünger, als Galenus, und frühestens in den letzten Jahrzehenden des zweiten Jahrhunderts, gegen das Ende von Galen's Lebenszeit, aufgetreten; wogegen er allerdings dem Diogenes Laërtius, der ausser ihm selbst auch seinen Schüler Saturninus kennt, vorangeht, und die Stoiker, welche seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts in den Hintergrund zu treten beginnen, noch als die dogmatischen Hauptgegner der Skepsis bezeichnet ⁵⁾ und behandelt. Rechnet man nun unter der Voraussetzung, dass das Verzeichniss

wird; ferner Theodosius, ein Mathematiker und Philosoph, in dem seine von Suid. u. d. W. (S. 1132 Bernh.) verzeichneten Bücher: Σκεπτικὰ κεφάλαια (auch bei Diog. IX, 70) und ὑπόμνημα εἰς (Commentar zu, nicht: Abhandlung gegen) τὰ Θεωδᾶ κεφάλαια einen der jüngeren Skeptiker erkennen lassen; Cassius, den Diog. VII, 32 als σκεπτικός bezeichnet, dessen Zeitalter uns aber ganz unbekannt ist; Mnaseas und Philomelus, von Aristoteles b. Eus. pr. ev. XIV, 6; 4 als σκεπτικοὶ mit Timon zusammen genannt, im übrigen aber uns so unbekannt, dass wir nicht einmal wissen, ob sie der Schule Aenesidem's oder der Pyrrho's angehören. Auch von Numenius, dem angeblichen Pyrrhoneer, ist diess nach dem, was 1. Abth. S. 441 bemerkt wurde, unsicher. Dagegen wird der Dionysius Aegens (aus Aegium), über dessen Δικτυαχὰ Phot. Cod. 185. 211 berichtet, zugleich zu den Skeptikern und den empirischen Aerzten zu zählen sein; er hatte nämlich in dieser Schrift fünfzig physiologische und medicinische Fragen in skeptischem Sinne behandelt, indem er bei jeder derselben zwei einander widersprechende Antworten sich antinomisch gegenüberstellte. — Der Arzt und Polyhistor Cornelius Celanus (1. Abth. 600, 4; weiteres über ihn bei Bernhardt röm. Literaturgesch. 848. 811) ist nur durch eine falsche Lesart bei Quintil. X, 1, 124 (Scepticos statt Sextios) in den Ruf des Skeptikers gekommen.

1) Von den fünf Tropen dieses Skeptikers, durch welche allein uns sein Name bekannt ist, wird später gesprochen werden.

2) M. vgl. zum folgenden Ritter 284 f.

3) Heraklides, Zeuxis, Menodotus, Theodas, Herodot.

4) Ps. Galen Isag. 4 n. o. 5, 4.

5) Pyrrh. I, 65: κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικοὺς τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς.

der skeptischen Diadochen bei Diogenes vollständig sei, von diesem Zeitpunkt an rückwärts, so wird man das Auftreten des Aenesidemus, wenn man ihm und seinen Nachfolgern nicht eine unverhältnissmässig lange Schulführung beilegen will, kaum vor den Anfang der christlichen Zeitrechnung setzen können ¹⁾. Nun scheint aber einiges andere dafür zu sprechen, dass Aenesidemus um mindestens fünfzig Jahre vorher gelebt habe. Auf die Angabe Strabo's über Zeuxis wird man sich freilich für diese Annahme nicht mehr berufen dürfen, da auch abgesehen von der Chronologie entscheidende Gründe uns verbieten, den Herophileer Strabo's für Eine Person mit dem Skeptiker dieses Namens zu halten ²⁾; und wenn Aenesidemus über den stoisirenden Dogmatismus der Akademiker seiner Zeit klagt ³⁾, so muss sich diess nicht gerade auf Antiochus, sondern es kann sich ebensogut auf die Späteren beziehen, denn die akademische Schule behielt auch in der Folge seine eklektische Richtung. Dagegen könnte man geneigt sein, den Lucius Tubero, dem Aenesidem seine pyrrhonische Untersuchungen gewidmet hatte ⁴⁾, in dem gleichnamigen Jugendfreund Cicero's zu suchen ⁵⁾. Indessen ist doch diese Vermuthung

1) Die zehen Nachfolger Plato's bis auf Klitomachus einschliesslich haben zusammen eine Amtsdauer von etwa 240 Jahren, die sechs Zeno's bis auf Panätius einschl. von 150 Jahren, die zehen des Aristoteles bis auf Andronikus von 270 Jahren; die mittlere Dauer der Schulführung beträgt demnach bei den ersten 24, bei den zweiten 25, bei den dritten 27 Jahre. Für die Skeptiker eine längere anzunehmen, empfiehlt sich um so weniger, da von den sechs Diadochen, welche Diogenes zwischen Aenesidemus und Sextus zählt, zwei (Zeuxis und Herodot) noch ihren vorletzten Vorgänger zum Lehrer gehabt hatten. Setzt man nun den Tod des Sextus auch nur 10 Jahre nach dem Galen's, in das Jahr 210, und gibt man ihm und seinen Vorgängern durchschnittlich 27 Jahre, so kommt man für das Auftreten des Aenesidemus erst in das Jahr 6 vor Chr. — Minder beweisend, aber doch nicht ganz unerheblich ist es, dass ARISTOKLES b. EUS. pr. ev. XIV, 18, 22 sagt, erst ἐχθὲς καὶ πρόην habe Aenesidemus die längst erloschene Skepsis wieder aufgewärmt.

2) Vgl. S. 4, 2.

3) S. 1. Abth. 542, 2. Weiteres unten.

4) PHOT. Cod. 212. S. 169, 31: γράφει δὲ τοὺς λόγους Αἰνεσιδῆμος προσωπῶν αὐτοὺς τῶν ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ Λευκίῳ Τοβέρωνι, γένος μὲν Ῥωμαίῳ δόξῃ δὲ λαμπρῷ ἐκ προγόνων καὶ πολιτικὰς ἀρχὰς οὐ τὰς τυχοῦσας μετιόντι.

5) L. Aelius Tubero, mit Cicero zusammen erzogen, in der Folge mit

zu unsicher, als dass wir uns auf sie verlassen könnten ¹⁾. Wollte man ihr aber grösseres Gewicht beilegen, so müsste man annehmen, das Verzeichniss der skeptischen Diadochen bei Diogenes sei unvollständig, da Sextus aus den angegebenen Gründen nicht wohl früher gesetzt werden kann.

Ihrem geschichtlichen Ursprunge nach lässt sich die Skepsis des Aenesidemus und seiner Schule auf zwei Quellen zurückführen: die Lehren der empirischen Aerzte und den Vorgang Pyrrho's und der neueren Akademie. Mehrere von den Wortführern des neuen Pyrrhonismus waren Aerzte und werden als solche ausdrücklich zu den Häuption der empirischen Schule gerechnet ²⁾; und das gleiche wird wohl, wenn es auch nicht von allen gelten sollte, doch noch von einigen weiteren anzunehmen sei. Die empirische Schule hatte aber von Hause aus eine unverkennbare Neigung zur Skepsis. Wenn sie von den Untersuchungen über die Ursachen der Krankheiten und die specifischen Wirkungen jedes Heilmittels desshalb nichts wissen wollte, weil dieselben theils nicht zum Ziel führen, theils neben dem erfahrungsmässig festgestellten

ihm verschwägert, war fortwährend in naher Verbindung mit ihm geblieben (Cic. pro Ligar. 7, 21. Plane. 41, 100); im Jahr 58 vor Chr. war er in Kleinasien Legat des Qu. Cicero (epist. ad Qu. fratr. I, 3), während des Bürgerkriegs sollte er den Befehl über die Provinz Afrika übernehmen (Ligar. c. 7 ff.). Cicero rühmt ihn als *praestans honore et dignitate et aetate* (ad Qu. fr. I, 3), als ausgezeichnet durch *honor, nobilitas, splendor, ingenium* (Ligar. 9, 27), ganz ähnliche Prädikate, wie sie Aenesidem bei Photius seinem Tubero ertheilt. Nach der Stelle ad Quintum fr. war er eben damals mit der Abfassung eines Geschichtswerks beschäftigt; pro Lig. 7, 21 sagt Cic. von ihm: *magnum etiam vinculum, quod iisdem studiis semper usi sumus*, was allerdings auch nur überhaupt auf gelehrte Studien gehen kann, aber doch für einen Anhänger der neueren Akademie, zu der sich auch Cicero zählt, ganz besonders passen würde.

1) Denn so gut sich der Tubero Cicero's für den Gönner des Aenesidemus eignen würde, so steht doch auch der Annahme, dass dieser ein späterer, vielleicht ein gleichnamiger Enkel von jenem sei, nichts im Wege; ein Sohn des Lucius Tubero, Quintus, der Mitankläger des Ligarius, ist als Geschichtschreiber und Rechtsgelehrter bekannt (BERNHARDY Röm. Litteraturgesch. S. 646 f.), und so mag diese Familie überhaupt Sinn für die Wissenschaft gehabt haben.

2) Vgl. die obigen Nachweisungen in Betreff des Heraklides, Zeuxis, Menodotus, Herodotus, Sextus, Saturninus, Dionysius Aegaeus. Auch Mnaseas (s. vorl. Anm.) war vielleicht ein Arzt, wenn er nämlich der von Ps. GALEN Isag. 4. Bd. XIV, 684 genannte Methodiker ist.

Nutzen der Arzneien für den praktischen Zweck der Heilkunde entbehrlich seien ¹⁾, so spricht sich hierin dasselbe Misstrauen gegen das menschliche Erkenntnissvermögen und dieselbe Beschränkung auf das praktisch nutzbare mit Beziehung auf diese bestimmte Wissenschaft aus, welche zum allgemeinen Grundsatz erhoben das unterscheidende Merkmal der Skepsis ausmachen ²⁾. Noch vor

1) M. vgl. die S. 3, 1 angeführten Stellen, namentlich GALEN simpl. medic. temp. 19, welcher als Behauptung der Empiriker anführt: μάτην ἡμῖν ζητεῖσθαι τὰς πρώτας τε καὶ δραστικὰς δυνάμεις ἑκάστου τῶν φαρμάκων, φθανούσης τῆς ἐμπειρίας ἀναριθμητόν τι ἔχειν φαρμάκων ἀπλῶν καὶ συνθέτων πλῆθος, ἃ καὶ παρ' αὐτοῖς πεπίστευται τοῖς μάτην ζητοῦσι τὰς πρώτας δυνάμεις. Wenn man über die Wirkung der Mittel enig sei, nicht aber über ihre Gründe, so liege am Tage, dass diese Mittel nur durch die Erfahrung, nicht durch Theorien (λόγος) über die πρώται δυνάμεις gefunden worden seien, welche doch nie über blosser Wahrscheinlichkeit hinauskommen. Vgl. auch Cic. Acad. II, 39, 122: die empirischen Aerzte läugnen, dass wir die inneren Theile des Leibes durch Leichenöffnungen kennen lernen, *quia possit fieri, ut patefacta et detecta mutantur*.

2) Sextus Pyrrh. I, 236 ff. Math. VIII, 327 sucht zwar zu beweisen, dass die Skepsis nicht, wie behauptet werde, mit der empirischen, sondern mit der sog. methodischen Heilkunde übereinstimme. Aber seine Gründe haben nicht viel auf sich. Die Empiriker, sagt er, läugnen die Erkennbarkeit der Ursachen, die Skeptiker lassen sie dahingestellt sein; was nur die gleiche, sachlich ganz unerhebliche, Verschiedenheit der Ausdrucksweise ist, mittelst deren die späteren Skeptiker auch zwischen sich und der neuen Akademie einen principiellen Unterschied herauszukünsteln sich bemühten (s. n.). Weiter findet er: wie die Skeptiker im Leben den natürlichen Bedürfnissen nach Speise, Getränk u. s. f. (der ἀνάγκῃ τῶν παθῶν) folgen, so lasse sich auch der Methodiker bei seiner Behandlung von dem Bedürfniss des Organismus nach adstringirenden oder auflösenden Mitteln leiten. (Ueber die Grundsätze der Methodiker in dieser Beziehung s. m. GALEN De sectis 6. Bd. I, 79 ff. Pa. GALEN Isag. 3. Bd. XIV, 680 f. CELSUS Medic. I, prooem.) Allein dieses beides ist nicht gleichartig: um seinen Hunger oder Durst zu stillen, braucht man allerdings keine Theorie über die Ursachen desselben und die Mittel dagegen, weil man in diesem Fall einer unmittelbaren Empfindung und einem natürlichen Trieb folgt; um dagegen mit der methodischen Medicin zu behaupten, dieser Körper bedürfe der Entleerung, jener der Verstopfung, muss man seinen inneren Zustand und sein Bedürfniss an gewissen Zeichen zu erkennen vermögen, eben diese Möglichkeit hat aber die Skepsis stets geläugnet. Sollte andererseits die Theorie der Methodiker nur bedeuten: die bisherige Erfahrung lasse vermuthen, dass gewisse Mittel unter gewissen Umständen dem vorhandenen Bedürfniss, worauf diess immer beruhen möge, entsprechen, so wäre diess allerdings mit den skeptischen Grundsätzen wohl

der empirischen Schule und gleichzeitig mit ihr war aber auch die philosophische Skepsis durch Pyrrho und die neuere Akademie ausgebildet worden; und wenn die späteren Skeptiker nur in dem ersteren ihren ächten Vorgänger anerkennen wollten, zwischen den Grundsätzen des Karneades dagegen und ihren eigenen eine durchgreifende Verschiedenheit nachzuweisen suchten ¹⁾, so haben wir doch allen Grund, über ihr Verhältniss zu demselben anders zu urtheilen. Ihre Skepsis selbst trifft, wie wir finden werden, in allen wesentlichen Zügen mit der akademischen zusammen, und wenn sie auch von jener genaueren Ausführung der Wahrscheinlichkeitslehre absehen, welche Karneades unternommen hatte, so sind sie doch der Sache nach mit ihm darüber einverstanden, im Wahrscheinlichen die Richtschnur für das praktische Verhalten zu suchen. Ihre Einwürfe gegen die dogmatischen Philosophen, und insbesondere gegen den Stoicismus, haben sie guten Theils ihm entnommen ²⁾. Da ferner nach ihrem eigenen Zugeständniss (s. o. 2, 1) die ältere skeptische Schule nach Timon erloschen, und mithin die Fortpflanzung ihrer Lehre ausschliesslich an die

vereinbar, aber es würde sich auch von denen der empirischen Schule der Sache nach nicht unterscheiden. Wenn von der Medicin aus ein Anstoss zur Skepsis gegeben wurde, so konnte dieser nur darin bestehen, dass für diese Wissenschaft behauptet wurde, was die Skepsis allgemein behauptete: das Wesen der Dinge und die Gründe der Erscheinungen seien uns unerkennbar, wir müssen uns daher, den Umfang unseres Wissens betreffend, auf die Erfahrung, seine Zuverlässigkeit betreffend, auf eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit beschränken. Eben dieses hat aber unter den ärztlichen Schulen der Griechen zuerst die empirische behauptet. Nur sie ist auch der Zeit nach dem neuen Pyrrhonismus vorangegangen, wogegen der Stifter der sog. methodischen Schule, Themison aus Laodicea, ein Schüler des Aсклеpiades (1. Abth. 352), dem Lehrer Aenesidem's, Heraklides, ungefähr gleichzeitig war; nur von ihr wissen wir, dass ein grosser Theil der Skeptiker, und darunter eben unser Sextus, ihr angehörte; und dieser selbst fasst Math. VIII, 191, im Widerspruch mit dem angeblichen principiellen Unterschied der Skeptiker und Empiriker, beide in der Aussage zusammen: *φασιν ὅτι τὰ ἀδηλὰ μὴ καταλαμβάνεσθαι*.

1) Es wird davon später noch zu sprechen sein.

2) In vielen Fällen können wir noch, wie aus unserer Untersuchung über Karneades hervorgehen wird, in diesem Philosophen die Quelle des Sextus Empirikus nachweisen, auch wo er von diesem nicht als solche genannt wird, und es ist zu vermuthen, dass er es auch noch in manchen andern gewesen sei.

neuere Akademie übergegangen war, welche sich dieser Aufgabe bis in's erste vorchristliche Jahrhundert gewidmet, und die Erinnerung daran auch nach dem Auftreten des Antiochus nicht verloren hatte, so ist schon an sich zu vermuthen, die ersten Erneuerer der pyrrhonischen Skepsis haben von ihr den entscheidenden Anstoss erhalten. Es wird aber auch ausdrücklich berichtet, Aenesidemus habe seine „pyrrhonischen Untersuchungen“ einem seiner akademischen Partheigenossen gewidmet ¹⁾, so dass er selbst demnach ursprünglich gleichfalls zur akademischen Schule gehört haben müsste; und dieser Angabe dient es zur Bestätigung, dass er seine Hauptschrift gleich in ihrem ersten Buche mit einer ausführlichen Erörterung über den Unterschied der pyrrhonischen und akademischen Lehre eröffnet hatte, worin er den Akademikern vorwarf, dass sie den skeptischen Standpunkt theils überhaupt nicht rein durchführen, theils namentlich in der neueren Zeit sich ganz dem stoischen Dogmatismus in die Arme geworfen haben ²⁾. In demselben Zusammenhang war es vielleicht auch, dass er diejenigen, welche Plato für einen Skeptiker ausgab (die Neuakademiker vor Antiochus), bestritten hatte ³⁾. Hiernach scheint es, die dogmatisch-eklektische Richtung, welche die Akademie seit Antiochus einschlug, habe Aenesidemus den Anlass gegeben, von derselben auf die ältere pyrrhonische Skepsis zurückzugehen, indem er nur in dieser eine sichere Schutzwehr gegen den Dogmatismus zu finden glaubte, welchem die des Karneades schliesslich doch wieder erlegen war. Nur müsste man in diesem Fall annehmen, die Vorgänger Aenesidem's, Ptolemäus und Heraklides,

1) PHOT. Cod. 212, s. o. 7, 4. Man könnte hier einwenden: aus der dem Photius vorliegenden Schrift Aenesidem's habe sich vielleicht auch nur das ergeben, dass Tubero Akademiker war, als συνακαδημαίωτης Aenesidem's werde er dagegen nur von Photius selbst bezeichnet, weil er als Akademiker ebenso, wie dieser, der Skepsis huldigte. Diess ist jedoch theils an sich selbst nicht eben wahrscheinlich, da sich Photius ganz so ausdrückt, als ob er mit dem übrigen auch dieses bei Aen. selbst gefunden hätte, theils spricht das im Text weiter bemerkte dagegen.

2) PHOT. a. a. O. S. 169, 36 ff. Näheres hierüber sogleich. Vgl. auch I. Abth. 542, 2.

3) Dass er diess gethan hatte, sieht man aus SEXTUS PYRRH. I, 222, welcher seine Bemerkungen hierüber, wie er selbst sagt, aus Menodotus und Aenesidemus entnommen hatte.

haben sich entweder mit ihrem Zweifel noch auf die Natur- und Heilkunde beschränkt, oder sich wenigstens noch nicht ausdrücklich von der Akademie losgesagt.

Aenesidemus selbst hatte nun zwar für seine Skepsis auch noch einen weiteren eigenthümlichen Beweggrund. Der Zweifel sollte ihm dazu dienen, die heraklitische Weltansicht zu begründen; denn um sich zu überzeugen, dass einem und demselben entgegengesetzte Bestimmungen zukommen, müsse man sich zuvor überzeugt haben, dass an demselben entgegengesetzte Bestimmungen erscheinen ¹⁾. Und so werden wir denn auch in seinem Munde Behauptungen begegnen, die man eher bei einem heraklitisirenden Stoiker, als bei einem Skeptiker suchen sollte. Da er jedoch damit in seiner Schule ganz allein steht, so wird man auch für ihre Entstehung dieser Rücksicht keine zu grosse Bedeutung beilegen dürfen: gesetzt auch, für ihn selbst sei sie maassgebend gewesen, so würde er doch nicht der Begründer einer skeptischen Schule geworden sein, wenn sein Skepticismus nicht die Kraft gehabt hätte, jene widerspruchsvolle Verbindung mit der heraklitischen Lehre zu sprengen und sich selbständig zu entwickeln.

Er verfährt auch wirklich als Skeptiker so radikal, dass man durchaus keine positive Ueberzeugung hinter seinen Zweifeln suchen sollte. Wenn andere ihre Skepsis nach dieser oder jener Seite wieder beschränkt und abgeschwächt hatten, so bekennt er sich zum unbeschränktesten Zweifel; es ist in dieser Beziehung bezeichnend genug, dass er die bedeutendste von seinen skeptischen Schriften ²⁾ mit einer Auseinandersetzung über den Unter-

1) SEKT. Pyrrh. I, 210: ἐπεὶ δὲ οἱ περὶ τὸν Αἰνεσιδῆμον ἔλεγον, ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγέσται τοῦ τάναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τάναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι, καὶ οἱ μὲν Σκεπτικοὶ φαίνεσθαι λέγουσι τάναντία περὶ τὸ αὐτὸ, οἱ δὲ Ἡρακλείτριοι ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτὰ μετέρχονται, φάμεν πρὸς τούτους u. s. w.

2) Die acht Bücher der Πυρρώνειοι (oder —ιοι) λόγοι, (auch b. Dioo. IX, 106. 116) aus denen Phot. Cod. 212 einen, mit Ausnahme des ersten Buchs allerdings äusserst kurzen, Auszug gibt. Ausser diesem Werke nennt Dioo. IX, 106 noch zwei Schriften: κατὰ σοφίας und περὶ ζητήσεως, derselbe IX, 78 und Aristotik. b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 8 die ὑποτύπωσις εἰς τὰ Πυρρώνεια. Bei der letzteren könnte man (mit Ritter IV, 292) an das erste Buch der pyrrhonischen Reden denken, da er in diesem (nach Phot. a. a. O. S. 170, b, 1) die ὅλη ἀγωγὴ τῶν Πυρρώνειων λόγων „ὥς τύπῳ καὶ κεφαλαιωδῶς“ dargestellt hatte;

schied seiner eigenen Skepsis von der akademischen eröffnete, welche darthun sollte, dass er allein seinen Standpunkt ganz rein und folgerichtig durchführe. Die Akademiker, sagte er ¹⁾, verhalten sich in doppelter Beziehung dogmatisch, sofern sie vieles mit Bestimmtheit läugnen, anderes ebenso bestimmt behaupten; sie reden von Tugend und Verkehrtheit, Gutem und Schlechtem, Wahrem und Unwahrem, Wahrscheinlichem und Unwahrscheinlichem, Seiendem und Nichtseiendem; die Akademiker der damaligen Zeit vollends seien mehr Stoiker, als Akademiker. Der pyrrhonische Skeptiker dagegen behaupte nie etwas, er sage nicht, dass alles erkennbar oder unerkennbar, wahr oder falsch, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, wirklich oder unwirklich sei, sondern immer nur, dass es das eine um nichts mehr sei, als das andere, oder dass es bald das eine sei, bald das andere, oder dass es für den einen dieses sei, für den anderen jenes. Aenesidemus will also nicht allein von dem Dogmatismus der späteren Akademiker, sondern auch von der Wahrscheinlichkeitslehre des Arcesilaus und Karneades nichts wissen, indem er in dieser schon einen Abfall von der reinen Skepsis sieht ²⁾; und diese Wahrscheinlichkeitslehre hatte allerdings einerseits jenem eklektischen Dogmatismus ebenso unverkennbar vorgearbeitet, wie sie andererseits schon von dem Haupturheber des letztern der Akademie als Inconsequenz vorgerückt worden war ³⁾. Wenn jedoch den akademischen Skeptikern vorgeworfen wird, dass sie die Unmöglichkeit des Wissens selbst wieder zu wissen behaupten und als Dogma vortragen, und wenn sie sich dadurch von den pyrrho-

doch ist es mir wahrscheinlicher, dass es eine eigene Schrift war, deren Titel Sextus in seinen Hypotyposen nachgeahmt hat, da Diogenes sonat wohl sagen würde: im ersten Buch der λόγοι, und da auch das letztere, nach Photius' Beschreibung, die 10 Tropen, welche sich in der ὑποτύπωσις fanden, kaum enthalten haben kann. Dagegen bezieht sich auf diese vielleicht der Ausdruck des ARISTOKLES b. EUS. pr. ev. XIV, 18, 13: αἱ κατὰ στοιχειώσεως Αλησιδῆμου, und möglicherweise auch die πρώτη εἰσαγωγή b. SEXT. Math. X, 216.

1) B. PHOT. a. a. O. S. 169, b f.

2) In ihr findet auch SEXTUS Pyrrh. I, 226 ff. den Hauptunterschied zwischen Akademikern und Pyrrhoneern.

3) M. vgl. über diese Punkte I. Abth. S. 484. 531.

nischen unterscheiden sollen ¹⁾, so ist diess, wie schon früher gezeigt wurde ²⁾, nicht richtig.

Zur Begründung seines Standpunkts hatte Aenesidemus ausgeführt, dass weder die Sinne, noch das Denken uns eine gesicherte, zum wirklichen Begreifen der Gegenstände ausreichende Ueberzeugung zu verschaffen vermögen ³⁾. Im besonderen wies er diess so nach ⁴⁾. Er besprach zuvörderst im zweiten Buche seiner Schrift die Begriffe des Wahren, der Ursache, des Leidens ⁵⁾, der Bewegung, des Entstehens und Vergehens und ähnliche, und suchte in eingehender Erörterung Widersprüche darin nachzuweisen ⁶⁾; er bemerkte z. B., dass es kein Wahres geben könne, denn dasselbe müsste entweder ein wahrnehmbares sein, oder ein gedachtes, oder beides zusammen, oder keines von beiden, während doch keiner von allen diesen Fällen denkbar sei ⁷⁾;

1) GELL. N. A. XI, 5, 8. SEXT. Pyrrh. I, 1 ff. 226. 233 u. ö. Diese Behauptung auf Aenesidemus zurückzuführen, berechtigt uns nicht allein die Bemerkung des Gellius, bzw. Favorinus, a. a. O. 5, 6, die Frage über den Unterschied der Akademiker und Pyrrhoneer sei eine *vetus quaestio et a multis scriptoribus graecis tractata*, sondern auch sein eigener Vorwurf gegen die Akademiker (PHOT. a. a. O.): τὰ μὲν τίθενται ἀδιστάτως, τὰ δὲ αἵρουσιν ἀναμφιβόλως.

2) 1. Abth. S. 451, 3. 468 f.

3) PHOT. a. a. O. Anf.: ἡ μὲν ὅλη πρόθεσις τοῦ βιβλίου, βεβαιῶσαι, ὅτι οὐδὲν βέβαιον εἰς κατάληψιν (der alte Streit über die Möglichkeit einer καταληπτικῆ φαντασία, vgl. 1. Abth. S. 449, 2. 457 ff. 525), οὔτε δι' αἰσθήσεως, ἀλλ' οὔτε μὴν διὰ νοήσεως.

4) PHOT. S. 170, a, 39: Nachdem Aen. den Unterschied der pyrrhonischen und akademischen Skepsis auseinandergesetzt hatte, gab er in seinem ersten Buch eine übersichtliche Darstellung der letzteren, sodann erörterte er den Inhalt derselben in den folgenden Büchern im einzelnen.

5) Πάθη d. h. jede durch irgend eine Ursache bewirkte Veränderung; m. vgl. über diese Bedeutung des πάθος Bd. II, b, 317 f. und SEXT. Math. IX, 195 ff. (περὶ αἰτίου καὶ πάσχοντος), wo gleichfalls unmittelbar an die Untersuchung über das αἶτιον § 239 die über das πάσχειν sich anschliesst.

6) PHOT. 170, b, 3: In seinem zweiten Buch περὶ τε ἀληθῶν καὶ αἰτίων διαλαμβάνει, καὶ παθῶν, καὶ κινήσεως γενέσεώς τε καὶ φθοράς καὶ τῶν τούτοις ἐναντίων, κατὰ πάντων αὐτῶν τὸ ἄπορόν τε καὶ ἀκατάληπτον πυκνοῖς, ὥς οἶεται, ἐπιλογισμοῖς ὑποδεικνύς.

7) SEXT. Math. VIII, 40 (in der Erörterung der Frage: εἰ ἔστι τι ἀληθές;): δυνάμει δὲ (dem Sinne nach) καὶ ὁ Ἀλησιδῆμος τὰς ὁμοιοτρόπους κατὰ τὸν τόπον (= in Beziehung auf diesen Gegenstand) ἀπορίας τίθησιν· εἰ γὰρ ἔστι τι ἀληθές

er läugnete, dass man sich ein Entstehen denken könne, da weder körperliches durch körperliches, noch unkörperliches durch unkörperliches, noch das eine von beiden durch das andere hervor- gebracht werden könne ¹⁾. In demselben Sinne behandelte er weiter in seinem dritten Buche die Bewegung und die sinnliche Wahrnehmung ²⁾; er bestritt sodann im vierten theils im allge-

ἤτοι αἰσθητόν ἐστιν ἢ νοητόν ἐστιν u. s. w. οὐκ ἄρα ἔστι τι ἀληθές. Die Beweis- führung, wodurch jene verschiedenen möglichen Annahmen widerlegt werden, trägt Sextus im folgenden in eigenem Namen vor, sie stammt aber wohl bis § 247 einschl. im wesentlichen gleichfalls von Aenes. her.

1) Sext. Math. IX, 218, nachdem er skeptische Einwendungen gegen den Begriff der Ursache angeführt hat: ὁ δὲ Ἀλησιόδημος διαφορώτερον ἐπ' αὐτῶν (sc. τῶν αἰτίων) ἐχρήσατο ταῖς περὶ τῆς γενέσεως ἀπορίαις. Hieranf der obige Beweis, welcher näher (bis § 228, so weit reicht nämlich der Auszug aus Aenes. wohl jedenfalls, ob noch weiteres in diesem Zusammenhang ihm entnommen ist, lässt sich nicht ausmachen) so ausgeführt wird: A) Ein Körper kann keinen Körper hervorbringen, mag er nun geworden oder ungeworden, wahrnehmbar oder nicht wahrnehmbar sein. Denn er müsste ihn entweder für sich allein, oder in Verbindung mit einem andern hervorbringen. a) Aber so lange er für sich allein bleibt, kann er seine eigene Substanz nicht vermehren, also auch kein zweites, von ihm selbst verschiedenes Ding erzeugen. b) Verbindet er sich mit einem andern, so müssten, damit aus dieser Verbindung ein drittes entstehe, entweder aus einem von den beiden verbundenen zwei werden, oder es müsste aus beiden zusammen ein drittes entstehen. α) Aber jenes ist unmöglich, denn so gut aus Einem zwei werden könnten, könnten auch aus diesen vier werden, und so fort, bis am Ende aus Einem unendlich viele geworden wären, was doch undenkbar ist. β) Ebenso unmöglich ist aber auch dieses, aus demselben Grunde: wenn aus zweien ein drittes entstehen könnte, könnte auch ein viertes und fünftes und schliesslich unendlich viele entstehen. B) Aus den gleichen Gründen kann auch kein unkörperliches anderes unkörperliche hervorbringen; davon nicht zu reden, dass das, was weder berühren noch berührt werden kann, unfähig ist, zu wirken und zu leiden (ein aristotelischer Satz — vgl. Bd. II, b, 268 f. — dessen sich Sextus öfters, z. B. IX, 216, bedient). c) Noch weniger kann körperliches aus unkörperlichem werden, und umgekehrt, da weder dieses in jenem noch jenes in diesem enthalten ist. Wäre es aber darin enthalten, so könnte es auch nicht daraus entstehen, denn was schon vorhanden ist, kann nicht erst entstehen. — Dass diese ganze Auseinandersetzung an der von Photius mit περὶ αἰτίων und περὶ γενέσεως bezeichneten Stelle des ersten Buchs stand, ist wohl sicher.

2) Er handelte darin περὶ κινήσεως καὶ αἰσθήσεως καὶ τῶν κατ' αὐτὰς ἰδιω- μάτων. PHOT. 170, b, 9.

meinen die Möglichkeit, das verborgene an äusseren Zeichen zu erkennen ¹⁾, theils im besondern — vielleicht unter skeptischer Prüfung der bisherigen, namentlich der stoischen, Physik und Theologie — die Möglichkeit, über die Natur der Dinge, die Welt und die Gottheit irgend etwas mit wissenschaftlicher Sicherheit auszumachen ²⁾. An diese Erörterungen schloss sich im fünften Buch eine ausführlichere Auseinandersetzung über den schon früher besprochenen Begriff der Ursache an, worin er die Zulässigkeit dieses Begriffes bestritt und acht Fehler aufzählte, die bei den Schlüssen auf die Ursachen der Dinge begangen werden ³⁾.

1) Phot. 170, b, 12: ἐν οἷ τῷ δ' σημεῖα μὲν, ὥσπερ τὰ φανερὰ φαμεν τοῖν ἀφανῶν, οὐδ' ὅλως εἶναι φησιν, ἡπατῆσθαι δὲ κενῇ προσπάθειᾳ (eine unberechtigte Neigung, ein eitler Wunsch) τοὺς ολομένους. Es bezieht sich diess auf die Frage nach dem sog. σημεῖον ἐνδεικτικόν, welche uns bei Sextus noch begegnen wird. In diesem Zusammenhang fand sich der Schluss, welchen Sext. Math. VIII, 216. 234 ausdrücklich aus dem vierten Buch der pyrrhonischen Reden anführt: εἰ τὰ φαινόμενα [= αἰσθητὰ, wie Sextus selbst bemerkt] πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται καὶ τὰ σημεῖα ἐστὶ φαινόμενα, τὰ σημεῖα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται. οὐχὶ δέ γε τὰ σημεῖα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται· τὰ δὲ φαινόμενα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται. οὐκ ἄρα φαινόμενά ἐστι τὰ σημεῖα. M. vgl. hiezu, und namentlich über die chrysippische Form dieses Syllogismus, welcher aus dem zweiten und dritten ἀναπόδεικτος (I. Abth. 101, 3, II, b, 652, 3) zusammengesetzt sei, SEXT. a. d. n. O.

2) Phot. fährt fort: ἐγείρει δὲ τὰς ἐξ εἶθους ἐφεξῆς ἀπορίας περὶ τε ὅλης τῆς φύσεως καὶ κόσμου καὶ θεῶν, οὐδὲν τῶν (I. αὐτῶν) εἰς ὑπόληψιν πεσεῖν ἐντεινόμενος. Da Phot. sagt, er habe hier die herkömmlichen Einwürfe vorgebracht, so ist zu vermuthen, dass er sich in diesem Abschnitt hauptsächlich an Carneades' Kritik der stoischen Physikotheologie hielt.

3) Phot. 170, b, 17: προβάλλεται δὲ αὐτῷ καὶ ὁ ἑ λόγος τὰς κατὰ τῶν αἰτίων ἀπορητικὰς λαβὰς, μηδὲν μὲν μηδενὸς αἰτίον ἐνδιδούς εἶναι, ἡπατῆσθαι δὲ τοὺς αἰτιολογούντας φάσκων, καὶ τρόπους ἀριθμῶν, καθ' οὓς οὗται αὐτοὺς αἰτιολογεῖν ὑπαχθέντας εἰς τὴν τοιαύτην περιεχθῆναι πλάνην. Nach SEXT. Pyrrh. I, 180 ff. waren diess folgende acht: 1) Die Annahmen über die Ursachen der Dinge bewegen sich auf einem Gebiete, das uns unzugänglich sei, und lassen sich durch die Beobachtung nicht sicherstellen. 2) Während die Erscheinungen vielerlei Ursachen haben können, nehmen die meisten nur eine einzige an. 3) Für solches, was regelmässig geschieht, setze man nicht selten regellose Ursachen voraus. 4) Man denke sich unbekannte Vorgänge unerlaubter Weise den uns bekannten gleichartig. 5) Fast alle ohne Ausnahme bilden sich ihre Vorstellungen über die Ursachen nach ihrer besonderen Ansicht von den Elementen der Dinge, nicht nach allgemein anerkannten Gründen. 6) Man

Die drei letzten Bücher waren ethischen Inhalts; auch sie waren aber vorzugsweise gegen die Stoiker gerichtet. Das erste derselben (das sechste des Ganzen) behandelte die Begriffe der Güter und Uebel, des Begehrens- und Verabscheuenswerthen, des Wünschenswerthen und Verwerflichen; das zweite (B. 7) richtete seine Angriffe gegen die (stoische) Tugendlehre, und suchte zu zeigen, dass es eine leere Selbstverherrlichung sei, wenn sich die Philosophen der Erkenntniss und Uebung der Tugenden rühmen; das letzte endlich führte gegen die Annahmen der verschiedenen Schulen über das höchste Gut aus, dass dasselbe weder in der Glückseligkeit, noch in der Lust, noch in der Einsicht, noch in sonst einer von den Bestimmungen gesucht werden könne, welche von den einen oder den andern aufgestellt seien, und dass es überhaupt kein letztes und allgemein anerkanntes Ziel unseres Strebens gebe ¹⁾.

Die Hauptbeweisgründe seiner Skepsis fasste Aenesidemus in den zehn Tropen zusammen ²⁾, durch welche er dem Dogmatis-

ziehe häufig nur das in Betracht, was man aus seinen Hypothesen erklären könne, die entgegenstehenden Fälle dagegen übergehe man, wenn sie auch an sich nicht minder glaubwürdig seien. 7) Man gebe oft Erklärungen, welche nicht bloß mit den Erscheinungen, sondern auch mit den eigenen Voraussetzungen streiten. 8) Das vermeintlich bekannte, aus dem man das unbekannte erkläre, sei oft in der Wirklichkeit so unbegreiflich, wie dieses.

1) Phot. 170, b, 22 ff. Die Schlussworte desselben: ἀλλ' ἀπλῶς οὐκ εἶναι τῆλος τὸ πᾶν ὑμνούμενον, glaube ich um so mehr in dem oben angedeuteten Sinne verstehen zu dürfen, da Aenesidem auch nach Sext. Matth. VIII, 8 (s. u. 22, 2) behauptete: wahr sei, was allen gleich, falsch, was verschiedenen verschieden erscheine, und da der Streit der Philosophen über das höchste Gut auch von den späteren Skeptikern als ein Haupteinwurf geltend gemacht wird.

2) Diese zehn Tropen finden sich, wie schon 1. Abth. 443, 2 bemerkt ist, bei Sext. Pyrrh. I, 36 ff., der allerdings eigene Erläuterungen eingemischt haben mag, kürzer und mit unerheblichen Abweichungen bei Diog. IX, 78 ff. Auch Favorinus hatte sie, wie man aus Gell. N. A. XI, 5, 5. Diog. IX, 87 sieht, in seinen 10 Büchern Πυρρωνείων τρόπων behandelt. Dem Aenesidemus werden sie von Sext. Matth. VII, 345 und Aristokl. bei Eus. pr. ev. XIV, 18, 8 beigelegt; aus dem letztern und Diog. 78 erhellt, dass sie in der ὑποτίπωσις (s. o. 12, 2) standen. Wenn Aristokles u. a. O. von neun Tropen redet, so ist diess wohl nur ein Versehen. In der obigen Darstellung folge ich Sextus. — Statt „Tropen“ sagten die Skeptiker auch λόγοι und τόποι (Sext. P. I, 36).

mus alle seine Stützen zu entziehen hoffte ¹⁾. Der erste von diesen Tropen ²⁾ beweist die Unsicherheit unserer Wahrnehmungen aus der Thatsache, welche von den Skeptikern durch viele Belege und Vermuthungen erhärtet wurde, dass sich der gleiche Gegenstand verschiedenen Thieren in der Wahrnehmung verschieden darstelle: wobei die Einwendung, dass diess eben unvernünftige Thiere seien, wenigstens von den späteren Skeptikern mit der Behauptung abgeschnitten wird, die Erfahrung berechtere uns durchaus nicht, den Thieren weniger Vernunft beizulegen, als dem Menschen ³⁾. Der zweite Tropus ⁴⁾ weist das gleiche an den körperlichen und geistigen Verschiedenheiten der Menschen nach. Der dritte ⁵⁾ zeigt, dass nicht einmal der einzelne Mensch in seiner Ansicht von den Dingen mit sich einig sei, indem die verschiedenen Sinne verschiedenes und nicht selten entgegengesetztes über sie aussagen; wozu noch kommt, dass wir gar nicht wissen, ob wir nicht mit weiteren Sinnen noch manche uns verborgene Eigenschaft an ihnen entdecken würden. In dem vierten ⁶⁾ wird dargethan, dass die körperlichen und geistigen Zustände, wie Gesundheit und Krankheit, Schlaf und Wachen, Jugend und Alter, Nüchternheit und Trunkenheit, Ruhe und Bewegung, Neigung und Abneigung, heitere und traurige Stimmung, auf unsere Ansicht von den Dingen bestimmend einwirken; an was sollen wir nun erkennen, fragt der Skeptiker, ob wir in einem Zustande sind, der eine richtige Auffassung der Dinge möglich macht? Welches Kennzeichen wir auch aufstellen möchten, so bedürfte dieses eines Beweises, aber ob unser Beweis richtig ist, können wir nicht wissen, wenn wir kein Kennzeichen der Wahrheit haben, wir bewegen uns also in einem unvermeidlichen Zirkel. Zu diesen vier Gründen aus der

1) DIOG. IX, 78 (ohne Zweifel aus Aenes.): πρὸς δὲ τὰς ἐν ταῖς σχέσεσιν ἀντιθέσεις προαποδεικνύντες καθ' οὓς τρόπους πείθει τὰ πράγματα, κατὰ τοὺς αὐτοὺς ἀνθρώπων τὴν περὶ αὐτῶν πίστιν. πείθειν γὰρ τὰ τε κατ' αἰσθησιν συμφώνως ἔχοντα καὶ τὰ μηδέποτε ἢ σπανίως γοῦν μεταπίπτοντα τὰ τε συνήθη καὶ τὰ νόμοις διεσταλμένα καὶ τὰ τέρποντα καὶ τὰ θαυμαζόμενα. ἐδείκνυσαν οὖν ἀπὸ τῶν ἐναντίων τοῖς πείθουσιν ἴσας τὰς πιθανότητας.

2) SEXT. P. I, 40—61. DIOG. 79 f.

3) SEXT. 62—78.

4) SEXT. 79—89. D. 80 f.

5) S. 90—99. D. 81.

6) S. 100—117. D. 82.

Beschaffenheit des erkennenden Subjekts fügt der siebente und der zehente Tropus, wie **SEXTUS** bemerkt ¹⁾, zwei, welche von der des Objekts hergenommen sind. Jener führt aus, dass das gleiche bei verändertem Maassverhältniss anders erscheine, dass z. B. derselbe Gegenstand zerkleinert weiss, als feste Masse schwarz oder gelb aussehen könne, dass ein einzelnes Sandkorn sich hart, ein Sandhaufen weich anfühle, dass derselbe Stoff in grösserer Menge genossen anders auf den Körper wirke, als in kleinerer ²⁾; dieser zeigt, dass durch die Verschiedenheit der Lebensweise, der Gesetze, der Gewohnheiten und Meinungen die Entscheidung über das wahre, gute und naturgemässe schwankend werde ³⁾. Von den übrigen, nach der Eintheilung des **Sextus** auf das Verhältniss des Subjekts zum Objekt bezüglichen Tropen, erörtert der fünfte ⁴⁾ die Verschiedenheiten, welche sich für die Beobachtung durch die Umstände ergeben, unter denen sie erfolgt (Entfernung, Beleuchtung, Lage eines Dings u. dgl.). Der sechste ⁵⁾ verweist auf den Umstand, dass wir alles durch irgend ein Medium (Luft, Flüssigkeit u. s. w.) wahrnehmen, dessen Einfluss auf unsere Wahrnehmung wir nicht berechnen können; der achte ⁶⁾ folgert mit theilweiser Wiederholung des früheren aus der Relativität aller Erscheinungen, Wahrnehmungen und Begriffe die Unmöglichkeit, die Dinge rein zu erkennen; der neunte endlich ⁷⁾ schliesst aus der Erfahrung, dass das ungewohnte einen weit stärkeren Eindruck auf uns macht, als das gewohnte, auf die Subjektivität der Eindrücke, von denen unsere Vorstellungen ausgehen.

Der durchgehende Grundgedanke aller dieser Beweise ist, nach **SEXTUS'** richtiger Bemerkung ⁸⁾, die Relativität aller unserer

1) **Pyrrh.** I, 38, was übrigens in Betreff des zehenten Tropus nicht passt.

2) S. 129—134. Bei **DIOG.** 86 ist dieser Tropus der achte.

3) S. 145—163. Bei **DIOG.** 83 nimmt dieser Tropus die fünfte Stelle ein.

4) Bei **SEXT.** 118—123; bei **DIOG.** 85 der siebente.

5) S. 124—128. D. 84 f.

6) S. 135—140, bei **DIOG.** 87 der zehente, bei **Favorinus** der neunte.

7) S. 141—144. **DIOG.** 87. Wenn der letztere sagt, dieser sein neunter Tropus sei bei **Favorin** der achte, bei **Sextus** und **Aenesidemus** der zehente, so ist diess in Betreff des **Sextus**, wie der Augenschein zeigt, unrichtig.

8) **Pyrrh.** I, 39 (nach der Eintheilung der 10 Tropen in die oben angegebenen drei Klassen): πάλιν δὲ οἱ τρεῖς οὗτοι (sc. τρόποι) ἀνάγονται εἰς τὸ πρὸς τι· ὡς εἶναι γενικώτατον μὲν τὸν πρὸς τι, εἰδικούς δὲ τοὺς τρεῖς, ὑποβεβηκότας δὲ

Vorstellungen. Ihr Ziel und Ergebniss können natürlich, zunächst wenigstens, nur die alten skeptischen Sätze sein: dass schlechthin kein sicheres, begreifendes Wissen möglich sei, dass sich von keinem Gegenstand das eine mit mehr Recht aussagen lasse, als das andere, dass alles ebensogut falsch, wie wahr, unwahrscheinlich, wie wahrscheinlich, unwirklich, wie wirklich sei; dass man daher gar nichts behaupten, keiner Annahme zustimmen, in allen Fällen sein Urtheil nur zurückhalten dürfe, und dass auch dieser Satz selbst nicht als eine Behauptung des Skeptikers, sondern nur als Kundgebung seines inneren Zustandes aufzufassen sei ¹⁾; ebenso wollen die skeptischen Einwürfe nach Aenesidemus nur den Widerstreit und die Verwirrung aussprechen, in welche sich der Philosoph durch die Erscheinungen und durch seine eigenen Begriffe versetzt findet ²⁾; denn auf den Werth von Beweisen im strengen Sinn konnten sie allerdings im Munde derer, welche jede Möglichkeit der Beweisführung bestritten, keinen Anspruch machen ³⁾. Von diesem ihrem Verhalten sind die mancherlei Namen hergenommen, mit denen die jüngeren Skeptiker, vielleicht schon

τοὺς δέκα. Vgl. GELL. N. A. XI, 5, 7: (die Akademiker und Pyrrhoneer) *omnes omnino res, quae sensus hominum movent, τῶν πρὸς τι esse dicunt*.

1) PHOT. 169, b f. (s. o. S. 13), wo u. a.: καθόλου γὰρ οὐδὲν ὁ Πυρρώνειος ὀρίζει, ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο ὅτι οὐδὲν διορίζεται· ἀλλ' οὐκ ἔχοντες, φησὶν, ὅπως τὸ νοούμενον ἐκλαλήσωμεν, οὕτω φράζομεν. Aus Aenesidemus stammt aber, mittelbar oder unmittelbar, ausser DIOG. IX, 106 (1. Abth. 444, 2), wahrscheinlich auch GELL. XI, 5. DIOG. IX, 74: die Skeptiker haben alle Behauptungen anderer Schulen bestritten, aber selbst nichts behauptet; auch das οὐδὲν ὀρίζομεν solle keine Behauptung sein, sondern nur eine μήνυσις τῆς ἀπροπτωσίας. διὰ τῆς οὖν Οὐδὲν ὀρίζομεν φωνῆς τὸ τῆς ἀρρέψιας πάθος δηλοῦται· ὁμοίως δὲ καὶ διὰ τῆς Οὐδὲν μᾶλλον καὶ τῆς Παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται. Auch diese bezeichnen nur das ἀπροσθετεῖν (nicht zustimmen), die ἐποχή, die ἀγνοσία τῆς ἀληθείας u. s. f. καὶ αὐτῷ δὲ τούτῳ τῷ λόγῳ λόγος ἀντίκειται, ὅς καὶ αὐτὸς μετὰ τὸ ἀνελεῖν τοὺς ἄλλους ὑφ' ἑαυτοῦ περιτραπείς ἀπόλλυται, κατ' ἴσον τοῖς καθαρτικοῖς, & τὴν ὕλην προεκκρίναντα καὶ αὐτὰ ὑπεκκρίνεται καὶ ἐξαπόλλυται. (Diese Vergleichung führt auch ARISTOKL. bei EUS. pr. ev. XIV, 18, 16 als skeptisch an.)

2) DIOG. IX, 78: ἔστιν οὖν ὁ Πυρρώνειος λόγος μήνυσις τις τῶν φαινομένων ἢ τῶν ὅπως οὖν νοουμένων, καθ' ἣν πάντα πᾶσι συμβάλλεται καὶ συγκρινόμενα πολλὴν ἀνωμαλίαν καὶ ταραχὴν ἔχοντα εὐρίσχεται, καθά φησιν Αἰνεσιδημος ἐν τῇ εἰς τὰ Πυρρώνεια ὑποτυπώσει.

3) Dass sie die Unmöglichkeit des Beweises beweisen wollen, hatte ja namentlich Antiochus den Akademikern als Widerspruch vorgerückt; vgl. 1. Abth. 533, 7.

nach Pyrrho's Vorgang, sich bezeichneten ¹⁾; aus dem gleichen Grunde wollten sie ihre Philosophie nicht eine Lehre und Schule (αἵρεσις), sondern nur eine Richtung (ἀγωγή) genannt wissen ²⁾. Den praktischen Gewinn dieses Standpunkts aber und das höchste Ziel des menschlichen Strebens fand auch Aenesidemus, wie schon Pyrrho und Timon, in der unerschütterlichen Gemüthsruhe ³⁾, oder wie er auch sagte, in der Lust ⁴⁾, welche für ihn eben mit der Gemüthsruhe zusammenfiel; dabei läugnete er aber so wenig, als die früheren und späteren Skeptiker, dass man in praktischen Dingen theils dem Herkommen, theils der jeweiligen Empfindung und dem Bedürfniss folgen müsse ⁵⁾.

Dass nun von einem so unbedingten Zweifel kein gangbarer Weg zur heraklitischen Physik führte, liegt am Tage; wenn daher Aenesidemus diesen Uebergang dennoch machte, so kann es sich für uns nur um die Frage handeln, wie er selbst sich den Widerspruch verdeckte, in den er sich damit verwickelte. Darüber giebt

1) DIOG. IX, 69: οὗτοι πάντες Πυρρώνειοι μὲν ἀπὸ τοῦ διδασκάλου, ἀπορητικοὶ δὲ καὶ σκεπτικοὶ καὶ ἐτι ἐρεχτικοὶ καὶ ζητητικοὶ ἀπὸ τοῦ ὅλον δόγματος προσηγορεύοντο. Ζητητικοὶ μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ πάντοτε ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν u. s. w. DIOG. folgt hier ohne Zweifel einem der jüngeren Skeptiker, vielleicht Aenesidemus. Aehnlich GELL. XI, 5, 6, wie es scheint nach Favorinus, und SEXT. P. I, 7.

2) Ἀγωγή ist der stehende Name für die skeptische Denkweise z. B. bei DIOG. IX, 115. SEXT. P. I, 16 f. (wenn man unter der αἵρεσις die Zustimmung zu einem Dogma verstehe, habe der Skeptiker keine αἵρεσις, wohl aber, wenn man darunter τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγῶγην verstehe) und sehr oft. ARISTOKL. b. EUS. pr. ev. XIV, 18, 22. Dass schon Aenesidemus sich dieses Namens bediente, zeigt die S. 12, 1 angeführte Stelle.

3) DIOG. IX, 107: τέλος δὲ οἱ σκεπτικοὶ φασὶ τὴν ἐποχὴν, ἥ σκιάς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἱ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνείδημον· οὔτε γὰρ τὰδ' ἐλούμεθα ἢ ταῦτα φευξόμεθα, ὅσα περὶ ἡμᾶς ἐστὶ. Vgl. 1. Abth. S. 445 f.

4) ARISTOKL. a. u. O. §. 2: τοῖς μέντοι διαχειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν ἔπειτα δ' ἀταραξίαν, Αἰνείδημος δὲ ἡδονήν.

5) DIOG. a. u. O. führt fort: τὰ δ' ὅσα περὶ ἡμᾶς οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ κατ' ἀνάγκην, οὐδυνάμεθα φεύγειν, ὥς τὸ πεινῆν καὶ διψῆν καὶ ἀλγεῖν· οὐκ ἔστι γὰρ λόγῳ περιελεῖν ταῦτα, und dann wieder: ὥστε καὶ αἰρούμεθά τι κατὰ τὴν συνήθειαν καὶ φεύγομεν καὶ νόμοις χρώμεθα. ARISTOKL. §. 15: ὁπότεν μέντοι φῶσι τὸ σοφὸν δὴ τοῦτο, ὅτι θεοὶ κατακολουθοῦντα φύσει καὶ τοῖς ἔθεσι ζῆν u. s. w. Dass diese Aussagen auch auf Aenesidemus anwendbar sind, lässt sich um so weniger bezweifeln, da einerseits für Diogenes' Bericht über Pyrrho (auch nach IX, 62) Aenesidemus eine Hauptquelle gewesen zu sein scheint, andererseits die gleichen Grundsätze in seiner Schule, bei Sextus, uns begegnen werden.

nun eine schon früher ¹⁾ angeführte Stelle des Sextus Aufschluss. Alle skeptischen Erwägungen fassen sich ihm in dem Satze zusammen, dass demselben entgegengesetzte Bestimmungen zuzukommen scheinen; denn alle die Schwierigkeiten, in die wir bei der Betrachtung der Dinge gerathen, lassen sich darauf zurückführen, dass entgegengesetzte Aussagen über dieselben anscheinend gleichviel für sich haben. Dieser für uns unvermeidliche und an allem hervortretende Schein kann nach Aenesidemus nicht für eine blosser Täuschung gehalten werden, denn er entsteht nicht blos dem einen oder dem andern, sondern allen ohne Ausnahme; was aber allen erscheint, muss für wahr gelten ²⁾. Er lässt sich daher nur durch die Voraussetzung erklären, es finden sich wirklich an allem entgegengesetzte Bestimmungen; und dass dem so sei, diess hatte, wie er glaubte, kein anderer Philosoph so klar erkannt und so gut begründet, wie Heraklit. Wenn alle Dinge nur die Erscheinung eines und desselben Urwesens sind, das auf allen Punkten in unaufhörlicher Veränderung, in einem rastlosen Uebergang aus einer Form in die andere begriffen ist, so muss freilich alles, wie diess Heraklit so nachdrücklich hervorgehoben hatte ³⁾, die Gegensätze, zwischen denen es steht, in sich vereinigen, es werden an jedem Ding entgegengesetzte Eigenschaften hervortreten, über jedes sich widersprechende Aussagen ergeben. Wie daher früher durch Kratylos und Protagoras aus der heraklitischen Physik skeptische Ansichten hervorgegangen waren ⁴⁾, so machte umgekehrt Aenesidemus den Versuch, die Skepsis zum Heraklitismus zurückzubilden, indem er den Grund des widerspruchsvollen Scheins in den realen Widersprüchen des Seins suchte.

Das Urwesen selbst, das in alle Formen übergeht, den ursprünglichen Träger aller Gegensätze in der Welt, bezeichnete Aenesidemus als Luft ⁵⁾. Diese nimmt demnach bei ihm dieselbe

1) S. 12, 1.

2) SEXT. Math. VIII, 8: οἱ μὲν γὰρ περὶ τὸν Αἰνισίδημον λέγουσιν ὅτι τῶν φαινομένων διαφορὰν, καὶ φασὶ τούτων τὰ μὲν κοινῶς φαίνεσθαι, τὰ δὲ ἰδίως τινὶ, ὧν ἀληθὴ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα, ψευδῆ δὲ τὰ μὴ τοιαῦτα. ὅθεν καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρησθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην.

3) Man vgl. unsern I. Th. S. 463 ff.

4) Ebd. 498, 1. 757 ff.

5) SEXT. Math. X, 233: τό τε ὄν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστίν, ὥς φησιν ὁ Αἰνισίδημος.

Stelle ein, wie bei Heraklit das Feuer ¹⁾; eine Abweichung von der heraklitischen Lehre, zu welcher er wohl zunächst durch die Rolle veranlasst wurde, die dem Pneuma bei den Stoikern zuge-theilt ist ²⁾, für welche aber allerdings auch in jener selbst Anknüpfungspunkte gegeben waren ³⁾. Seiner Natur nach scheint er

1) LASSALLE'S Behauptung (Herakleitos II, 78 ff.), dass es nicht das Feuer selbst, sondern vielmehr der Aether sei, an dessen Stelle bei Aenesidemus die Luft trete, kann hier nicht näher geprüft werden; es wird sich dazu wohl noch an einem anderen Orte Gelegenheit finden.

2) Vgl. 1. Abth. 129. 89, 2. 108. Dieses Pneuma wurde ja von den Stoikern auch ausdrücklich *ἀήρ* genannt, und von den Luftströmungen wurden alle Eigenschaften der Dinge hergeleitet. Als Pneuma bezeichnet das Feuer schon Theophrast Fr. 3 *De igne* c. 4: καὶ γὰρ τὸ πῦρ ὅλον πνεύματος τις φύσις. Bei den Stoikern fällt das Pneuma einerseits, wiefern es Ursache des Lebens ist, mit der Lebenswärme oder dem πῦρ τεχνικὸν zusammen, andererseits wird es luft- und dunstartig vorgestellt; um so leichter konnte Aenesidemus das Urfeuer Heraklit's, indem er es dem stoischen Pneuma gleichsetzte, in Luft verwandeln.

3) Der bedeutendste derselben liegt wohl in dem Begriff des heraklitischen Urfeuers selbst, unter welchem nicht sowohl die Flamme, als das Warme überhaupt zu verstehen ist, und welches daher auch wohl durch ἀναθυμίασις erklärt wird (vgl. Bd. I, 460 und PLATO Krat. 413, C); denn dass die ἀναθυμίασις nicht die warme Ausdünstung, sondern „nur den allgemeinen Weltprocess selbst, die beständige Vermittlung des allgemeinen Werdens“, „die sich einende Bewegung der Wesenheit des Seins“ u. dgl. bezeichne (LASSALLE a. a. O. I, 147 ff.), wird niemand glauben, welcher sich die realistische Natur der heraklitischen Anschauungen klar gemacht hat, und welcher es mit den Zeugnissen der Alten etwas genauer nimmt, als Lassalle. Unter allen den Stellen, auf welche sich dieser beruft, von denen übrigens keine Heraklit angehört oder von ihm handelt, ist auch nicht eine einzige, in der man unter ἀναθυμίασις etwas anderes als die Ausdünstung verstehen könnte, und die Art, wie Lassalle sie ausdeutet, und selbst in das gerade Gegenteil ihres wirklichen Sinns umdeutet, stellt jede gesunde Exegese auf den Kopf. — Als ἀναθυμίασις erscheint nun das Feuer namentlich in der Seele (s. Bd. I, 479 f.); und wenn Heraklit allerdings auch hier nicht von der Luft gesprochen haben kann, die bei ihm überhaupt noch nicht unter den elementaren Umwandlungsformen des Urstoffs vorkommt, so liess sich doch diese ἀναθυμίασις von der späteren Voraussetzung der vier Elemente aus ebensogut unter den Begriff der Luft stellen, als unter den des Feuers (vgl. Bd. I, 471, 2. 479, 5), um so mehr, da auch Heraklit die Seele durch Einathmung aus der Luft sich nähren liess (ebd. 481, 5); und so wird ja die Seele von den Stoikern ganz allgemein nicht blos als Feuer, sondern auch als πνεῦμα, als ἀναθυμίασις, als warme Luft, als zusammengesetzt aus Luft und Feuer beschrieben (s. 1. Abth. 180, 3,

sich den Urstoff als einfache Substanz gedacht zu haben, denn er sagte, die Einheit und das Jetzt seien nichts anderes, als die Substanz, und nur aus der Vervielfältigung derselben entstehe die Zahl und die Zeit ¹⁾. Andererseits sollte aber doch dieses ein-

auch PLUT. c. not. 47, 1). Wer sich daher Heraklit von der Stoa deuten liess, der konnte auch dadurch in der Meinung bestärkt werden, dass sein Feuer etwas luftartiges sei, und SCHLEIERMACHER's Vermuthung (Herakleitos. W. W. z. Philos. II, 115 f.), dass Aenesidemus gerade von der Seelenlehre aus zu seiner Ansicht über die Luftnatur des heraklitischen Urstoffs gekommen sei, trifft ohne Zweifel wenigstens einen von den Gründen dieser Annahme. Eine weitere Veranlassung zu derselben konnte in dem Ausdruck αἰθήρ liegen, wenn Heraklit sein Urfeuer wirklich so bezeichnet hat, denn bei dem Aether, den z. B. Empedokles geradezu für das Element der Luft setzt, dachte man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch eher an Luft, als an Feuer; ebenso in dem κρηστήρ (worüber Bd. I, 470, 2), sofern dieses Wort eigentlich den Gluthwind, also eine Lufterscheinung, bedeutet (vgl. ARIST. Meteorol. III, 1. 371, a, 15 u. a. St. LASSALLE a. a. O. II, 87 f.).

1) SEXT. Matth. X, 216: σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰνεσίδημος κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος. θοὴν καὶ διὰ τῆς πρώτης εἰσαγωγῆς (vgl. S. 12, 2, Schl.) κατὰ ἕξ πραγμάτων τετάχθαι λέγων τὰς ἀπλᾶς ἑξεις, αἵτινες μέρη τοῦ λόγου τυγχάνουσι, τὴν μὲν χρόνος προστηγίαν καὶ τὴν μονὰς ἐπὶ τῆς οὐσίας τετάχθαι φησὶν, ἥτις ἐστὶ σωματική. τὰ δὲ μεγέθη τῶν χρόνων καὶ τὰ κεφάλαια τῶν ἀριθμῶν ἐπὶ πολυπλασιασμοῦ μάλιστα ἐκφέρεσθαι· τὸ μὲν γὰρ νῦν, ὃ δὴ χρόνου μήνυμά ἐστιν, εἰ δὲ τὴν μονάδα οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν οὐσίαν. τὴν δὲ ἡμέραν καὶ τὸν μῆνα καὶ τὸν ἐνιαυτὸν πολυπλασιασμὸν ὑπάρχειν τοῦ νῦν, φησὶ δὲ τοῦ χρόνου. τὰ δὲ δύο καὶ τρία καὶ δέκα καὶ ἑκατὸν πολυπλασιασμὸν εἶναι τῆς μονάδος. (Auf diese Ansicht von der Zeit kommt SEXT. §. 230 ff. noch einmal zurück; vgl. Pyrrh. III, 138: οἱ μὲν σῶμα αὐτὸν [τὸν χρόνον] ἔφασαν εἶναι, ὡς οἱ περὶ τὸν Αἰνεσίδημον· μηδὲν γὰρ αὐτὸν διαφέρειν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος.) Auch diese Stelle hat LASSALLE (Herakl. I, 358 f. II, 120. 211) gründlich missverstanden, und ganz unstatthafte Folgerungen daraus abgeleitet. Er fasst sie nämlich so auf, als ob ihre Anfangsworte zu übersetzen wären: „Aenesidem sagte, nach Heraklit sei die Zeit ein Körper“ u. s. w., als ob mithin die ganze Stelle einen Bericht Aenesidem's über Heraklit's Lehre von der Zeit enthielte, und aus diesem „trefflichen Bericht“ schliesst er, dass „der Begriff der Zeit bei Heraklit kein anderer sei, als der der realen μεταβολή“ u. s. w. Jene Worte besagen aber vielmehr: „Aenesidemus behauptete, dem Heraklit folgend, die Zeit sei ein Körper“, und was darauffolgt, ist nicht ein Bericht des Aenesidemus über Heraklit's, sondern ein Bericht des Sextus über Aenesidem's Lehre von der Zeit; zu der Voraussetzung aber, dass jene in dieser treu wiedergegeben werde, sind wir um so weniger berechtigt, da sich uns bereits gezeigt hat, dass Aenesidemus mit Heraklit's Ansichten in wichtigen Punkten, wie gleich in Betreff seines Urstoffs, theils selbst die

fache Wesen nicht blos uns als ein vielfaches erscheinen, sondern auch an sich selbst in die Vielheit auseinandergehen und entgegengesetzte Bestimmungen annehmen ¹⁾; und Aenesidemus unterschied deshalb zwischen der Art, wie die Substanz im Weltganzen, und wie sie in den einzelnen Dingen ist, wenn er mit den Stoikern sagte, das Ganze sei mit dem Theil sowohl identisch, als von ihm verschieden: identisch, weil eine und dieselbe Substanz Ganzes und Theil sei, verschieden, weil sie Ganzes in der Welt sei, Theil in den Einzelwesen ²⁾. Den Uebergang des Einen in das Viele dachte er sich ohne Zweifel durch die Bewegung vermittelt, von der er, gleichfalls mit den Stoikern ³⁾, zwei Hauptgattungen unter-

eingreifendsten Aenderungen vorgenommen, theils die von den Stoikern vorgenommenen sich angeeignet hat, und da auch in unserer Stelle selbst Ausdrücke, wie οὐσία (als ob Heraklit, der jedes beharrliche Sein läugnete, von einer οὐσία hätte sprechen können!), πρῶτον σῶμα, μονάς, τὸ νῦν u. s. w. den Sprachgebrauch und die Begriffe der aristotelischen und stoischen Philosophie mit Händen greifen lassen. Nicht einmal das kann man mit Sicherheit aus unserer Stelle abnehmen, dass Heraklit die Zeit für etwas körperliches erklärt, oder überhaupt von ihr gesprochen hat, denn wir haben durchaus keine Bürgschaft dafür, dass Sextus eine so genaue Kenntniss der heraklitischen Lehre besass, um nicht das, was er bei Aenesidem fand, ohne weiteres für heraklitisch zu halten, mochte es diess auch noch so wenig sein; sagt er doch auch (s. o. 22, 5), Aenesidem erkläre κατὰ Ἡράκλειτον das ὄν für Luft. — Ein ähnliches Missverständniss ist LASSALIE (II, 121), um diess beiläufig zu bemerken, auch bei einer zweiten Stelle begegnet, auf die er grosses Gewicht legt, SEXT. Matth. X, 232, wenn er hier in den Worten: οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον den Sinn findet: „dass nach vieler Meinung das Allererste bei Heraklit kein Körper sei“, während schon das unmittelbar folgende ausser Zweifel stellt, dass zu übersetzen war: „die, welche behaupten, dass es den von Heraklit angenommenen Urstoff nicht gebe.“

1) S. o. S. 12, 1.

2) SEXT. Matth. IX, 337: ὁ δὲ Αἰνησιδημος, κατὰ Ἡράκλειτον, καὶ ἑτερόν φησι τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταῦτόν· ἡ γὰρ οὐσία καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος, ὅλη μὲν κατὰ τὸν κόσμον, μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζώου φύσιν. Auch diese Stelle darf man aber natürlich nicht (mit LASSALIE II, 79) so verstehen, als ob Heraklit selbst in dieser Weise vom Verhältniss des Ganzen und der Theile gesprochen hätte, sondern diess ist ein Satz der stoischen Logik (vgl. 1. Abth. 88, 2, wo aber „Sen. ep. 113, 4 f.“ stehen sollte), für den erst von Aenesidemus, oder auch schon den Stoikern, Heraklit's Lehre von der Einheit des Urstoffs benützt wurde.

3) Vgl. 1. Abth. S. 165 f.

schied, die räumliche Bewegung und die qualitative Veränderung ¹⁾. Mit den Stoikern berührte er sich auch in seiner Ansicht von der Seele. Er hielt dieselbe nämlich für einen Luftstrom, welcher sich durch den ganzen Körper verbreite, und bis in die Oeffnungen der Sinnesorgane herausdringe ²⁾; um so leichter konnte er dann Heraklit's Annahme wiederholen, dass sich die Seele mittelst des Athems aus der äusseren Luft nähre ³⁾; und ebendamt mag es auch zusammenhängen, dass er, wie die Stoiker ⁴⁾, das Kind erst nach der Geburt durch den Einfluss der kälteren Luft ausser dem mütterlichen Leibe die Lebenskraft gewinnen liess ⁵⁾. Indessen steht Aenesidemus mit diesen Ansichten in seiner Schule ganz allein; die späteren Skeptiker zeigten ohne Mühe den Widerspruch auf, in den er sich durch einen solchen Rückfall in den Dogmatismus verwickelte ⁶⁾, und auf die weitere Entwicklung dieser Denkweise hatte sein Heraklitismus nicht den geringsten Einfluss, wo-

1) SEXT. Math. X, 38: οἱ δὲ πλείους, ἐν οἷς εἰσι καὶ οἱ περὶ τὸν Ἀλησιδῆμον, διττὴν τινα κατὰ τὸ ἀνωτάτω (in letzter Beziehung) κίνησιν ἀπολείπουσιν, μίαν μὲν τὴν μεταβλητικὴν, δευτέραν δὲ τὴν μεταβατικὴν. Die weitere, ganz stoische, Erläuterung dieses Unterschieds lässt sich nicht mit Sicherheit auf Aenesidemus zurückführen. Seine Bemerkungen über denselben können sich allerdings auch im Zusammenhang seiner skeptischen Erörterungen über die Bewegung (s. o. 14, 6) gefunden haben; aber die Rolle, welche ich der Bewegung bei ihm zuschreibe, war mit seinem sonstigen Heraklitismus gegeben.

2) TERTULL. De an. 9: *non ut aër sit ipsa substantia ejus [animae], etsi hoc Aenesidemo visum est et Anaximeni, puto secundum quosdam et Heraclito.* Ebd. 14. SEXT. Math. VII, 350. (Beide Stellen sind Bd. II, b, 744, 3 abgedruckt.)

3) Nur dieses wird nämlich das that-sächliche an SEXTUS' Angabe, Math. VII, 349, sein (zu der Bd. I, 481, 5 s. vgl.): οἱ μὲν ἔκτος τοῦ σώματος [τὴν ψυχὴν εἶναι εἴλεσαν], ὡς Ἀλησιδῆμος κατὰ Ἡράκλειτον.

4) Vgl. 1. Abth. 181, 4.

5) TERT. c. 25: *isti, qui praesumunt, non in utero concipi animam, ... sed effuso partu nondum vivo infanti extrinsecus imprimi [carnem] editam, et de uteri fornace fumantem et calore solutam, ut ferrum ignitum et ibidem frigidae immersum, ita aëris rigore percussam et vim animale[m] rapere et vocalem sonum reddere. Hoc Stoici cum Aenesidemo.* Diese Darstellung ist freilich, was die Stoiker betrifft, jedenfalls ungenau, denn sie liessen die Seele nicht nach der Geburt erst in das Kind kommen, sondern nur jetzt erst zur animalischen Seele sich verdichten, und so mag es sich mit Aenesidemus ähnlich verhalten, wenn wir auch das genauere bei ihm nicht angeben können.

6) Vgl. SEXT. P. I, 210 ff.

gegen seine skeptischen Erörterungen, nach Sextus zu schliessen, bei den Anhängern derselben des höchsten Ansehens genossen und die Grundlage aller späteren Ausführungen blieben.

2. Die skeptische Schule nach Aenesidemus; Sextus Empirikus.

Unter den Nachfolgern des Aenesidemus ist der erste, über dessen wissenschaftliche Thätigkeit uns etwas bekannt ist, Agrippa. Von ihm hören wir nämlich, dass er die skeptischen Tropen auf fünf zurückführte, welche mit den zehn des Aenesidemus nur theilweise zusammenfallen. Die Ordnung und der Inhalt derselben wird von Sextus ¹⁾ und Diogenes ²⁾ übereinstimmend so angegeben. Der erste führt aus, dass bei dem endlosen Widerstreit der Meinungen keine feste Ueberzeugung möglich sei; der zweite zeigt, dass jeder Beweisgrund selbst eines Beweises bedürfte, und so fort in's unendliche, dass man mithin niemals zu einer wirklich gesicherten Annahme kommen könne; der dritte behauptet die Relativität aller Vorstellungen, weil sich die Dinge je nach der Beschaffenheit des Wahrnehmenden und den Umständen, unter denen sie wahrgenommen werden, verschieden darstellen ³⁾; der vierte, eigentlich nur eine Ergänzung des zweiten, verbietet einer Untersuchung unbewiesene Voraussetzungen zu Grunde zu legen; der fünfte endlich sucht darzuthun, dass dasjenige, was einer Annahme zum Beweis dienen soll, seinerseits erst mit Hülfe dieser Annahme bewiesen werden müsste, und dass namentlich die Wahrheit des Denkens nur aus der sinnlichen Wahrnehmung, und die Wahrheit der letzteren nur aus jenem bewiesen werden könnte. Im Vergleich mit den zehn Wendungen des Aenesidemus verrathen diese fünf unverkennbar das Bestreben, die skeptische Methode auf allge-

1) Pyrrh. I, 164 ff.

2) IX, 88 f.

3) Dieser Tropus, ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, führte nach Sextus aus, dass πρὸς μὲν τὸ χρεῖνον καὶ τὰ συνθεωρούμενα τοῖον ἢ τοῖον φαίνεται τὸ ὑποκείμενον. Er fällt daher, wie Sextus selbst bemerkt, mit dem achten Aenesidem's (s. o. S. 19, 6) zusammen, welcher gleichfalls gezeigt hatte, dass alles als ein πρὸς τι erscheine, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal ὡς πρὸς τὸ χρεῖνον, sofern es eben nur diesem Subjekt, diesem Sinne u. s. w. so oder so erscheine, und sodann πρὸς τὰ συνθεωρούμενα, ὅτι πρὸς τήνδε τὴν ἐπιχειρίαν (Umgebung) καὶ τόνδε τὸν τρόπον καὶ τὴν σύνθεσιν τήνδε καὶ τὴν ποσότητα καὶ τὴν θέσιν ἕκαστον φαίνεται.

meinere Gesichtspunkte zurückzuführen und dadurch zu vereinfachen, zugleich zeigen sie sich auch darin gründlicher, als jene, dass sie nicht nur einseitig die Frage nach der Wahrheit der Wahrnehmungen und der unwissenschaftlichen Meinungen, sondern namentlich auch die nach der Sicherheit des wissenschaftlichen Beweisverfahrens in's Auge fassen.

Noch einfacher lautet die skeptische Theorie bei denen, welche nur zwei Tropen annahmen ¹⁾. Wenn nämlich etwas erkannt werden könnte, sagten sie, so müsste es entweder aus sich selbst oder aus einem andern erkannt werden. Dass aber nichts aus sich selbst zu erkennen sei, lasse sich aus dem durchgreifenden Widerstreit der Meinungen abnehmen, und dieser Widerstreit sei auch gar nicht zu schlichten, da die Wahrheit der Sinne durch denselben ebenso in Frage gestellt sei, wie die des Denkens. Eben-
damit sei aber auch die Möglichkeit einer Erkenntniss aus anderem aufgehoben, da wir doch am Ende auf ein aus sich selbst erkennbares zurückkommen müssen, wenn wir nicht entweder dem Fortgang in's unendliche oder dem Zirkelschluss anheimfallen wollen. Für eine Verbesserung kann aber diese Vereinfachung nicht angesehen werden, denn der Grund, auf den sie in letzter Beziehung alles zurückführt, der Widerstreit in den Vorstellungen der Menschen, ist gerade ebenso unwissenschaftlich, als andererseits die popularphilosophische Berufung auf die allgemeine Uebereinstimmung.

Die ganze Errungenschaft der skeptischen Schule, wie sie sich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts herausstellte, ist uns allem Anschein nach vollständig in den Schriften des Empirikers Sextus erhalten ²⁾. Der Zweck dieser Schriften ist eine

1) SEXT. Pyrrh. I, 178 f. RITTER IV, 297 denkt dabei an Menodotus und seine Nachfolger. Wir werden finden, dass auch bei Sextus Empirikus diese zwei Gründe eine grosse Rolle spielen.

2) Von den Schriften des Sextus besitzen wir noch die pyrrhonischen Hypotyposen in drei Büchern, und die zwei Werke, welche in neuerer Zeit, in elf Bücher vertheilt, unter der Bezeichnung: „gegen die Mathematiker“ zusammengefasst werden. Das älteste von diesen Werken sind die Hypotyposen; an sie schliesst sich die Schrift Math. B. VII—XI durch ihren Anfang (vgl. VII, 29) unmittelbar an: wenn jene den skeptischen Standpunkt im allgemeinen dargestellt und begründet hatten, will ihn diese an den einzelnen Fragen durchführen, wobei das frühere oft fast wörtlich wiederholt wird. Von den drei Abschnitten, in die sie zerfällt, den Erörterungen über die Logik, die

umfassende Widerlegung des Dogmatismus; diese Widerlegung soll nicht in der Art geführt werden, dass auf die einzelnen Systeme eingegangen, und jedes derselben von seinen eigenen Voraussetzungen aus bestritten würde ¹⁾; doch ist diess in der Wirklichkeit in so bedeutendem Umfang geschehen, dass Sextus hinter den Akademikern, welchen er dieses Verfahren zum Vorwurf macht, an Breite der Darstellung wohl schwerlich zurückstand. Auch die skeptische Schule hatte ja in jener Zeit ihre Lebendigkeit längst verloren, und sich ebenso gut, wie die andern, gewöhnt, statt der selbstthätigen Fortbildung der Wissenschaft auf eine möglichst vollständige Sammlung und eine übersichtliche Zusammenstellung der Schultraditionen den grössten Werth zu legen.

Unter den Gründen gegen den Dogmatismus, welche Sextus in grossen Massen, aber nicht immer in der besten Ordnung zu-

Physik und die Ethik, hat der erste auch den Titel: *περὶ φιλοσοφίας*. Das aus den sechs ersten Büchern bestehende Werk, welches sich mit der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik beschäftigt, nennt Sextus I, 1. VI, 68: *τὴν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντίρρῃσιν, τὴν πρὸς τὰ μαθήματα διαξοδόν*. Beide Werke zusammen, nur mit etwas anderer Eintheilung der Bücher, möchte man in den *τὰ δέκα τῶν σκεπτικῶν* sehen, welche Dioa. IX, 116 Sextus beilegt, um so mehr, da auch in den Handschriften unser eilftes Buch die Ueberschrift hat: *Σέξτου ἐμπειρικῶς ὑπομνημάτων* (oder: *τῶν εἰς δέκα ὑπομνημάτων*) τὸ δέκατον, wogegen diese Bezeichnung nur den fünf letzten Büchern ertheilt wird, wenn zwei Handschriften das achte Buch *τῶν κατὰ Σέξτον σκεπτικῶν τὸ δεῦτερον* nennen (m. s. hierüber FABRIC. z. B. VIII und XI Anf.). An dieselben fünf Bücher könnte man auch bei den *σκεπτικὰ ὑπομνήματα* (Math. I, 26. 29. II, 106. VI, 52) und den nach VI, 58 damit identischen *Πυρρῶνεια* oder *Πυρρῶνεια ὑπομνήματα* (I, 282. VI, 58. 61) denken, auf die sich Sextus in dem spätesten von den drei Werken bezieht; hier entsteht jedoch das Bedenken, dass sich für die Anführung VI, 52. 58 (auch mit Math. VIII, 130 ff. verglichen) keine recht passende, und für die I, 282 gar keine Parallele in Math. VII—XI zeigen will. Wenn daher nicht etwa Sextus bei diesen Citaten ein Versehen begegnet, oder andererseits aus dem Text von Math. VII—XI etwas ausgefallen ist, so müssten die *σκεπτικὰ ὑπομνήματα* doch eine eigene, von den noch erhaltenen verschiedene Schrift gewesen sein. Zwei weitere verlorene Schriften: *περὶ ψυχῆς* (Math. VI, 52. X, 284) und *ἱστορικὰ ὑπομνήματα* (Math. VII, 202. IX, 28), letztere wohl von den *ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα* Math. I, 61 nicht verschieden, lernen wir durch ihn selbst kennen; dagegen ist mit dem *ἀντιρρήτικὸς λόγος* Pyrrh. I, 21 die spätere Ausführung P. II, 3 ff. gemeint.

1) SEXT. Math. IX, 1.

sammengetragen hat, können wir solche unterscheiden, welche die formalen Bedingungen des Wissens, und solche, die den materiellen Inhalt der metaphysischen, naturphilosophischen und ethischen Lehren betreffen. Ich stelle in beiden Beziehungen das wesentlichste aus den Beweisführungen unseres Skeptikers zusammen, ohne dass ich ihm doch in alle einzelnen Wendungen zu folgen, oder neben dem philosophischen auch das Gebiet der encyclischen Wissenschaften zu berühren die Absicht hätte, denen eines von den drei noch vorhandenen Werken des Sextus gewidmet ist.

Was nun zuerst die formalen Bedingungen des Wissens betrifft, so giebt zunächst schon die vielbesprochene Frage über das Kriterium dem Skeptiker, wie sich diess nicht anders erwarten liess, zu den vielfachsten Einwendungen Anlass. Denn da das Kriterium selbst in Frage steht, so müsste man für die Erkenntniss desselben wieder ein anderes Kriterium haben, ebenso aber für dieses und so fort in's unendliche ¹⁾. Wenn ferner unter dem Kriterium dreierlei verstanden werden kann, das urtheilende Subjekt, die Thätigkeit, vermittelt welcher, und die Norm, nach welcher geurtheilt wird ²⁾, so lässt sich in keiner von diesen drei Beziehungen ein Kriterium finden. Das urtheilende Subjekt müsste der Mensch sein. Aber die Philosophen streiten sich ja darüber, was der Mensch ist, ihre Definitionen desselben geben keinen deutlichen Begriff, weder das Wesen des Leibes, noch das der Seele ist uns bekannt ³⁾; der Satz selbst, dass die Entscheidung über die Wahrheit dem Menschen zustehe, ist eine unbewiesene Annahme, es fragt sich endlich, welchem Menschen sie zusteht, ob einem einzelnen oder der Mehrheit, und wie in dem ersteren Fall jener einzelne gefunden, wie in dem andern eine übereinstimmende Aus-

1) Pyrrh. II, 18 ff. 34. 85. 92. Math. VII, 314 ff. 340 ff.

2) Sextus bezeichnet diese drei Bedeutungen durch die Ausdrücke κριτήριον ὡφ' οὗ, δι' οὗ, καὶ θ' οὗ.

3) Dass Sextus selbst sich, die Seele betreffend, dem Materialismus zuneige, geht aus den Stellen, welche RITTER IV, 317 f. anführt, durchaus nicht mit Bestimmtheit hervor, einige dieser Stellen, wie Math. VIII, 161. 206, haben mit dieser Frage gar nichts zu thun, in den übrigen (P. II, 70. 81. III, 188. M. IX, 71 f.) spricht Sextus ausdrücklich von der gegnerischen Voraussetzung aus.

sage der vielen erzielt werden soll ¹⁾. Gesetzt aber auch, die Berechtigung des Menschen zur Beurtheilung der Wahrheit wäre anerkannt: mit welchem Geistesvermögen sollte er sie beurtheilen? Die Sinne könnten es nicht sein: denn einmal wird über ihre Wahrheit selbst gestritten, wir brauchen also wieder ein weiteres Kriterium; sodann sagen die Sinne zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Personen, und die verschiedenen Sinne im Vergleich mit einander, verschiedenes über denselben Gegenstand aus; endlich kann die Behauptung, dass etwas so oder so beschaffen sei, überhaupt nicht den Sinnen zustehen, da diese immer nur von einem subjektiven Eindruck Kunde geben. Ebenso wenig kann es aber der Verstand sein, da dieser sowohl über sein eigenes Wesen als über die Beschaffenheit der Dinge durchaus nicht mit sich im reinen ist, und da man nicht einsieht, wie der Verstand im Innern des Menschen das äussere beurtheilen sollte; womit dann von selbst gegeben ist, was aber Sextus natürlich in seiner Weise auch noch durch besondere Argumente bestätigt, dass auch nicht beide zusammen das Mittel der Beurtheilung sein können ²⁾. Wenn endlich die Norm für die Unterscheidung des wahren vom falschen (den Stoikern zufolge) die Vorstellung (φαντασία) sein soll, so ist für's erste das Wesen der Vorstellung, auch nach den vermeintlichen Erklärungen der Philosophen, unbekannt; sodann hängt die Vorstellung von der Wahrnehmung ab, die Wahrnehmung aber belehrt uns nicht über das Objekt, sondern nur über den subjektiven Eindruck; da endlich unmöglich alle Vorstellungen wahr sein können, so wäre wieder ein Kriterium zur Unterscheidung der wahren Vorstellung von der falschen nöthig, ebenso für dieses wieder eines und so in's unendliche ³⁾.

Diese Untersuchungen über das Kriterium konnten im Grunde genügen, um die formale Möglichkeit des Wissens zu läugnen; aber das Streben nach logischer Vollständigkeit und nach allsei-

1) Pyrrh. II, 22—47. Math. VII, 263—342, wo namentlich der Satz, dass das Wesen des Menschen unerkennbar sei, in eingehender Kritik der verschiedenen anthropologischen Bestimmungen ausgeführt wird.

2) P. II, 48—69. M. VII, 343—369.

3) P. II, 70—84, ausführlicher M. VII, 370—445, wo namentlich die stoischen Definitionen der Vorstellung und die Lehre von der begrifflichen Vorstellung kritisirt werden.

tiger Widerlegung der Gegner ist bei Sextus und seiner Schule viel zu stark, als dass er nicht noch mancherlei weitere Beweise beibringen sollte, in denen sich freilich die Hauptgründe in verschiedenen Wendungen auf ermüdende Weise wiederholen, während zugleich die Oberflächlichkeit des philosophischen Streiters, der auch schlechte und sophistische Gründe nicht verschmäht, noch stärker hervortritt, als diess bisher schon der Fall war. Gäbe es auch ein Kriterium der Wahrheit, sagt Sextus, so würde uns diess doch nicht das mindeste nützen, wenn wir nicht behaupten können, dass es eine Wahrheit ¹⁾ gebe. Wie sollen wir aber erkennen, ob es eine Wahrheit gibt, da jeder Beweis für ihr Dasein wieder eines Beweises bedürftig wäre? (Dieser Grund fällt offenbar mit der Untersuchung über das Kriterium zusammen.) Wenn es ferner eine gäbe, so müsste sie entweder in der Erscheinung (*φαινόμενον*) gesucht werden, oder in dem verborgenen (*ἄδηλον*), oder theils in jener, theils in diesem. Aber das erste ist unmöglich, da weder alle Erscheinungen für wahr gelten können, noch ein Theil derselben: jenes nicht, denn die Erscheinungen widersprechen sich, dieses nicht, denn es fehlt an einem unterscheidenden Kennzeichen der wahren Erscheinungen; das andere ist unmöglich, weil sich ebenso die Wahrheit alles verborgenen nicht ohne Widerspruch annehmen lässt, für die Wahrheit eines Theils kein Kennzeichen zu finden ist; die Unmöglichkeit des dritten ergibt sich hieraus von selbst ²⁾. Weiter, wenn etwas wahr sein soll, so fragt sich — Sextus wiederholt hier ein Sophisma seiner Schule ³⁾ —: ist das Etwas wahr, oder falsch, oder beides, oder keines von beiden? Was man auch antworten möge, so müsste das, was von dem Etwas gilt, auch von allen Dingen gelten, denn jedes Ding ist etwas, es müsste also entweder alles wahr, oder alles falsch, oder alles wahr und falsch zugleich, oder alles weder wahr noch falsch sein. Dass keiner dieser Fälle möglich ist, war

1) Oder eigentlich: ein Wahres; Sextus nimmt hier auf die stoische Unterscheidung der *ἀληθεια* vom *ἀληθές* (s. 1. Abth. 78, 2) Rücksicht, die wir bei Seite lassen können.

2) Dasselbe, nur in abstrakterer und verwickelterer Form, wird Math. VIII, 40 ff. nach Aenesidem so ausgeführt, dass gezeigt wird, die Wahrheit könne weder ein *ἀσθεντὸν* noch ein *νοητὸν* sein; vgl. S. 14, 7.

3) Vgl. Math. VIII, 32.

leicht zu zeigen. Die Wahrheit kann endlich weder etwas anundfürsichseiendes und von anderem unabhängiges sein, noch auch etwas bloß relatives ¹⁾, denn im ersteren Fall müsste sie allen gleich erscheinen, im andern wäre sie nur Sache der subjektiven Vorstellung, nichts objektives ²⁾.

Ich unterlasse es, auf die Einwendungen näher einzugehen, welche Sextus aus Anlass der ebenbesprochenen Frage den Annahmen verschiedener Philosophen, dem platonischen Satz, dass nur die Vernunftserkenntniss Wahrheit habe, der epikureischen Behauptung, dass alle Sinnesempfindungen wahr seien, namentlich aber der stoischen Lehre von der Wahrheit und Unwahrheit, von dem Gedachten (dem λεκτόν) und von den Sätzen, mit gewohnter Ausführlichkeit entgegenhält ³⁾. Ich kann diess um so eher, da uns das wesentliche dieser Beweisführungen theils schon vorgekommen ist, theils sogleich in der Untersuchung über die Erkennbarkeit des Wahren mittelst äusserer Zeichen (περὶ σημείου) begegnen wird. Wollten wir nämlich auch annehmen, dass es eine Wahrheit gebe, so wäre es doch, wie unser Skeptiker meint, ganz unmöglich, das verborgene Wahre aus irgend einem Zeichen zu erschliessen. Das Zeichen soll uns nicht bloß an solches erinnern, was wir schon in Verbindung mit demselben wahrgenommen haben — ein Zeichen in diesem Sinn giebt auch der Skeptiker in derselben Weise zu, wie er überhaupt das thatsächliche, als solches, zugiebt —, sondern es soll uns auch über dasjenige unterrichten, was entweder vermöge seiner Natur, oder in Folge besonderer Umstände unserer unmittelbaren Beobachtung entgeht ⁴⁾. Diess

1) Die Kunstaussdrücke der Schule sind: für das Anundfürsichseiende τὸ κατὰ διαφορὰν, für das Relative τὸ πρὸς τι oder πρὸς τί πως ἔχον. Vgl. Math. VIII, 161: τῶν οὖν ὄντων, φασὶν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως, τὰ μὲν ἐστὶ κατὰ διαφορὰν, τὰ δὲ πρὸς τί πως ἔχοντα· καὶ κατὰ διαφορὰν μὲν ὅποσα κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν καὶ ἀπολύτως νοεῖται . . . πρὸς τι δὲ ἐστὶ τὰ κατὰ τὴν ὥς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα u. s. w. Es ist diess stoisch; vgl. 1. Abth. 92, 1.

2) P. II, 80—96. Math. VIII, 2—39. Ich führe absichtlich hier und sonst auch sophistische und nichtssagende Beweise an, denn gerade sie sind für diese Skepsis bezeichnend.

3) Math. VIII, 55—140.

4) P. II, 97—103. Math. VIII, 141—158 nach den Stoikern. Das Zeichen in der ersteren Bedeutung heisst σημεῖον ὑπομνηστικόν, in der andern σημεῖον ἐνδεικτικόν. Nur das letztere wird von Sextus bestritten.

lässt sich aber aus vielen Gründen nicht denken. Denn da der Begriff des Zeichens ein Verhältnissbegriff ist, und als solcher den des Bezeichneten voraussetzt, so kann das Zeichen ebensowenig vor dem bezeichneten erkannt werden, als dieses vor jenem; werden sie aber gleichzeitig erkannt, so gelangen wir nicht erst mittelst des Zeichens zur Kenntniss des bezeichneten, was doch eben der Begriff des Zeichens ist ¹⁾. Wenn ferner das Zeichen entweder durch die Sinne oder durch den Verstand aufgefasst werden müsste, so sind für's erste die Philosophen selbst nicht einig darüber, wie es sich hiemit verhält, und dieser Zwiespalt lässt sich so wenig, als irgend ein anderer, schlichten, aus dem vielgebrauchten Grunde, dass jeder Beweis selbst eines Beweises für seine Wahrheit bedürfen würde; und ebenso verhält es sich, um diess gleich hier zu bemerken, überhaupt mit der Frage nach der Existenz eines beweisenden Zeichens ²⁾; sodann verwickelt aber auch jede von jenen beiden Annahmen in unauflösliche Schwierigkeiten. Soll das Zeichen etwas sinnliches sein, so müsste dasselbe, abgesehen von dem unlösbaren Streit über die Realität des Sinnlichen, jedenfalls von allen, deren Sinne gleich beschaffen sind, gleich aufgefasst werden, während es doch Thatsache ist, dass dieselben Zeichen von verschiedenen sehr verschieden gedeutet werden ³⁾; soll es etwas unsinnliches und blos gedachtes sein, so wird bekanntlich die Existenz des Gedachten (λεκτόν) von manchen Seiten bestritten, und wer vermöchte sie zu beweisen, da jeder Beweis (wie zum Ueberdruß wiederholt wird) selbst nur durch ein Zeichen und ein gedachtes geführt werden könnte ⁴⁾; es lässt sich ferner nicht denken, wie das Gedachte ein körperliches sein sollte, oder wie es andererseits als das unkörperliche, wofür es die Stoiker ausgeben, wirken und etwas beweisen kann, es lässt sich nicht einsehen, wie wir uns von der Richtigkeit der Verbindung zwischen dem Zeichen und dem bezeichneten überzeugen

1) Math. VIII, 163—175. 272 f. (P. II, 117—120) in verschiedenen Wendungen.

2) Math. VIII, 176—182. P. II, 121 f.

3) Dieser sophistische Einwurf wird Math. VIII, 183—248 äusserst weit-schweifig, mit lästigen Abschweifungen, ausgeführt.

4) Math. VIII, 244—261, vgl. über das λεκτόν ebd. 75—78. P. II, 107—115 und die unten anzuführende Untersuchung über den Beweis.

sollten, es lässt sich endlich nicht erklären, dass auch solche aus Zeichen Schlüsse ziehen, welchen die logischen Operationen ganz fremd sind, auf die jene Schlüsse von den Stoikern zurückgeführt werden ¹⁾. Können daher auch die Dogmatiker ihrerseits für die Annahme beweisender Zeichen manches geltend machen, so lässt sich doch theils die Beweiskraft ihrer Gründe auch wieder bestreiten, theils folgt aus dem Vorhandensein entgegenstehender Gründe jedenfalls so viel, dass sich die ganze Frage zu keiner bestimmten Entscheidung bringen lässt ²⁾.

Giebt es kein beweisendes Zeichen, so versteht es sich von selbst, dass es auch keinen Beweis giebt, denn der Beweis fällt, wie Sextus sagt ³⁾, unter den allgemeinen Begriff des Zeichens. Natürlich wird uns aber die umständliche Erörterung dieser specielleren Frage darum nicht erspart: Sextus zeigt, um nur seine Hauptsätze herauszuheben, auf's breiteste, was wir schon so oft gehört haben, dass die Wahrheit des Beweisverfahrens und der Prämissen selbst erst bewiesen werden müsste, dass diess aber wieder nur durch Beweise geschehen könnte ⁴⁾; er fragt, ob der Beweis nur aus den Prämissen bestehe, oder ob der Schlusssatz mit dazu gehöre, und er findet beides undenkbar ⁵⁾; er bezweifelt die Möglichkeit eines Schlusses, denn der Schluss wäre aus Sätzen zusammengesetzt, diese Zusammensetzung sei aber unmöglich, da der erste Satz nicht mehr vorhanden sei, wenn wir den zweiten aussprechen ⁶⁾; er wiederholt, was er schon über das beweisende Zeichen gesagt hatte, dass der Beweis etwas relatives sei, dass er mithin nur zugleich mit dem zu beweisenden gedacht werden könnte, während er ihm doch als seine Begründung vorangehen soll, dass sich aber freilich die Existenz des

1) M. VIII, 262—272.

2) M. VIII, 273—298. P. II, 130—133.

3) P. II, 134. M. VIII, 277. 299.

4) M. VIII, 340—381. 411—428. P. II, 152—170. 177—184.

5) M. VIII, 385—390. P. II, 173—176: die Prämissen allein würden keinen Schluss bilden, der Schlusssatz seinerseits ist der Zweck des Beweises, er kann also nicht sein Theil sein, und ist für sich genommen etwas unbekanntes, ein solches darf aber in einem bündigen Beweis nicht vorkommen. Die Schwäche dieser Gründe liegt am Tage.

6) P. II, 144.

relativen überhaupt nicht denken lasse ¹⁾); er sucht insbesondere die Stoiker zu widerlegen, indem er behauptet, sie selbst wissen nicht bloß nicht, was der Beweis, sondern nicht einmal, was die Vorstellung sei (weil Chrysippus und Kleanthes sie verschieden definiren), jedenfalls könnten sie (wie oben beim σημείον) nicht erklären, wie der Beweis als etwas unkörperliches auf die Seele wirken könne ²⁾); er hält endlich den Gegnern den Fangschluss entgegen, dass sich die richtigen Schlüsse nicht als solche erkennen lassen, wenn man sie nicht von den falschen, und die falschen nicht, wenn man sie nicht von den richtigen zu unterscheiden wisse, dass mithin der Kenntniss der richtigen die der falschen, und der Kenntniss der falschen die der richtigen vorangehen müsste ³⁾. Der Schluss aber, welcher aus allem diesem gezogen wird, ist der, den wir bereits kennen: dass zwar auch die Dogmatiker ihrerseits manches für sich anzuführen haben, dass es insofern übereilt wäre, die Möglichkeit des Beweises positiv zu läugnen, dass wir aber noch viel weniger berechtigt seien, sie zu behaupten, dass uns daher auch hier nur die skeptische Zurückhaltung des Urtheils übrig bleibe ⁴⁾.

Das angeführte wird die Richtung, welche diese Kritik der Logik nimmt, hinreichend bezeichnen. Ich übergehe daher die Erörterungen des Sextus über andere Theile dieser Wissenschaft, über die Lehre von den Schlüssen und von der Induktion ⁵⁾, über die Begriffsbestimmung, die Eintheilung, die Gattungen und die Arten, die Söphismen, die Amphibolieen und anderes ⁶⁾, um mich

1) M. VIII, 391—395. 453—462.

2) M. VIII, 396—410.

3) M. VIII, 429—452.

4) M. VIII, 463 ff. P. II, 185 ff.

5) Nur beiläufig mag in Betreff dieser beiden angeführt werden, was auch RITTER IV, 328 als eine von Sextus bedeutenderen Bemerkungen hervorhebt, dass seiner Ansicht nach der allgemeine Satz, welcher den Obersatz des Schlusses bildet, immer nur mittelst einer vollständigen Induktion bewiesen werden könnte, welche den Schlusssatz selbst schon enthalten müsste (dass alle Menschen sterblich sind, kann ich nur behaupten, wenn ich es von allen einzelnen weiss, in diesem Fall weiss ich es aber auch von Cajus); eine solche vollständige Induktion ist aber freilich nicht möglich. Pyrrh. II, 194—204.

6) Pyrrh. II, 193—259.

seinen Erörterungen über die materiellen Theile der Philosophie zuzuwenden.

Beginnen wir mit der Metaphysik, so ist es im allgemeinen der Begriff der Ursache, im besondern sowohl der der wirkenden, als der materiellen Ursache, gegen den sich die Angriffe unseres Skeptikers vorzugsweise richten. Ist überhaupt eine Wirkung des einen auf das andere denkbar? Es ist wahr, sagt Sextus, die Erfahrung scheint dafür zu sprechen. Wir können uns die Erscheinungen und die Ordnung der Erscheinungen nicht wohl ohne eine Ursache denken, und selbst wenn wir keine annehmen wollten, würden wir geneigt sein, zu fragen, warum keine möglich sei ¹⁾. Aber andererseits können wir uns das Verhältniss von Ursache und Wirkung auch nicht denken. Die Ursache ist etwas relatives, sie ist das, was sie ist, nur in ihrer Beziehung auf diese bestimmte Wirkung; wie problematisch aber die Existenz des relativen überhaupt ist, und wie gleich schwierig es ist, sich den Grund ohne das begründete und ihn gleichzeitig mit demselben vorzustellen, ist auch schon bei der Lehre vom Beweis gezeigt worden ²⁾. Wie sollen wir uns ferner die Ursache und die Wirkung vorstellen, körperlich oder unkörperlich? Das körperliche kann nicht durch unkörperliches bewirkt werden, noch dieses durch jenes, weil beide ungleichartig sind, ebensowenig aber auch körperliches durch körperliches und unkörperliches durch unkörperliches, denn was aus den wirkenden Substanzen werden soll, muss immer schon in ihnen sein, dann ist es aber nicht erst geworden ³⁾. Aehnlich lässt sich zeigen, dass weder ein ruhendes Ursache des bewegten sein kann, noch umgekehrt, ebensowenig aber ruhendes Ursache eines ruhenden oder bewegtes eines bewegten ⁴⁾. Weiter, wenn die Ursache für sich allein wirkt, so müsste sie auf alles die gleiche Wirkung hervorbringen, wenn andererseits ihre Wirkung durch die Beschaffenheit dessen bedingt ist, auf welches gewirkt wird, so wäre das leidende ebensogut Ursache zu nennen, als das wirkende ⁵⁾.

1) M. IX, 195—206. P. III, 17—19.

2) M. IX, 207 f. 232—236. P. III, 20—23. 25—28.

3) M. IX, 218—226, nach Aenesidemus (s. o. 15, 1). Eine andere Wendung ebd. 214 ff.

4) M. IX, 227—231.

5) A. a. O. 237—245, womit §. 246—251 im wesentlichen zusammenfällt.

Aber wie soll überhaupt ein Ding auf das andere einwirken? entfernt oder gegenwärtig, allein oder mit dem andern zusammen, mittelst blosser Berührung oder mittelst allgemeiner Durchdringung? Das entfernte kann nicht wirken; das, was mit einem andern zusammenwirkt, ist ebensogut ein leidendes, als ein wirkendes, und umgekehrt; eine Wirkung durch blosser Berührung ist nicht möglich, denn was sich berührt, sind nur die unkörperlichen Oberflächen, das unkörperliche aber kann (nach dem stoischen Satz) weder wirken noch leiden; eine Durchdringung mehrerer Körper, die nicht am Ende doch wieder auf ein blosses Nebeneinander ihrer Theile, eine blosser Berührung, zurückkäme, ist undenkbar, und aus verwandten Gründen bietet auch der Begriff der Berührung selbst grosse Schwierigkeiten, ob man nun das Ganze von dem Ganzen berührt werden lasse, oder nur den Theil von dem Theile, oder den Theil von dem Ganzen, oder umgekehrt ¹⁾. Nicht minder schwierig ist der Begriff des Leidens oder des Verändertwerdens, denn leiden kann nur das, was ist, aber gerade sofern etwas ist, wird es nicht verändert, da die Veränderung eben darin besteht, dass ein Ding das wird, was es nicht ist: man kann nichtsagen, das weisse sei schwarz geworden, denn sofern es schwarz wird, ist es kein weisses mehr, aber das schwarze kann auch nicht schwarz werden ²⁾. Dasselbe ist auch im besondern an den Begriffen der Vermehrung, Verminderung und Verwandlung nachzuweisen. Etwas vermindern heisst, einen Theil vom Ganzen wegnehmen; aber wenn diess geschieht, so hat dieses Ganze aufgehört zu existiren, es ist also nicht blos vermindert, das übrigbleibende umgekehrt ist so geblieben, wie es war ³⁾. Ebenso verhält es sich andererseits mit der Vermehrung. Mit der Verminderung und Vermehrung fällt aber auch die Versetzung der Theile, und mit dieser alle und jede Veränderung. Wir können uns das Leiden so wenig vorstellen, als das Wirken ⁴⁾.

Es ist merkwürdig, dass in dieser Kritik des Causalitätsbegriffs, welche doch alle Gründe gegen denselben so emsig zu-

1) Math. IX, 252—266.

2) A. a. O. 267—276.

3) Diess ist wenigstens der Hauptgedanke der unnöthig verwickelt und spitzfindig ausgesponnenen Erörterung Math. IX, 280—320.

4) A. a. O. 321—329.

sammensucht, gerade der Punkt gar nicht berührt wird, auf den sich in der neueren Philosophie das Nachdenken vorzugsweise gerichtet hat, die Frage, wie uns jener Begriff entsteht, und wie wir dazu kommen, an die Stelle des erfahrungsmässigen Nebeneinander und Nacheinander der Erscheinungen einen ursächlichen Zusammenhang zu setzen. Wäre diese Frage von einem seiner Vorgänger erörtert worden, so würde sie Sextus nicht übergangen haben, da sie gerade dem Skeptiker die schärfsten Waffen bieten musste. Dass diess selbst in der nacharistotelischen Philosophie nicht geschah, ist bezeichnend. So sehr sich auch das philosophische Interesse der subjektiven Seite zugewendet hat, so richtet sich doch das Denken ungleich mehr auf den Inhalt der Begriffe, als auf ihre psychologische Entstehung; die Beobachtung und Analyse der geistigen Thätigkeiten, welche für die neuere Philosophie so wichtig geworden ist, hat für das gegenständliche Denken der Griechen selbst in dieser seiner letzten Entwicklungsperiode nicht die gleiche Bedeutung gewinnen können.

Bietet der Begriff der Ursache überhaupt bedeutende Schwierigkeiten, so bietet der Begriff der wirkenden Ursache, oder der Gottheit, keine geringeren. Wollen wir auch davon absehen, dass die Philosophen über die Entstehung des Götterglaubens nichts weniger als einig sind, und dass sich jeder von den aufgestellten Ansichten mancherlei Bedenken entgegenstellen¹⁾, müssen wir auch den Beweisen der Dogmatiker für das Dasein Gottes²⁾ das einräumen, dass sie scheinbar genug lauten, so treten doch diesen Beweisen andere Gründe mit nicht geringerer Ueberzeugungskraft in den Weg. Da die Vorstellungen über die Gottheit so widersprechend sind, so wissen wir nicht, was wir uns überhaupt unter derselben denken sollen³⁾, und da streng genommen überhaupt kein Beweis möglich ist, so lässt sich auch das Dasein Gottes nicht beweisen⁴⁾. Die Hauptsache ist jedoch, dass der Begriff Gottes selbst nicht ohne die vielfachsten Widersprüche zu vollziehen ist. Sextus eignet sich in dieser Beziehung jene ganze Kritik des Kar-

1) Math. IX, 14—47.

2) Ebd. 60—136 nach den Stoikern dargestellt.

3) Pyrrh. III, 2—5, vgl. Math. IX, 50—59.

4) P. III, 6—9 — die specielle Widerlegung der stoischen Beweise, die er doch M. IX, 60 ff. so ausführlich berichtet, hat sich Sextus erspart.

neades an, über welche schon früher berichtet wurde ¹⁾. Da ich hier nur wiederholen könnte, was dort beigebracht wurde, und da auch der Einwurf gegen das Walten einer Vorsehung, welchen das Uebel in der Welt an die Hand gab ²⁾, nichts weniger als neu ist ³⁾, so werde ich mich ohne längeren Aufenthalt der Untersuchung über die materielle Ursache, oder den Begriff des Körpers, zuwenden dürfen.

Dass es auch mit diesem nicht besser bestellt ist, ergibt sich, wie Sextus selbst bemerkt ⁴⁾, schon aus seinen Beweisen gegen die Begriffe des Thuns und des Leidens, denn ein Körper ist ja, nach der stoischen Definition, was des Thuns oder des Leidens fähig ist. Aber auch der mathematische Begriff des Körpers ist seiner Meinung nach durchaus unhaltbar. Ein Körper soll sein, was in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist, diese drei zusammen müssten also den Körper bilden. Aber wenn weder die Länge, noch die Breite, noch die Tiefe für sich genommen ein Körper ist, wie kann aus ihrem Zusammentreten ein Körper entstehen? ⁵⁾ Wie sollen wir uns ferner die Länge u. s. w. an sich selbst und in ihrem Verhältniss zum Körper vorstellen? Die Ausdehnung in die Länge, oder die Linie, soll dadurch entstehen, dass sich ein Punkt fortbewegt. Da jedoch der Punkt keine Ausdehnung haben soll, so könnte auch nichts ausgedehntes aus ihm entstehen, und auch die Wiederholung desselben würde höchstens eine Vielheit von einzelnen Punkten erzeugen, aber keine Linie ⁶⁾. Das gleiche gilt von der Entstehung der Fläche aus der Linie: wenn man der Linie keine Breite beilegen will, kann durch die Bewegung oder die Wiederholung derselben unmöglich eine Fläche

1) M. IX, 137—194; vgl. 1. Abth. S. 463 ff.

2) P. III, 9—12.

3) Schon Plato hat diesen Einwurf berücksichtigt, die Epikureer haben ihn mit grossem Nachdruck geltend gemacht, und die stoische Theodicee ist eifrig mit seiner Widerlegung beschäftigt. RITTER (IV, 388) legt daher diesem Punkt eine unverhältnissmässige Bedeutung bei.

4) P. III, 38. M. IX, 366.

5) M. III, 83—90. IX, 368—375. P. III, 41.

6) M. III, 22—36. IX, 376—389. Ich brauche übrigens wohl kaum zu bemerken, dass ich dem Sextus auch hier nicht in alle Wendungen seiner Dialektik folgen kann.

zu Stande kommen¹⁾; wir können uns aber freilich eine Länge ohne Breite überhaupt nicht denken, da eine solche weder in unserer Erfahrung vorkommt, noch durch irgend eine Analogie erschlossen werden kann²⁾; wozu noch kommt, dass beim Aneinanderlegen zweier Flächen aus den sie begrenzenden Linien Eine Linie, mithin auch aus den Flächen selbst Eine, und aus den von ihnen begrenzten Körpern ein einziger werden müsste, wenn die Linien keine Breite haben³⁾. Ebenso müssten beim Aneinanderlegen zweier Körper die Berührungsflächen entweder zu Einer Fläche werden, dann wären aber die Körper nicht bloß an einander gelegt, oder sie müssten mit anderen Theilen einander berühren, mit anderen die Körper, welche von ihnen begrenzt werden, dann wären es aber keine blosse Flächen, ohne Tiefe⁴⁾; es müssten ferner — der Einwurf erscheint uns lächerlich, aber Sextus trägt ihn mit sichtbarem Wohlgefallen wiederholt vor⁵⁾ — entweder die Körper selbst einander berühren, oder die Flächen, von denen die Körper begrenzt werden, oder beide; aber im ersten Fall wären die Körper ausserhalb ihrer Begrenzungsflächen, im zweiten fände keine Berührung der Körper statt, im dritten wären beide Schwierigkeiten vereinigt. Wie können aber überhaupt die Flächen, die doch keine Körper sind, berühren?⁶⁾ Dass auch die Undurchdringlichkeit der Körper undenkbar sein soll, weil sie nur durch Berührung wahrgenommen werden könnte, die Berührung aber weder als Berührung der Theile, noch als Berührung der ganzen Körper sich begreifen lasse⁷⁾; dass der Körper weder etwas wahrgenommenes, noch etwas gedachtes soll sein können, weil die Zusammenfassung der Bestimmungen, welche den Begriff des Körpers bilden, nicht Sache der Wahrnehmung sei, das gedachte andererseits nur aus einem wahrgenommenen abgeleitet werden könnte⁸⁾; dass mit der Denkbarkeit des Körperlichen auch

1) M. III, 65—76. IX, 419—429.

2) M. III, 37—59. IX, 390—413.

3) M. III, 60—64. IX, 414—418.

4) P. III, 42 f.

5) M. III, 77—80. IX, 430—436.

6) M. III, 81 f. IX, 434—436.

7) P. III, 45 f.

8) P. III, 47 f. M. IX, 437 ff.

auf die des Unkörperlichen verzichtet wird¹⁾, will ich hier nur kurz andeuten.

Neben diesen und einigen anderen metaphysischen Bestimmungen²⁾ werden auch die specielleren physikalischen Begriffe der Mischung, der Bewegung, der Ruhe, der verschiedenen Veränderungen, des Werdens und Vergehens, des Raumes und der Zeit von Sextus ausführlich untersucht³⁾. Ich werde diese Erörterungen hier übergehen dürfen, da nicht blos das Ergebniss bei allen ein und dasselbe ist, die Unvollziehbarkeit der Begriffe, um die es sich handelt, sondern auch das Verfahren des Skeptikers, welches wir bisher schon hinreichend kennen gelernt haben, bei allen gleichmässig wiederkehrt. Dagegen sind seine Einwürfe gegen die ethischen Bestimmungen der dogmatischen Systeme noch kurz zu berühren.

Auch hier muss Sextus natürlich seinem skeptischen Standpunkt getreu bleiben, doch zeigt er auf diesem Gebiet im ganzen weniger Schärfe, als auf dem der theoretischen Philosophie. Den Hauptangriffspunkt bilden für ihn, wie sich erwarten liess, die Bestimmungen über das Gute und die Glückseligkeit. Diese Bestimmungen scheinen ihm, auch abgesehen von einigen formalen Ausstellungen, mit welchen die Gegner mehr geneckt, als widerlegt werden⁴⁾, schon desshalb höchst unsicher, weil sie bei den verschiedenen Philosophen so verschieden lauten. Wenn nicht blos die Masse der Menschen, sondern selbst die weiseren über diese Dinge die widersprechendsten Ansichten haben, so können Gut und Uebel keine natürlichen Begriffe sein, es kann mithin nichts von Natur gut oder schlecht sein⁵⁾. Wenn ferner das Gute als der Gegenstand unseres Strebens bezeichnet wird, so entsteht die Frage, ob es unser Streben als solches, oder das von uns erstrebte ist, worin wir das Gute zu suchen haben. Jenes ist nicht anzunehmen, denn das Streben hat ein Ziel ausser sich, in dem erstreben; dieses nicht, denn äussere Gegenstände erstreben wir nur

1) P. III, 49 ff.

2) Z. B. das Ganze und die Theile P. II, 216 ff. M. IX, 331 ff., die Zahl P. III, 151 ff. M. IV. X, 248 ff.

3) P. III, 56—150. Math. X.

4) M. XI, 7 ff. 31 ff.

5) P. III, 179—182. M. XI, 42 ff. hoc. §. 74—78.

wegen des Einflusses, den sie auf den Zustand unserer Seele ausüben, was aber diesen betrifft, so wissen wir theils nicht, was die Seele ist, theils müsste das Gute hiernach auf der Vorstellung beruhen, aber gerade die Vorstellungen der Menschen vom Guten sind durchaus verschieden ¹⁾. Das gleiche gilt natürlich auch von dem Uebel ²⁾. Wir können daher durchaus nicht behaupten, dass etwas von Natur ein Gut oder ein Uebel sei. Könnten wir es aber auch, so würde doch dieses Wissen unsere Glückseligkeit nicht begründen, sondern zerstören; denn was wir für ein Gut halten, darnach müssen wir streben, was wir für ein Uebel ansehen, das müssen wir fliehen und fürchten, die Annahme von Gütern und Uebeln versetzt uns daher in den Zustand einer beständigen Unruhe und eines unbefriedigten Strebens, aus dem wir nur durch die Zurückhaltung jeder Entscheidung über diese Dinge befreit werden ³⁾. Dass hiemit alle praktische Philosophie, alle kunstmässige Anleitung zum glücklichen Leben (τέχνη περὶ βίου) verworfen wird ⁴⁾, versteht sich, und wenn Sextus dieses Urtheil auf die Wissenschaft überhaupt ausdehnt, und ganz im allgemeinen zu beweisen sucht, es könne nichts gelehrt werden ⁵⁾, so ist auch dieses nach seinen Prämissen ganz in der Ordnung.

Wir sind über die ältere Skepsis zu unvollständig unterrichtet, als dass wir im einzelnen sicher beurtheilen könnten, wie viel von den Einwürfen des Sextus gegen die dogmatischen Philosophen der Schule des Aenesidemus eigenthümlich angehört, wie viel sie dagegen von ihren Vorgängern, namentlich von Karneades und seinen Schülern, entlehnt hat. Dass sich ihre Thätigkeit nicht auf blosse Wiederholung der akademischen Beweisführungen beschränkte, ist anzunehmen, und dass auch zu der Lehre des Aenesidemus während der zweihundert Jahre, die zwischen ihm und Sextus in der Mitte liegen, in dem fortwährenden Streit mit den Dogmatikern manches neue hinzukam, lässt sich gleichfalls nicht bezweifeln. Schon die Geschichte der skeptischen Tropen würde dieses beweisen. Aber die wesentliche Richtung

1) P. III, 183—187. M. XI, 79—89.

2) M. XI, 90 ff.

3) M. XI, 110 ff. P. I, 27.

4) P. III, 188—279. M. XI, 168—256.

5) P. III, 253—279. M. I, 9—19. XI, 216 ff.

ihrer Kritik war nicht blos den späteren durch Aenesidemus, sondern auch diesem durch die Akademiker an die Hand gegeben und auch von den einzelnen Beweisen stammt vielleicht die Mehrzahl aus derselben Quelle, wenn sie auch von unsern Skeptikern formell verarbeitet, und bald specieller ausgeführt, bald der bestimmten Beziehung gegen einzelne Gegner entkleidet, und unter allgemeineren Gesichtspunkte gestellt worden sein mögen¹⁾. Wir haben von Sextus selbst gehört, dass er in wichtigen Abschnitten seines Werkes, wie namentlich in seiner Kritik des Götterglaubens dem Karneades folgt; wir erfahren durch denselben²⁾, dass die Akademiker seit Klitomachus die dogmatischen Theorien in grosser Ausführlichkeit widerlegt haben; es hat alle Wahrscheinlichkeit, dass sie hierbei die Gründe, welche wir bei Sextus, offenbar mehr einem gelehrten Sammler, als einem selbständigen Denker vorfinden, grossentheils schon gebraucht haben. Das eigenthümlichste in den Beweisen der späteren Skeptiker mögen die formallogischen Einwendungen gegen die Möglichkeit des Wissens sein, welche zuerst in den fünf Tropen des Agrippa hervortreten. Am schwächsten erscheint ihre Kritik der Ethik, für die ihnen doch Karneades so tüchtig vorgearbeitet hatte; gerade seine sonstigen Hauptgegner, die Stoiker, berücksichtigt Sextus hier gar nicht besonders. Der Grund davon liegt wohl darin, dass die skeptische Schule so wenig, als eine andere in jener Zeit, von rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgieng, und dass sie in ihrer praktischen Richtung den Stoikern zu nahe verwandt war, um durch eine rücksichtslose Bezweiflung der ethischen Grundsätze überhaupt und der stoischen Ethik im besondern sich selbst den Boden zu zerstören, auf welchen sie sich aus der Unruhe ihrer theoretischen Zweifel zurückzog.

Das allgemeine Ergebniss aller skeptischen Untersuchungen liegt in dem Satze, dass sich jeder Behauptung eine andere, und jedem Grund gleich starke Gründe entgegensetzen lassen, in den Worten *ισοσθένεια τῶν λόγων*. Der Skeptiker wird daher nie etwas dogmatisch behaupten, d. h. er wird nie die Ueberzeugung aussprechen, dass sich eine Sache so oder so verhalte; er wird auch nichts po-

1) Man vgl. in dieser Beziehung SEXT. Math. IX, 1.

2) A. a. O.

er läugnen, er wird nicht einmal das bestimmt behaupten, dass Dinge unerkennbar sind, sondern er wird alles dahingestellt lassen, über alle Fragen sein Urtheil zurückhalten¹⁾. Oder dasselbe auch ausgedrückt wird: das, worauf alle skeptischen Weise zurückkommen, ist die Relativität aller unserer Vorstellungen²⁾, wir können nie wissen, wie die Dinge an sich beschaffen sind, sondern immer nur, wie sie uns erscheinen, das Kriterium des Skeptikers ist die Erscheinung³⁾. Auch seine eigenen Beweisführungen können insofern nicht auf Wahrheit und Allgemeingültigkeit Anspruch machen; er behauptet nicht, sondern er will nur berichten, wie sich ihm eine Sache in dem vorliegenden Momente darstellt, und auch wenn er seine Zweifel in der Form allgemeiner Behauptungen ausspricht, haben wir sie selbst in die Unsicherheit des Wissens mit einzuschliessen; wenn er sagt, ich will nichts entscheiden, so müssen wir hinzudenken: auch dieses selbst nicht, dass ich nichts entscheide⁴⁾. In der Wirklichkeit liess sich freilich dieser Standpunkt, der auch die skeptischen Annahmen und Beweise unmöglich gemacht haben würde, nicht durchaus festhalten, und eben bei Sextus tritt diess so unverhüllt hervor, dass er wohl auch geradezu sagt, wenn man sage, es gebe keinen Beweis, so nehme man dabei natürlich den Beweis dieses Satzes selbst aus⁵⁾. Auch sonst lauten seine Ausdrücke nicht selten ungleich bestimmter, als seine Grundsätze eigentlich zulassen⁶⁾. Nur wird durch diese mehr oder weniger unvermeidlichen Inkonssequenzen der skeptische Standpunkt selbst nicht aufgehoben.

1) Pyrrh. I, 3. 8. 10. 12. 26. 187 ff. u. o. vgl. P. II, 130. M. VIII, 159 u. a. St.

2) Vgl. 8. 19, 8.

3) P. I, 221, vgl. II, 10. M. VII, 29.

4) P. I, 4. 13 f. 187 ff. 193. 199 f. 206. II, 103. 188. M. VIII, 473. 480 u. o. Vgl. 8. 20, 1.

5) M. VIII, 479. M. XI, 208 gehört nicht hieher.

6) Z. B. M. XI, 140: τὸ δὲ γε διδάσκειν τὸ τοιοῦτον ἴδιον τῆς σχέσεως; M. VIII, 161: τῶν οὖν ὄντων, φαίνονται ἀπὸ τῆς σχέσεως, τὰ μὲν ἐστὶ κατὰ διαφορὰν, τὰ δὲ πρὸς τὴν πῶς ἔχοντα. Nach den skeptischen Grundsätzen über die Eintheilung wäre weder diese noch eine andere von den zahllosen Unterscheidungen möglich, die Sextus seinen Beweisen zu Grunde zu legen gewohnt ist. Math. VIII, 58: wir können uns nichts denken, wovon uns die Wahrnehmung fehlt. Woher weiss das der Skeptiker?

So wenig aber diese Skeptiker ein Wissen irgend einer Art zugeben, und so bestimmt sie in dieser Beziehung an der skeptischen ἐποχή festhalten, so stimmen sie doch mit ihren Vorgängern darin ganz überein, dass das praktische Handeln und das für's Handeln nöthige Maass der Ueberzeugung auch ohne ein wirkliches Wissen möglich sei. Auch der Skeptiker giebt zu, dass ihm etwas so oder anders erscheine, dass er sich so oder so afficirt finde, wie denn dieses eine Thatsache ist, welche gar nicht von unserer Reflexion abhängt, auch er handelt, je nachdem ihm die Dinge erscheinen; nur als Beweis für das Sein und die Beschaffenheit der Dinge will er die Erscheinung nicht gelten lassen ¹⁾. Ja auch das hält Sextus für möglich, durch fortgesetzte Beobachtung der Erscheinungen gewisse Regeln für's praktische Verhalten zu gewinnen. Denn soll auch der Schluss von der Erscheinung auf das Wesen nicht zulässig sein, so geht es doch, wie er meint, recht wohl an; die erfahrungsmässige Verknüpfung oder Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen zu beobachten, es muss mithin auch möglich sein, aus dem Dasein der einen das Dasein oder das Eintreten der andern zu vermuthen, es giebt, wie Sextus diess ausdrückt, zwar kein beweisendes oder offenbarendes, wohl aber ein erinnerndes Zeichen ²⁾. Es muss mithin auch möglich sein, durch fortgesetzte Beobachtung den gewöhnlichen Gang der Dinge kennen zu lernen, und sich in Beziehung auf die Erscheinungen gewisse allgemeine Lehrsätze zu bilden ³⁾. Demgemäss wollten denn auch diese Skeptiker die praktisch nützlichen Künste überhaupt so wenig, als ihre eigene Kunst, die Heilkunde, in Frage stellen; nur den dogmatischen Theorien als solchen, dem Wissen, das über die Erscheinung hinausgreifen will, gelten ihre Angriffe, und nur wenn sie über das Gebiet des unmittelbar nützlichen hinausgehend in wissenschaftliche Spitzfindigkeiten sich verlieren, werden auch die praktischen Künste von ihnen verworfen ⁴⁾. Keine geringere Beachtung scheint ihnen aber auch die Gewohnheit und

1) P. I, 18. 23. 237 f. M. VII, 29.

2) M. VIII, 151 ff. 288 f. P. II, 99 ff. s. o. 33, 4.

3) M. VIII, 291 vgl. V, 103 f.

4) Man vgl. P. I, 237. II, 246. M. I, 50 f. 54. 172. II, 59. P. III, 151 M. V, 1 ff. und dazu RITTER IV, 310 f.

as Herkommen zu verdienen, welches in solchen Fällen, über die ein kunstmässiges Urtheil möglich sei, die Stelle der Kunst vertreten soll¹⁾; wollen sie doch sogar den Götterglauben und die ergebrachte Götterverehrung um der Gewohnheit willen sich gefallen lassen²⁾. Noch weniger können sie bestreiten, dass die natürlichen Triebe gewisse Thätigkeiten von uns fordern, und so erheben sich ihnen im ganzen vier Normen für unser Handeln: die unmittelbare Wahrnehmung und Reflexion, das natürliche Bedürfniss, das Gesetz und Herkommen, die Kunst und Erfahrung³⁾. Sextus kommt so für's praktische Leben auf denselben Empirismus der Wahrnehmung und des gesunden Menschenverstandes zurück, welcher bei den dogmatischen Philosophen seiner Zeit herrschend war; dass alle unsere Begriffe aus der Wahrnehmung entspringen, sagt er ausdrücklich, und zwar mit grösserer Bestimmtheit, als dem Skeptiker eigentlich erlaubt ist⁴⁾.

Nur als eine praktische Kunst wollen die Skeptiker auch ihre Philosophie betrachtet wissen. Der Zweck der Skepsis ist jene pyrrhonische Ataraxie, zu welcher der Mensch gelangt, wenn er sich von der Unmöglichkeit des Wissens überzeugt hat. So lange wir irgend etwas für ein Gut oder für ein Uebel halten, werden wir von der Unruhe des Erstrebens und Fliehens, von der Angst vor Verlust und der Sehnsucht nach Besitz nicht frei werden; so lange wir im Suchen der Wahrheit begriffen sind, können wir nicht zur Ruhe kommen; nur dem wird diese zu Theil werden, der auf jede Meinung verzichtet hat⁵⁾. Diese Einsicht erwuchs den Menschen zunächst aus der Erfahrung. Ueber die Ungleichheit

1) M. I, 188.

2) P. III, 2: τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως (die stehende Cautel des Sextus) φαμέν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αὐτοὺς φαμέν. Aehnlich M. IX, 49.

3) P. I, 237: ὁ βίος ὁ κοινός, ᾧ καὶ ὁ σκεπτικός χρῆται, τετραμερὴς ἐστίν, τὸ μὲν τι ἔχων ἐν ὑφηγήσει φύσεως [καθ' ἣν φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοὶ εἰσμεν, wie der Ausdruck P. I, 24 erklärt wird], τὸ δ' ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δ' ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν, τὸ δ' ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν. Etwas ausführlicher P. I, 28 f. mit der Einleitung: τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι. Vgl. §. 17. Diog. IX, 108.

4) M. VIII, 58.

5) P. I, 12. 25—29, vgl. M. XI, 110 ff. (s. o. 48, 8).

der Erscheinungen betroffen suchten sie das wahre vom falschen zu unterscheiden; zuletzt ihrer Unfähigkeit inne geworden, verzichteten sie auf die weitere Untersuchung; da gieng es ihnen aber wie dem Maler, dem es nicht gelang, den Schaum eines Pferdes darzustellen, bis er am Ende ermüdet den Schwamm auf sein Bild warf und ihn dadurch hervorbrachte: als sie den Besitz der Wahrheit aufgegeben hatten, machten sie die Erfahrung, dass ihnen die Gemüthsruhe als eine natürliche Folge der skeptischen Stimmung von selber zufiel. Nachdem man aber einmal diese Erfahrung gemacht hat, so wird nun die Ataraxie auch ausdrücklich vermittelt der Skepsis angestrebt: die Ursache des Zweifels ist der Wunsch nach Gemüthsruhe, und die Skepsis selbst, welche ebendesshalb besser eine Richtung, als eine Lehre genannt wird ¹⁾, ist nichts anderes als die Kunst, zunächst zur Zurückhaltung des Urtheils, weiter zur Ataraxie zu gelangen ²⁾. Ganz frei von Störungen kann der Mensch freilich nie sein, aber doch wird er selbst das unvermeidliche weit leichter ertragen, wenn ihn neben seinem thatsächlichen Zustand nicht auch noch die Meinung beunruhigt, dass dieser Zustand ein Uebel sei. Auch in solchen Fällen wird daher der Skeptiker wenigstens vor heftiger Gemüthsbewegung geschützt sein: die Frucht seiner Philosophie ist für das, was nur Sache der Einbildung ist, die Ataraxie, für das unvermeidliche die Metriopathie ³⁾. Eine weitere Ausführung dieses Grundsatzes zu einem System besonderer Vorschriften war seiner Natur nach nicht zu erwarten ⁴⁾.

Dass sich die späteren Skeptiker in ihren ethischen Ansichten, wie in ihrer ganzen Lehre, an die pyrrhonische Schule anschlossen, wird von ihnen selbst bereitwillig zugestanden; aber auch von den Neuakademikern unterscheiden sie sich nur durch ihr ethisches Princip, die übrigen Unterschiede dagegen, welche man hervorgesucht hat, sind bei näherer Betrachtung entweder ganz uner-

1) Vgl. S. 21, 2.

2) P. I, 8. 12. 25 ff.

3) P. I, 29 f. Für Ataraxie wurde auch wohl Apathie oder *ἀπάθεια* gesetzt Diod. IX, 108.

4) Auf welche Gründe hin RITTER IV, 312 behauptet, die Ansicht des Sextus vom sittlichen Leben sei sehr niedrig gehalten, weiss ich nicht; er selbst hat sich darüber nicht ausgesprochen.

ch, oder gar nicht wirklich vorhanden. Sextus giebt sich Mühe, die Differenz beider Schulen zu einem grundsätzlichen Einsatz zu erweitern. Die Akademiker, sagt er mit Aeneside-
behaupten die Unmöglichkeit des Wissens, die Skeptiker
n nur seine Möglichkeit dahin gestellt sein, jene geben vor,
wissen, dass sie nichts wissen, diese bekennen, dass sie auch
t einmal diess wissen ¹⁾. Wir haben jedoch schon früher ²⁾
gesehen, dass diess, die Akademiker betreffend, positiv unrichtig
ist. Ein andermal polemisiert Sextus gegen die akademische Lehre
von der Wahrscheinlichkeit ³⁾. Aber was anders, als das Wahr-
scheinliche, ist jenes *φαινόμενον*, dem er in allen praktischen Fällen
zu folgen rath, und welche andere Ueberzeugung, als die durch
Wahrscheinlichkeit, nimmt er selbst für seine wissenschaftlichen
Beweise in Anspruch, wenn er sagt ⁴⁾, diese Beweise wollen nicht
unumstösslich sein, sondern nur wahrscheinlich? Nach dieser
Seite hin lässt sich daher durchaus kein bestimmter Unterschied
der beiden Schulen feststellen, und je wahrscheinlicher es uns nun
schon früher geworden ist, dass die Skeptiker auch das einzelne
ihrer Beweise grossentheils von den Akademikern entlehnt haben,
um so deutlicher erhellt auch, dass sie es an wissenschaftlicher
Selbständigkeit ihren philosophischen Zeitgenossen nicht wesent-
lich zuvorthaten. Das wissenschaftliche Leben des griechischen
Volks war ermattet, wir treffen überall nur Epigonen, und erst
im Neuplatonismus raffte sich der griechische Geist noch einmal zu
einer letzten bedeutenden Anstrengung zusammen.

In ihrer äusseren Ausbreitung war die Schule des Aeneside-
mus allem Anscheine nach beschränkt. SENECA, der doch jeden-
falls jünger war, als ihr Stifter, kennt sie noch nicht ⁵⁾, und auch
von den übrigen gleichzeitigen Schriftstellern wird sie so selten
erwähnt, dass uns ohne das Excerpt bei Photius, die Schriften des
Sextus und die Mittheilungen des Galen und Diogenes kaum eine
Spur von ihrem Dasein übrig wäre. Dass ihre Ansichten aber
doch auch ausserhalb ihres engeren Kreises Anklang fanden, zeigt

1) P. I, 3. 226. 233.

2) I. Abth. 451. 468.

3) M. VII, 435 ff.

4) M. VIII, 473.

5) Nat. qu. VII, 32, 2: *quis est qui tradat praecepta Pyrrhonis?*

das Beispiel des Favorinus ¹⁾; denn war dieser Mann auch mehr Grammatiker und Alterthumsforscher, überhaupt mehr Gelehrter und Rhetor, als Philosoph ²⁾, so hat er sich doch hinreichend mit

1) Favorinus (über den FABRIC. Bibl. gr. III, 173 f. BÄHR in Pauly's Realencyklop. III, 440. MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 577) lebte unter Trajan und Hadrian; seine Geburt jedoch fällt jedenfalls früher, als Trajan, und auch das γεγονώς ἐπὶ Τραϊανοῦ bei SUID. u. d. W. ist wahrscheinlich nicht auf sie zu beziehen. Dagegen scheint er Hadrian nicht oder nur um wenig überlebt zu haben; SUID. sagt: παρατείνας μέχρι τῶν Ἀδριανοῦ χρόνων, und LUCIAN Eunuch. 7 nennt ihn ὀλίγον πρὸ ἡμῶν εὐδοκμήσας. Sein Geburtsort war Arelate in Gallien (PHILOSTR. v. soph. I, 8, 1. GELL. N. A. II, 22, 20 u. A.); dass er als Eunuche oder Hermaphrodit geboren sei, wird von PHILOSTR. a. a. O., nach seiner eigenen Aussage, LUCIAN a. a. O. und Demon. 12 f., SUID. bezeugt. Zum Lehrer hatte er den Dio Chrysostomus (PHILOSTR. I, 8, 3. 7); ob auch Epiktet, geht aus GELL. N. A. XVII, 19, 1. 5. GALEN De opt. doctr. 1. libr. propr. 2 (Bd. I, 41. XIX, 44) nicht hervor; nach dem letzteren hatte er vielmehr den Epiktet, wie es scheint noch bei dessen Lebzeiten, vom akademischen Standpunkt aus angegriffen. Später lebte er in Athen, wo er mit Demonax zusammentraf (LUC. Demon. 12 f.), und mit Herodes Attikus eine enge Freundschaft schloss (PHILOSTR. I, 8, 4); nachher, wie es scheint, in Rom (PHILOSTR. I, 8, 3 f. 7), wo Gellius sein begeisterter Verehrer war (GELL. II, 26. III, 19. IV, 1. XIII, 25, 2. XIV, 2, 11. XV, 3, 1. XVII, 10, 1. XVIII, 1, 1. 16. XVIII, 7. XX, 1, 2 u. 3.). Auch mit Plutarch war er befreundet: dieser lässt ihn qu. conviv. VIII, 10 auftreten, widmet ihm die Schrift De primo frigido, und soll, dem angeblichen LAMPRIAS (π. τῆς ἀναγραφῆς τῶν Πλουτάρχου βιβλίων Nr. 129, Fabr. Bibl. V, 164) zufolge, einen Brief (nach einer Lesart den über die Freundschaft, von dem Stobäus im Florilegium Bruchstücke giebt) an ihn gerichtet haben; er seinerseits betitelte seine Schrift über die Gemüthsstimmung des Akademikers: Πλούταρχος (GALEN De opt. doctr. 1). Von seinen Zeitgenossen hoch gefeiert (PHILOSTR. I, 8, 3. 5. 7. GELL. XVI, 3, 1. XIV, 1, 32), stand er namentlich bei Hadrian in Gunst, und die kaiserliche Ungnade, von der Philostratus I, 8, 1—3 berichtet, scheint nach seiner eigenen Angabe nicht sehr ernstlich gemeint gewesen zu sein. Ueber seinen leidenschaftlichen Streit mit dem Rhetor Polemo s. m. PHILOSTR. I, 8, 5.

2) Sowohl Favorin's, nach SUIDAS sehr zahlreiche, Schriften, so weit wir davon wissen (ihr Verzeichniss bei FABRIC. a. a. O.), als auch die sonstigen Nachrichten, lassen in ihm ganz überwiegend einen Rhetor und Polyhistor erkennen; SUID. nennt ihn ἀνὴρ πολυμαθὴς κατὰ πᾶσαν παιδείαν, φιλοσοφίας μιστὸς, ῥητορικῇ δὲ μᾶλλον ἐπιθέμιμος. Als Schulredner im Geschmack jener Zeit zeigt er sich namentlich durch jene Lobreden auf schlechte und verächtliche Gegenstände, wie sie seit der Zeit der Sophisten im Schwange waren (vgl. Bd. I, 786, 2), auf Thersites und auf das Wechselfieber (GELL. XVII, 12, 2), und ἐπὶ τῶν λήρων (PHILOSTR. I, 8, 6); auch die Reden ὑπὲρ τῶν μονο-

Philosophie beschäftigt, um nicht blos den stehenden Beinamen des Philosophen zu führen ¹⁾, sondern auch eine Erwähnung in der Geschichte der Philosophie zu verdienen. Und da ist denn allerdings, neben den Sittensprüchen und den rednerischen Ausführungen über moralische Gemeinplätze, die von ihm überliefert sind ²⁾, und neben einigen naturwissenschaftlichen Erörterungen und Annahmen, die an peripatetisches oder stoisches erinnern ³⁾,

μάχων und ὑπὲρ τῶν βαλανείων (ebd.) gehören hieher. Von seinen gelehrten Arbeiten sind zu erwähnen: die παντοδαπή ἱστορία und die ἀπομνημονεύματα (letztere sind uns nur aus Diogenes Laërtius bekannt, ob sie sich aber auf Geschichte der Philosophie beschränkten, wissen wir nicht; die Bruchstücke beider Schriften hat MÜLLER n. u. O. gesammelt; in Betreff der παντοδαπή ἱστορία jedoch folgert derselbe aus Phot. Cod. 161 S. 103, b, 1 mit Unrecht, dass sie in alphabetischer Ordnung abgefasst gewesen sei, da hier vielmehr nur von einer alphabetischen Bezeichnung der Bücher die Rede ist, deren es κατὰ στοιχείον gezählt A—Ω, also 24 waren); ferner die ἐπιτομή (STEPH. BYZ. 'Ροπής), wenn sie nicht ein blosser Auszug aus der παντοδαπή ἱστορία war; eine Schrift περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας (SUID.); die Κυρηναϊκὰ (STEPH. Ἀλεξάνδρεια), wenn sie eine eigene Schrift waren. Auch was GELLIUS von ihm aufgezeichnet hat (s. d. Index), ist grösstentheils grammatisch, antiquarisch und rhetorisch. Vgl. XX, 1, 20, auch PLOT. qu. rom. 28, S. 271.

1) So bei PHILOSTRATUS und ganz regelmässig bei GELLIUS. Auch er selbst wollte aber, wie sein Lehrer Dio, in erster Linie für einen Philosophen gelten. Scire, sagt er bei GELL. IV, 1, 14 zu einem Grammatiker, *quid „penus“ sit, non ex nostra magis est philosophia, quam ex grammatica tua*, und nachdem er denn doch seine Gelehrsamkeit darüber gezeigt hat, fügt er bei: *haec ego, cum philosophiae me dedissem, non insuper tamen habui discere*.

2) Die meisten derselben finden sich bei STONÄUS im Florilegium, die übrigen bei GELLIUS. SUIDAS nennt unter seinen Schriften γνωμονολογικά. Zu diesen populär moralischen Schriften, welche an der Grenze der Philosophie stehen, gehörte wohl auch die von demselben angeführte Abhandlung περὶ Σωκράτους καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἐρωτικῆς τέχνης (gegen dieselbe schrieb GALEN, wie er selbst De libr. propr. 13. Bd. XIX, 45 sagt), ob auch die περὶ Πλάτωνος und περὶ τῆς ζωῆς τῶν φιλοσόφων (SUID.), lässt sich nicht ausmachen.

3) So theilt GELL. II, 22 von ihm eine Erörterung über die Namen der Winde, II, 26 eine solche über die Farben mit, welche an Aristoteles und Posidonius erinnert. Bei demselben XII, 1, 18 finden wir in einer Deklamation gegen den Gebrauch von Ammen die Aeusserung: *patiemurne igitur, infantem hunc nostrum pernicioso contagio infici, spiritum ducere in animum atque in corpus suum ex corpore et animo deterrimo?* Daher komme es, dass die Kinder so oft den Eltern an Leib und Seele unähnlich werden. Wie sich hierin der Einfluss der materialistischen stoischen Psychologie und ihrer Lehre vom Pneuma nicht verkennen lässt, so weist das erstangeführte auf peripatetische

der hervortretendste und beachtenswertheste Zug sein Skepticismus. Er selbst scheint sich zur akademischen Schule gerechnet zu haben ¹⁾; zugleich wollte er aber, wie schon der Titel seines philosophischen Hauptwerks zeigt ²⁾, auch für einen pyrrhonischen Philosophen gelten, und wenn er mit den Skeptikern seiner Zeit in der Annahme übereinstimmte, dass die Akademiker im Unterschied von den Pyrrhoneern ihr Nichtwissen zu wissen glauben ³⁾, so hätte er sich eher zu den letzteren, mithin zu der Schule des Aenesidemus, zählen müssen. Indessen hat dieser Unterschied ja

oder stoisch-peripatetische Quellen, und so mag es hauptsächlich dieses naturwissenschaftliche, überhaupt das gelehrte Interesse sein, was den Favorinus zu Aristoteles hinzog. Wir sind daher nicht genöthigt, es auf einen anderen Favorinus, als den unsrigen, zu beziehen, wenn PLUT. qu. conv. VIII, 10, 2. S. 734 sagt: ὁ δὲ Φαβωρίνος αὐτὸς τὰ μὲν ἄλλα δαιμονιώτατος Ἀριστοτέλους ἑραστής ἐστι καὶ τῷ Περιπάτῳ νέμει μερίδα τοῦ πιθανοῦ πλείστην. Schon diese Beschränkung auf das πιθανὸν lässt uns vielmehr den Akademiker erkennen, und an sich ist es nicht wahrscheinlich, dass Plutarch neben dem berühmten Favorinus einen zweiten ohne jede nähere Bezeichnung eingeführt hätte.

1) GELL. XX, 1, 9. 20 sagt Favorinus zu Cæcilius: *scis enim, solitum esse me pro disciplina sectae, quam colo, inquirere potius, quam decernere*, und dieser zu ihm: *degreodiare paulisper curriculum istis disputationumstrarum academicis* u. s. w. GALEN De opt. doct. Anf. Bd. I, 40: τὴν εἰς ἑκάτερα ἐπιχειρησιν ἀρίστην εἶναι διδασκαλίαν ὁ Φαβωρίνος φησίν. ὀνομάζουσι δ' οὕτως οἱ Ἀκαδημαῖκοι, καθ' ἣν τὴν ἀντικειμένην προσαγορεύουσι (? vielleicht ist zu lesen: τῶν ἀντικειμένων προηγοροῦσι oder προαγοροῦσι).

2) PHILOSTR. I, 8, 6: τοὺς φιλοσοφούμενους αὐτῷ τῶν λόγων, ὧν ἄριστοι οἱ Πυρρώνειοι. GELL. XI, 5, 5, nachdem er die Grundsätze der pyrrhonischen Schule dargestellt hat: *super qua re Favorinus quoque subtilissime argutissimeque decem libros composuit; Πυρρώνειων τρόπων inscribit*. Er hielt sich hiebei ohne Zweifel an die Tropen Aenesidem's (s. o. S. 17 f. 19, 6. 7). Weiter nennt GALEN a. a. O. c. 1, Schl. S. 42 von ihm drei Bücher περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας, das erste Adrian, das zweite Dryson, das dritte Aristarch gewidmet; den Πλούταρχος ἢ περὶ τῆς Ἀκαδημαϊκῆς διαθέσεως, eine Schrift gegen Epiktet, worin er Onesimus, einen Sklaven Plutarch's, mit Epiktet sich unterreden liess, und einen Ἀλκιβιάδης (a. a. O. S. 41); Galen trat ihm mit einer Schrift ὑπὲρ Ἐπικτήτου entgegen (De libr. propr. 12. Bd. XIX, 44). Endlich sagt GALEN noch (De opt. doct. c. 5, Schl. S. 52 vgl. c. 1, S. 40): er habe ein ganzes Buch geschrieben, um zu zeigen, μηδὲ τὸν ἥλιον εἶναι καταληπτόν. Vielleicht war diess aber auch eines der drei Bücher über die καταληπτικὴ φαντασία.

3) Dass Favorin diese Unterscheidung gut hiess, ist anzunehmen, da sie sein Schüler GELLIVS XI, 5, 8 gerade da, wo er von Favorin's pyrrhonischen Tropen gesprochen hat, vorträgt.

verhaupt nicht viel auf sich, und ist mehr ein Streit um die Worte. In der Sache nach stimmte Favorinus in die gemeinsame Behauptung der Skeptiker ein, dass es kein sicheres, begriffliches Erkennen gebe, dass man gleich starke Gründe für und gegen alles aufbringen könne, dass daher das richtige wissenschaftliche Verfahren allein in der dialektischen Rede und Gegenrede, das Ergebniss der Untersuchung in der Zurückhaltung des Urtheils bestehe ¹⁾; und der Widerspruch, den ihm GALEN vorrückt, dass er eine wissenschaftliche Ueberzeugung in Einem Athem für unmöglich erkläre und es seinen Schülern anheimgebe, sich eine solche zu bilden ²⁾, trifft ihn schwerlich in höherem Grade, als alle andern Skeptiker auch ³⁾: seine Meinung war ja wohl nicht die, dass seine Zuhörer darüber entscheiden sollen, welche von den entgegengesetzten Annahmen wahr, sondern welche ihnen wahr-

1) GALEN a. a. O. c. 1, S. 40 (s. o. 52, 1). Ebd. S. 41: in seinem Aloibia-
des καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς Ἀκαδημαίους ἐπαινῇ, προσαγορεύοντας [προηγοροῦν-
τας?] μὲν ἑκατέρω [— ου] τῶν ἀντικειμένων ἀλλήλοις λόγοις, ἐπιτρέποντας δὲ
τοῖς μαθηταῖς αἰρεῖσθαι τοὺς ἀληθεστέρους. Er sage hier, πιθανὸν ἑαυτῷ φαίνεσθαι,
μηδὲν εἶναι καταληπτόν. Ebenso in den drei Büchern gegen die begriffliche
Vorstellung γενναίως ἀγωνίζεται πειρώμενος ἐπιδεικνύει τὴν καταληπτικὴν φαντα-
σίαν ἀνύπαρκτον. Vgl. folg. Anm. Als sein eigenes Glaubensbekenntniss wer-
den wir auch das anzusehen haben, was GELI. XI, 5, sichtbar aus ihm, über
die Skeptiker sagt: *nihil decernunt, nihil constituunt, sed in quaerendo semper
considerandoque sunt, quidnam sit omnium rerum, de quo decerni constituique
possit*. Sie sagen nicht, dass sie etwas sehen oder hören, *sed ita pati adficioque,
quasi videant vel audiant*; die Merkmale der Wahrheit und des Irrthums seien
nach ihnen so vermischt, dass die wahre Beschaffenheit der Dinge unbegreif-
lich sei, und nur das pyrrhonische Wort übrig bleibe: οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει
τὸδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐθετέρως. Vgl. S. 20, 1. M. s. auch PLUT. De primo frig. 23,
S. 955.

2) Es ist diess das immer wiederkehrende Thema der mehrerwähnten
kleinen Abhandlung Galen's. So gleich c. 1, S. 40: die älteren Skeptiker
haben sich einfach mit der Zurückhaltung des Urtheils begnügt; οἱ νεώτεροι
δὲ, οὗ γὰρ μόνος ὁ Φαβρινός, ἐνίοτε μὲν εἰς τοσοῦτον προάγουσι τὴν ἐποχὴν, ὥς
μηδὲ τὸν ἥλιον ὁμολογεῖν εἶναι καταληπτόν· ἐνίοτε δὲ εἰς τοσοῦτον τὴν γνῶσιν, ὥς
καὶ τοῖς μαθηταῖς ἐπιτρέπειν αὐτήν, κοφὲρν sie nämlich (vgl. vor. Anm.) ihren
Schülern anheimgeben, nachdem sie das Für und Wider gehört, sich zu ent-
scheiden.

3) Galen selbst sagt ja ausdrücklich, die andern Skeptiker seiner Zeit
machen es ebenso, nicht anders wollte aber, nach CIC. Acad. II, 18, 60.
Divin. II, 72, 150, auch Karneades und seine Schule verfahren.

scheinlich sei. Auch was ihm weiter vorgeworfen wird, dass er die Möglichkeit einer sicheren Erkenntniss doch auch wieder zugeben scheine ¹⁾, gründet sich allem nach nicht auf bestimmte Erklärungen in diesem Sinne. Das aber mag wohl sein, dass Favorinus, ähnlich wie Cicero, durch die Skepsis, zu der er sich bekannte, sich nicht abhalten liess, sich oft viel bestimmter auszusprechen, als seine Grundsätze eigentlich erlaubten; die akademische Wahrscheinlichkeitslehre ²⁾ bot hiefür einen Anhaltspunkt, den auch andere nicht selten in der gleichen Weise benützt haben ³⁾.

Favorinus ist allerdings der einzige, bei dem wir einen über die engeren Grenzen der Schule hinausreichenden Einfluss der änesidemischen Skepsis mit Sicherheit nachweisen können ⁴⁾. Doch dürfen wir die Bedeutung dieser Skepsis trotz ihrer verhältnissmässig geringeren Ausbreitung nicht zu niedrig anschlagen. Hat sie auch, wissenschaftlich angesehen, nur einen untergeordneten Werth, und erstreckte sich auch ihr unmittelbarer Einfluss nur auf einen beschränkteren Kreis, so ist sie uns doch ein Zeichen des Zustandes, in welchem sich die Philosophie jener Zeit überhaupt befand. Es kommt in ihr das Misstrauen des Denkens gegen sich selbst, die Unsicherheit des wissenschaftlichen Bewusstseins, die dem herrschenden Eklekticismus zu Grunde lag, nur zu ihrem bestimmteren Ausdruck; sie ist ein Symptom der Altersschwäche, die sich des wissenschaftlichen Geistes bemächtigt hat, und eben weil sie diess ist, zeigt sie auch an sich selbst wenig Frische und Eigenthümlichkeit, und bewegt sich ebenso, wie der gleichzeitige

1) GALEN a. a. O. S. 41: im Aloibiades bestreite er, dass es ein καταληπτον gebe, ἐν δὲ τῷ Πλουτάρχῳ συγχωρεῖν εἴκειν, εἶναι τι βεβαίως γνωστόν.

2) Diese haben wir ja auch schon S. 51, 3. 53, 1 getroffen.

3) Sonst mag von Favorinus hier noch die gute Kritik der Astrologie bei GELL. XIV, 1 angeführt werden, mit der er sich an die akademische Polemik gegen den Weissagungsglauben (1. Abth. 466) anschliesst.

4) Neben ihm ist vielleicht jener Licinius Sura zu nennen, an den Plinius zwei Briefe (IV, 30. VII, 27) gerichtet hat. Wir sehen nämlich aus diesen Briefen nicht allein, dass er ein Gelehrter war, und sich, wie es scheint, namentlich auch mit naturwissenschaftlichen Fragen abgab, sondern VII, 27, 16 wird ihm auch in den Worten: *licet etiam utramque in partem, ut soles, disputes* ein Verfahren zugeschrieben, welches sonst als Eigenthümlichkeit der Akademiker betrachtet wird. Vgl. 1. Abth. 468, 2. 577, 2.

Dogmatismus, in der Hauptsache nur in einer Wiederholung der Gedanken, welche die Früheren an's Licht gebracht hatten.

Je weniger aber die Wissenschaft festen Grund in sich selbst hatte, um so eher musste dem Denken das Bedürfniss entstehen, die Wahrheit, in deren Besitz es sich nicht sicher fühlte, ausser sich, in einer höheren Offenbarung, zu suchen, und dieses Bestreben musste auch auf die ganze Weltansicht zurückwirken. Aus dieser Quelle ist im Lauf des dritten Jahrhunderts der Neuplatonismus entsprungen, die Vorgänger dieser Richtung finden sich aber schon weit früher. Sie sind es, die uns zunächst beschäftigen.

C. Die Vorläufer des Neuplatonismus.

Einleitung.

Die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Erscheinungen, welche wir unter dem obigen Namen zusammenfassen, liegt in dem Versuche, durch göttliche Offenbarung zu einer Erkenntniss und Glückseligkeit zu gelangen, die dem wissenschaftlichen Denken als solchem versagt ist. Diese Offenbarung konnte zunächst in den überlieferten Religionen und in philosophischen Systemen von religiöser Färbung gesucht werden; nur dass man in diesem Fall, von dem allgemein angenommenen und gewöhnlichen nicht befriedigt, theils dem bekannten einen verborgenen Sinn unterlegte, theils auf minder bekanntes, auf die Religionen ferner Länder, auf die Mysterien der Vorzeit, auf verschollene Philosopheme zurückgriff. Um aber den tieferen Gehalt solcher Offenbarungen zu verstehen, wird der Einzelne auch seinerseits in ein ähnliches Verhältniss zur Gottheit treten müssen, wie diejenigen, welchen sie ursprünglich ertheilt wurden, der Philosoph wird als Diener der Gottheit betrachtet, und der Besitz des wahren Wissens durch die Frömmigkeit bedingt werden. Sofern nun hiebei vorausgesetzt wird, dass die Wahrheit, und namentlich die Erkenntniss der göttlichen Dinge, durch den wissenschaftlichen Vernunftgebrauch als solchen nicht zu erreichen sei, wird die Gottheit aus dem Gebiete des gewöhnlichen Bewusstseins, aus der mit den Sinnen und dem Verstand erkennbaren Welt, entrückt werden, sie wird ihrem Wesen nach als unbegreiflich und als schlechthin erhaben über jede Berührung mit der Welt erscheinen; sofern es aber andererseits gerade die Offenbarung dieser verborgenen Gottheit, der Besitz der jenseitig gesetzten Wahrheit ist, worauf der Philosoph ausgeht, wird man sich nach einer Vermittlung umsehen müssen, durch welche eine Mittheilung der überweltlichen Gottheit an das menschliche Bewusstsein und an die Welt überhaupt möglich wird.

Diese Vermittlung liegt nach der objektiven Seite in den Mittelwesen, welche in der Vorstellung von göttlichen Kräften, von der Weltseele, von Dämonen, zwischen die oberste Gottheit und die Sinnenwelt eingeschoben werden, nach der subjektiven in den mancherlei inneren und äusseren Reinigungsmitteln, durch die sich der Einzelne fähig macht, die höhere Weisheit zu empfangen. Zu einem umfassenderen System können sich aber diese Lehren in unserem Zeitabschnitt auf griechischem Boden noch nicht ausbilden.

Diese Denkweise steht nun mit der ursprünglichen Richtung des griechischen Geistes so vielfach im Widerspruch, dass man bisher fast ausnahmslos darüber einig war, sie sei nicht aus der inneren Entwicklung der griechischen Philosophie, sondern aus fremden, orientalischen Einflüssen zu erklären. Selbst ein so umsichtiger Forscher, wie RITTER ¹⁾, bezeichnet sie schlechtweg als „Verbreitung orientalischer Denkart unter den Griechen.“ So allgemein aber diese Annahme auch sein mag, so schwierig ist die genauere Angabe der Lehren, welche die Vorgänger des Neuplatonismus (um sie kurz zu bezeichnen) von den Orientalen entlehnt hätten, und der Quellen, aus denen sie ihnen zugeflossen sein müssten. Man hat in dieser Beziehung, zunächst aus Anlass der alexandrinischen Religionsphilosophie, daran erinnert, dass sich im macedonischen und römischen Weltreich durch die Vereinigung der Griechen mit den Orientalen das Bestreben erzeugen musste, die beiderseitigen Bildungsformen zu verschmelzen, ihren Gegensatz zu überwinden, und für alle Völker Eine wahre Religion und Philosophie zu verwirklichen. Zu dieser universellen Bildungsform habe das griechische Volk seine Philosophie, der Orient seine Religion beigesteuert; aus jener stamme die reine und abstrakte Fassung der Gottesidee, aus dieser der Trieb, des Göttlichen als einer unmittelbar gegenwärtigen Macht sich bewusst zu werden, das Bedürfniss fortgehender Offenbarung; beide Elemente schliessen ihren Frieden in dem Glauben an göttliche Mittelwesen. Die Systeme dieser Richtung sind insofern als die Philosophie des Weltreichs bezeichnet, und einestheils durch die Jenseitigkeit des Göttlichen, andererseits durch die Forderung des ascetischen oder

1) Gesch. d. Phil. IV, 522.

beschaulichen Lebens charakterisirt worden ¹⁾. So viel treffendes aber diese Bemerkungen auch enthalten, so können sie doch zur Lösung der vorliegenden Aufgabe schwerlich ganz genügen. Der Begriff einer „Philosophie des Weltreichs“, so, wie er von GEORGI bestimmt wird, erscheint theils als zu eng, theils auch wieder als zu weit. Zur Philosophie des Weltreichs müssten alle nacharistotelischen Systeme gerechnet werden, denn sie alle haben die durch Alexander bewirkte Verschmelzung der Hellenen und Barbaren zur Voraussetzung, und sie alle tragen demgemäss das Gepräge jenes Kosmopolitismus, von welchem auch der religiöse Synkretismus der Alexandriner nur eine besondere Form ist; aber von orientalischen Einflüssen lässt sich bei den meisten von ihnen nichts oder nur ein kleinstes wahrnehmen. Wenn andererseits GEORGI drei Hauptformen jener Philosophie aufzählt, auf dem Boden des jüdischen Monotheismus die Religionsphilosophie Philo's, das Christenthum und die Kabbala, auf dem der orientalischen Anschauung den Gnosticismus, auf dem des Griechenthums die Stoa und den Neuplatonismus, so stellt er hiebei auch solche Erscheinungen unter den Begriff der Philosophie, welche wesentlich religiöser Art sind, und durch deren Aufnahme die Grenzen, innerhalb deren sich die Geschichte der Philosophie zu bewegen hat, in's unbestimmte verrückt würden. Aber auch das kann ich nur theilweise zugeben, dass das Bewusstsein von der unmittelbaren Gegenwart des Göttlichen in der Welt die unterscheidende Eigenthümlichkeit der orientalischen Denkweise ausmache. Dieses Bewusstsein fehlt auch der griechischen Philosophie nicht, es hat namentlich in dem stoischen Pantheismus einen Ausdruck gefunden, welcher gerade für die halb orientalische Spekulation eines Philo und seiner Nachfolger zu stark war: die Stoiker lehren eine wesentliche, die jüdischen Alexandriner und die Neuplatoniker nur eine dynamische Immanenz Gottes in der Welt. Nur das muss ich einräumen, dass die Annahme übernatürlicher Offenbarungen und die Forderung einer über das selbstbewusste Denken hinausgehenden, enthusiastischen Berührung mit dem Göttlichen der griechi-

1) GEORGI in der geistvollen Abhandlung „über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie“ in ILGEN's Zeitschr. f. histor. Theol. 1839, 3, 38 ff. 41 ff.

ischen Philosophie bis zum Auftreten des Neupythagoreismus theils ganz fremd war, theils wenigstens ohne tiefere Bedeutung für sie geblieben ist¹⁾, und hierin mag man immerhin, neben dem allgemeinen Gegensatz des religiösen und des philosophischen Standpunkts, auch den Unterschied des klaren hellenischen Geistes von dem unfreien Wesen der orientalischen Spekulation anerkennen. Was dagegen die theoretische Fassung der Gottesidee betrifft, so liesse sich eher das umgekehrte, die Transcendenz des Göttlichen, als die eigenthümlich orientalische Anschauung behaupten. Die griechische Wissenschaft fand allerdings selbst in der jüdischen Religion Stoff genug zur Polemik gegen Anthropomorphismen, und der abstraktere Gottesbegriff der jüdischen Alexandriner beruht zunächst auf platonischen und aristotelischen Bestimmungen; aber der Grund hievon liegt im Wesen der Religion und in ihrem Verhältniss zur Philosophie überhaupt, und die griechische Religion hat in dieser Beziehung vor den orientalischen so wenig voraus, dass sie gerade zur Kritik der anthropomorphistischen Vorstellungen von der Gottheit den reichsten Anlass bot; sehen wir dagegen auf die Grundbestimmung des religiösen Verhältnisses, so ist nicht bloß dem Judenthum, sondern selbst den orientalischen Naturreligionen jene Vorstellung von der Erhabenheit des Göttlichen über die Welt, jene Vorliebe für religiöse Ueberschwänglichkeit eigen, welche in der philonischen und neuplatonischen Transcendenz ihren schroffsten wissenschaftlichen Ausdruck erhält. Die letztere war aber freilich auch von philosophischer Seite durch Plato und Aristoteles vorbereitet, und so fragt es sich immer, inwieweit wir für die weitere Ausbildung dieser Neigung orientalische Einflüsse anzunehmen genöthigt sind. Nicht einmal die Emanationslehre, so weit sie in unserem Zeitabschnitt überhaupt vorkommt²⁾, lässt mit Sicherheit auf einen Zusammenhang mit dem

1) Wie problematisch ist z. B. bei Plato die dogmatische Bedeutung der Vorstellungen von Dämonen und höherer Offenbarung, und wie tief steht ihm zufolge der Enthusiasmus, welcher einem Philo und Plotin das höchste ist, unter dem wissenschaftlichen Denken!

2) Strenggenommen passt dieser Name, wie wir finden werden, nicht einmal für den Neuplatonismus; denkt man aber bei demselben auch nur überhaupt an die Annahme göttlicher Kräfte, welche in geordneter Stufenleiter von der Gottheit zur Sinnenwelt herabführen, so findet sich selbst diese

Orient schliessen. Denn als ein Ausfluss der Gottheit im strengsten Sinn werden die Kräfte der Natur und des menschlichen Geistes zuerst von den Stoikern betrachtet, denen Philo und Plotin gerade für ihre Vorstellung von den göttlichen Kräften so viel verdanken: die Bestimmung, dass die Vollkommenheit der abgeleiteten Wesen mit ihrer Entfernung vom Urwesen abnehme, spielt in der aristotelischen Weltansicht eine wichtige Rolle; und wie nahe man bei dem Versuche, stoische Immanenz und aristotelisch-platonische Transcendenz zu verknüpfen, dem Emanationssystem kommen musste, kann ausser anderem das Buch von der Welt zeigen ¹⁾. Auch abgesehen von jenen Vorgängern war aber dieses System bei der Ableitung des Endlichen aus dem Absoluten, wenn man das letztere weder pantheistisch mit der Weltsubstanz identificiren, noch dualistisch durch sie beschränken wollte, so schwer zu umgehen, dass wir durchaus nicht berechtigt sind, aus dem gemeinsamen Gebrauch dieser Vorstellungsweise auf einen geschichtlichen Zusammenhang zweier Systeme zu schliessen, wofern nicht speciellere Anzeichen davon vorliegen.

Ist es nun schon im allgemeinen sehr zweifelhaft, ob die Abhängigkeit der späteren griechischen Philosophie vom Orient wirklich so weit gieng, wie man gewöhnlich annimmt, so ist es auch nicht ganz leicht, zu bestimmen, von wem jener maassgebende orientalische Einfluss ausgegangen sein sollte. Halten wir uns zunächst an den heidnischen Orient, so kann an eine Einwirkung der ägyptischen Volksreligion, von der sowohl Philo als die Neupythagoreer mit der grössten Geringschätzung reden, nicht wohl gedacht werden, da keine ihrer eigenthümlichen Vorstellungen in die Philosophie, mit der wir es hier zu thun haben, tiefer eingreift, mögen auch die Mythen von Isis und Osiris gelegentlich zu philosophischer Ausdeutung benützt werden; die priesterliche Geheimweisheit aber, an die man wohl gedacht hat, ist selbst mehr als problematisch, und in den Lehren, um deren Erklärung es sich für uns handelt, ist nichts, was uns zur Voraussetzung einer so unbekannten und unwahrscheinlichen Quelle ein Recht gäbe. Von den

vor Plotin mit einiger Bestimmtheit nur bei Philo, und auch bei ihm ist sie erst unvollkommen ausgebildet.

1) Vgl. 1. Abth. S. 566 f.

Chaldäern hätte höchstens der astrologische Aberglaube entlehnt werden können, welchen die Philosophen der neupythagoreischen Richtung theils ausdrücklich bekämpfen, theils nur nebenher und in jener unbestimmten Allgemeinheit sich aneignen, in der er schon längst in die Volksvorstellungen und auch in den stoischen Weisungsglauben übergegangen war. Der persische Dualismus ist allerdings dem neupythagoreischen und philonischen verwandt genug, um von Männern dieser Richtung als Zeuge für ihre Ansichten gebraucht zu werden; aber gerade die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des ersteren sind bei dem letzteren zu vermissen: dort ruht der Dualismus wesentlich auf dem Gegensatze des Lichts und der Finsterniss, als allgemeiner Naturmächte, hier theils auf der ethischen Unterscheidung von Vernunft und Sinnlichkeit, theils auf der metaphysischen von Geist und Materie, und die weitere Ausföhrung desselben hat dort ihren Mittelpunkt in dem Kampfe der guten Geister mit den bösen, hier in dem Kampfe des Geistes mit den materiellen Elementen der Welt und des Menschen, neben welchem die Annahme böser Dämonen theils nur in untergeordneter Bedeutung herspielt, theils auch ganz aufgegeben wird. Wenn endlich auf die Aehnlichkeit mancher alexandrinischen Lehren und Einrichtungen mit indischen, namentlich buddhistischen, grosses Gewicht gelegt wurde, so hält dem GEORGE¹⁾, zunächst in Betreff Philo's, mit Recht entgegen: die Produktivität des menschlichen Geistes könne sich unter gleichen Bedingungen auch in gleichen Formen äussern; so gross diese Gleichheit aber im vorliegenden Fall auch beim ersten Anblick erscheinen möge, so verschwinde sie doch so gut wie ganz, wenn wir das indische und das philonische System in ihr Princip verfolgen; dort sei reiner Pantheismus, hier dualistischer Emanatismus, dort entstehe alles aus der Gottheit allein, hier aus Gott und der gleich ursprünglichen Materie, dort erscheine alles Gewordene als behaftet mit der Materialität, hier seien immaterielle Mittelwesen, dort sei das höchste Ziel Selbstvernichtung, hier Vertiefung in die Gottheit, als das absolut Wirkliche. Noch weit geringer ist die Aehnlichkeit der neupythagorei-

1) A. a. O. 60 ff., wo auch die Litteratur über diese Frage. Denselben S. 55 ff. vgl. man in Betreff des angeblich persischen, ägyptischen und chaldäischen bei Philo.

schen Vorstellungsweise mit den indischen Systemen. Nehmen wir dazu, dass von einer nachhaltigen geschichtlichen Berührung der Griechen mit indischer Weisheit nichts bekannt ist, und dass die eigenen Aussagen der Alexandriner und Neupythagoreer, mit Ausnahme des späten und unzuverlässigen Philostratus, weder eine Abhängigkeit ihrer Lehre von der indischen behaupten, noch eine nähere Bekanntschaft mit dem indischen Wesen beweisen, so muss uns dieser ganze Zusammenhang sehr zweifelhaft erscheinen.

Weit mehr liesse sich für die Behauptung geltend machen, dass das Judenthum nicht bloß zur Entstehung der jüdisch-alexandrinischen, sondern auch der neupythagoreischen Philosophie mitgewirkt habe. Für's erste nemlich ist auch diese, wie wir finden werden, aller Wahrscheinlichkeit nach ebenso, wie jene, in Alexandrien, also in dem Ort entstanden, in welchem das Judenthum in die tiefste und folgenreichste Berührung mit der griechischen Philosophie trat; und dass sich in diesem Verkehr die Juden nur aufnehmend verhielten, und nicht auch ihrerseits durch ihre religiösen Anschauungen mit der Zeit einigen Einfluss auf die Griechen gewannen, lässt sich kaum annehmen. Im Judenthum sind ferner jene Eigenthümlichkeiten, in denen wir die wesentlichsten Berührungspunkte des späteren Pythagoreismus und Platonismus mit der orientalischen Denkweise anerkannt haben, — einestheils die Ueberweltlichkeit des Göttlichen, andernteils der Glaube an unmittelbare Offenbarungen, und die prophetisch-ekstatische Form dieser Offenbarungen, — am schärfsten ausgeprägt; auf jüdischem Boden, bei den Sekten der Therapeuten und Essener, finden wir, wie diess später gezeigt werden wird, einige der frühesten Spuren vom Dasein des Neupythagoreismus, in der jüdischen Spekulation Philo's hat sich die Richtung, welche beiden Theilen gemein ist, schneller und kräftiger, als in der gesamten hellenischen Wissenschaft vor Plotin, entwickelt. Es wird keine zu kühne Vermuthung sein, wenn wir annehmen, der jüdische und der griechische Alexandrinismus hängen schon in ihrer Wurzel zusammen, und diese ganze Denkweise habe sich erst aus der Reibung und Mischung der beiden Bildungsformen, der jüdischen und der griechischen, erzeugt. Nur werden wir uns auch in diesem Fall vor der Meinung zu hüten haben, als ob das eigenthümliche derselben nur ein der griechischen Wissenschaft äusserlich eingepflanztes fremd-

rtiges Element sei, den grösseren Beitrag muss vielmehr jedenfalls die kräftigere griechische Bildung geliefert haben. Nicht blos die wissenschaftliche Form und Methode des philosophischen Systems ist eigenthümlich hellenisch, nicht blos die einzelnen Begriffe und Sätze desselben sind zum weitaus grösseren Theil, selbst bei Philo, von Plato, von Aristoteles, von den Stoikern, von den Pythagoreern entlehnt, sondern die ganze Richtung der alexandrinischen Spekulation hat die Entwicklung der griechischen Philosophie zu ihrer wesentlichen Voraussetzung, und ist durch sie von den verschiedensten Seiten her vorbereitet. Wenn die neuen Platoniker und Pythagoreer die logischen und naturwissenschaftlichen Untersuchungen vernachlässigen, und sich dafür fast ausschliesslich den theologischen religiösen und ethischen Fragen zuwenden, so folgen sie nur einer Neigung, von welcher die gesammte Philosophie ihrer Zeit beherrscht wird, und welche namentlich für Philosophen, wie Antiochus Cicero und ihre Nachfolger, so bezeichnend ist. Wie ferner bei diesen mit jenem Uebergewicht des praktischen Interesse's über das wissenschaftliche die eklektische Verbindung von ursprünglich verschiedenen und ungleichartigen Lehrbestimmungen Hand in Hand geht, so wird uns der gleiche Zug auch bei den Männern der alexandrinischen Schule begegnen. Fügen endlich die letzteren zu den philosophischen Auktoritäten die religiösen, wollen sie die Philosophie selbst als eine Offenbarung und einen Gottesdienst, die Philosophen als Werkzeuge der Gottheit betrachtet wissen, und lehnen sie sich im Zusammenhang damit theils an die positive Religion, theils an eine dualistische Metaphysik an, so ist doch auch diese Wendung durch die bisherige philosophische Entwicklung angebahnt. Denn einerseits hatte sich der Stoicismus schon in ein ähnliches Verhältniss zur Religion gesetzt, und namentlich durch den ausserordentlichen Werth, den er der Weissagung beilegte, das Bedürfniss einer höheren Offenbarung entschieden ausgesprochen ¹⁾; andererseits musste dieses Bedürfniss durch die Skepsis, und überhaupt durch jenes weitverbreitete Gefühl wissenschaftlicher Ermattung, dessen schärfster theoretischer Ausdruck die Skepsis ist, erzeugt und genährt werden. Wenn das Denken daran verzweifelt, die Wahrheit in sich zu finden, so ist

1) Man vgl. hierüber 1. Abth. 288 ff., namentlich S. 315. 322.

es natürlich, dass es sie ausser sich sucht; wenn man das Vertrauen zur Wissenschaft verloren hat, wirft man sich dem Glauben in die Arme. Während aber nüchterneren Naturen in dieser Beziehung der Glaube an die angeborenen allgemeinen Vernunftwahrheiten genügte, wie wir ihn in dem griechisch-römischen Eklekticismus gefunden haben, so giengen erregtere und religiöser gestimmte dazu fort, die Wahrheit nicht bloß aus dem wissenschaftlichen Denken, sondern aus dem menschlichen Bewusstsein überhaupt hinauszuverlegen, ihre Mittheilung von einer göttlichen Offenbarung zu erwarten, und ihren Besitz an alle die religiösen Vermittlungen zu knüpfen, durch welche man sich mit der Gottheit in Verbindung zu setzen hoffte. Die Neigung dazu musste nun natürlich durch eine Atmosphäre, wie die alexandrinische, in hohem Grade begünstigt werden. Wo alles von Wunder- und Offenbarungsglauben erfüllt, für Aberglauben und religiöse Schwärmerei empfänglich war, konnten auch die Philosophen um so leichter von der gleichen Stimmung angesteckt werden, auch ihrerseits auf die Auktorität gottgesandter Männer, wie Pythagoras, zurückgehen, und den Versuch machen, durch mystische Spekulation und ascetisches Leben in Verbindung mit der Gottheit zu kommen und in den Besitz der Wahrheit zu gelangen, die dem wissenschaftlichen Bewusstsein entschwunden war. Aber so nachhaltig der Anstoss auch gewesen sein mag, den die alexandrinische Philosophie von dieser Seite her erhielt: ihrem Inhalt nach gehört sie doch ganz überwiegend dem Griechenthum an, und wenn sich in ihr orientalische Einflüsse mit griechischen Bildungselementen vermischen, sind doch diese als die stärkeren und beherrschenden zu betrachten.

In ihrer weiteren Entwicklung spaltet sich aber diese Schule allerdings in zwei Aeste, einen rein griechischen und einen griechisch-jüdischen. Beide sind sich vermöge ihres gemeinsamen Ursprungs nahe verwandt, und haben auf einander und auf den weiteren Gang der griechischen Philosophie eingewirkt; die gegenwärtige Darstellung hat sich daher mit beiden zu beschäftigen. Der christliche Alexandrinismus dagegen, den man als eine dritte Form dieser Spekulation anführen könnte, liegt ausserhalb ihrer Grenzen: theils weil er sich erst später von dem jüdischen abgezweigt und in die griechische Wissenschaft allem nach nie tiefer eingegriffen hat, theils weil in ihm das christliche Element über das hellenische

so entschieden im Uebergewicht ist, dass wir seine Darstellung der Geschichte der christlichen Wissenschaft überlassen müssen.

I. Die rein griechische Entwicklungsreihe: die Neupythagoreer, die pythagoraisirenden Platoniker, die späteren Stoiker.

1. Das erste Auftreten des neuen Pythagoreismus; Zeit und Ort seiner Entstehung.

Die pythagoreische Schule verliert sich, wie früher bemerkt wurde, als philosophische Schule im Laufe des vierten Jahrhunderts aus der Geschichte. Dagegen finden sich gerade um diese Zeit zahlreiche Spuren von der Verbreitung der orphisch-pythagoreischen Mysterien; und als die unterscheidende Eigenthümlichkeit dieses Mysterienwesens werden die gleichen Enthaltungen bezeichnet, die uns auch schon früher in der orphischen Ascese begegneten ¹⁾. Bei den Dichtern der mittleren attischen Komödie, in den letzten Jahrzehenden des vierten Jahrhunderts, scheint dieser orphische Pythagoreismus ein sehr beliebter Gegenstand ihrer Scherze gewesen zu sein, was doch immer beweist, dass er eben damals in Athen Anhang und Bedeutung gewonnen hatte; und einige Bruchstücke jener Dichter sind es, durch die wir zunächst etwas näheres von ihm erfahren. So bezeugt Antiphanes, die Anhänger des Pythagoras essen nichts lebendiges ²⁾, und um einen Geizhals zu schildern, sagt er, er habe keinerlei Speisen, ausser den Zwiebeln, in sein Haus gelassen, nicht einmal von denen, welche der preiswürdige Pythagoras genoss. Von Alexis erfahren wir, dass die Freunde des pythagoreischen Lebens kein Fleisch assen und keinen Wein tranken, um sich statt dessen mit Wasser und Brod, mit getrockneten Feigen, Oliventräbern und Käse zu begnügen, dass auch ihre Opfer nur hierin bestanden, dass sie sich nicht zu baden pflegten, und sich eines schweigsamen Ernstes befleissigten ³⁾.

1) M. s. hierüber Bd. II, a, 24. 26, auch PLATO GESS. VI, 782, C. — Das nächstfolgende ist meiner Abhandlung „über den Zusammenhang des Esskismus mit dem Griechenthum“ Theol. Jahrb. XV, 407 f. entnommen.

2) Bei ATHEN. IV, 161 a (das weitere ebd. III, 108, f):

πρῶτον μὲν ὥσπερ πυθαγορίζων ἐσθίει
ἔμψυχον οὐδὲν τῆς δὲ πλείστης τοῦ βολοῦ
μάζης μελαγχρῆ μερίδα λαμβάνων λέπει.

3) ATHEN. IV, 161, b: οἱ πυθαγορίζοντες γὰρ, ὡς ἀκούομεν,
οὔτ' ὄψον ἐσθίουσιν, οὔτ' ἄλλ' οὐδὲ ἐν
ἔμψυχον, οἶνόν τ' οὐχὶ πίνουσιν μόνοι.

Aehnlich äussern sich Aristophon¹⁾ und Mnesimachus²⁾, und verwandte Schilderungen muss die Pythagoristin des jüngeren Kratinus³⁾ enthalten haben. Zu diesen pythagoreischen Asceten gehörte jener Diodor von Aspendus⁴⁾, welcher um den Anfang des dritten Jahrhunderts durch seine cynische Lebensweise Aufsehen erregte, wenn auch die Angabe, dass er dieselbe bei den Pythagoreern zuerst aufgebracht habe, nach dem eben angeführten nicht richtig sein kann. Auf die Fortdauer einer pythagoreischen Schule weisen ferner die Erweiterungen, welche die Sagen über Pythagoras während der alexandrinischen Periode erfuhren⁵⁾; und

Ebd. πυθαγορισμοὶ καὶ λόγοι

λεπτοὶ, δισμιλευμένοι τε φροντίδες (ausgeschnitzelte Grübeleien)
τρέφουσ' ἐκείνους· τὰ δὲ καθ' ἡμέραν τάδε·
ἄρτος καθαρὸς εἰς ἑκατέρῳ ποτήριον
ὕδατος.

Ebd. ἡ δ' ἐστίασις ἰσχύδες καὶ στέμφυλα
καὶ τυρὸς ἔσται· ταῦτα γὰρ θύειν νόμος
τοῖς Πυθαγορείοις.

Ebd. ἔδει θ' ὑπομείναι μικροσιτίαν, ῥύπον,
ῥίγος, σιωπὴν, στυγνότητ', ἄλουσίαν. Bei der σιωπὴ schon an die Echemythie der späteren Pythagorassage (Bd. I, 226, 3) zu denken, sind wir nicht genöthigt.

1) Bei Dioa. VIII, 38: ἐσθίουσί τε

λάχανά τε καὶ πίνουσιν ἐπὶ τούτοις ὕδωρ.

φθείρας δὲ καὶ τρίβωνα τὴν τ' ἄλουσίαν

οὐδεὶς ἂν ὑπομείνειε τῶν νεωτέρων. Vorher lässt der-

selbe erzählen, nur die Pythagoristen dürfen im Hades mit Pluto an Einem Tisch speisen (vgl. hiezu Bd. I, 48, 2), worauf ein anderer erwiedert: δυσχερῇ θεὸν λέγεις, εἰ τοῖς ῥύπου μεστοῖσιν ἤδεται ξυνών. Eine ähnliche Schilderung von ihm findet sich bei ATHEN. VI, 238, c und ebd. IV, 161, e sagt er: die Pythagoristen haben ja den Schmutz (ῥυπαῖν) und die rauen Kleider (τρίβωνες) nur deshalb zum Grundsatz gemacht, weil sie nichts besseres haben, wenn man ihnen Fische und Fleisch vorsetzte, würden sie alle Finger darnach lecken.

2) Bei Dioa. VIII, 37: ὡς πυθαγοριστὶ θύομεν τῷ Λοξίᾳ

ἔμψυχον οὐδὲν ἐσθίοντες παντελῶς.

3) Dioa. a. a. O.

4) M. s. über ihn Bd. I, 243, 2, wo aber Dioa. VI, 13 stehen, und für die Zeitbestimmung ATHEN. VIII, 350, c. 348, a beigelegt sein sollte. Da nach ATHEN. IV, 163, c f. Timon der Phliasier, Timäus aus Tauromenium und Sositrates Diodor's erwähnt hatten, muss er eine in seiner Zeit sehr bekannte Persönlichkeit gewesen sein.

5) Es ist freilich in den meisten Fällen unmöglich, im einzelnen mit Si-

aus demselben Kreise mögen jene mythischen Schriften hervorgegangen sein, welche schon um den Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts unter Pythagoras' Namen im Umlauf waren ¹⁾. Da nun ferner die Verbreitung der orphisch-dionysischen Geheimdienste, mit welchen die pythagoreischen von Anfang an so eng zusammenhiengen ²⁾, für die Jahrhunderte nach Alexander ausser Zweifel steht, und da dieselben, wie die Geschichte der römischen Bacchanalien beweist, in der ursprünglichen Heimath des Pythagoreismus, und namentlich in Tarent, dem Schauplatz seiner letzten glänzenden Nachblüthe, einen Hauptsitz hatten ³⁾, da es endlich die pythagoreischen Mysterien sind, aus deren Verbindung

cherheit zu bestimmen, wann die verschiedenen Bestandtheile der Pythagorassage entstanden sind, und wie vieles von dem, was uns aus Schriftstellern des dritten und zweiten Jahrhunderts mitgetheilt wird, erst nach Aristoxenus zu den älteren Ueberlieferungen der Schule hinzukam. Doch wird man die Angaben des Neanthes, Hermippus, Alexander Polyhistor über den Unterricht, den Pythagoras bei Chaldäern, Persern, Brahmanen, Thraciern und Galliern genossen habe (s. Bd. I, 219. 221, 1 vgl. 220, 1), theils an sich selbst, theils wegen des Stillschweigens, das noch Aristoxenus hierüber beobachtet zu haben scheint, unbedenklich der Tradition des alexandrinischen Zeitalters zuweisen dürfen; und wenn die Hadesfahrt des Pythagoras unter den uns bekannten Zeugen zuerst bei Hieronymus und Hermippus, die Gütergemeinschaft der Pythagoreer bei Epikur und Timäus, die Sage von den Pythagoreern, welche sich lieber tödten liessen, als dass sie ein Bohnenfeld betreten hätten, und die abenteuerlichen Vorstellungen über das Ordensgeheimniss der Pythagoreer bei Hermippus, Hippobotus und Neanthes vorkommen (m. s. a. a. O. 224, 4. 227, 3. 7. 232, 2), so lässt diess immerhin vermuthen, dass in der Zeit, der diese Schriftsteller angehören, die Pythagorassage in fortdauernder Entwicklung begriffen war.

1) Vgl. Bd. I, 209, 3.

2) Ebd. 8. 47 ff. 232 ff. 331.

3) Ueber die bacchischen Geheimdienste, welche sich um den Anfang des zweiten Jahrhunderts in Rom verbreitet hatten, und welche i. J. 186 v. Chr. durch die Ausschweifungen und Verbrechen, deren Deckmantel sie geworden waren, zu einer über ganz Italien ausgedehnten Untersuchung, zur Hinrichtung und Einkerkierung von Tausenden und zu einem Verbot dieses ganzen Kultus führte, s. m. Liv. XXXIX, 8—19. XL, 19. PRELLER Röm. Mythol. 714 ff. Aus Livius (XXXIX, 9. 13. 18. 41. XL, 19) ergibt sich, dass diese Mysterien theils von Etrurien, theils von Campanien aus nach Rom verpflanzt worden waren, dass sie in allen Theilen Italiens zahlreiche Anhänger zählten, und dass die Untersuchungen in Tarent bis zum Jahr 184, in dem benachbarten Apulien sogar bis 181 v. Chr. fort dauerten.

mit dem Judenthum im zweiten Jahrhundert vor Christus der Essäismus hervorgieng ¹⁾, so lässt sich nicht bezweifeln, dass sich dieser Pythagoreismus als eine religiöse Lebens- und Kultusform auch während der alexandrinischen Periode erhielt.

Weit zweifelhafter ist es, ob auch die pythagoreische Philosophie sich während dieses Zeitraums irgendwo in der Lehrüberlieferung einer wissenschaftlichen Schule fortpflanzte. Nach ARISTOXENUS wäre die pythagoreische Schule zu seiner Zeit, um 320 vor Christus, ausgestorben gewesen ²⁾, und wir begegnen ihr wirklich in dem eigentlichen Griechenland von da an nicht mehr, wenn auch ihre Lehren, mit den platonischen vermischt, sich in der alten Akademie noch längere Zeit erhielten. In Grossgriechenland mag sie allerdings länger fortgedauert haben, und so wird von einem Dichter der mittleren Komödie über die Spitzfindigkeiten geklagt, durch welche die „Tarentiner“ den Laien in Verwirrung bringen ³⁾; doch in Ausdrücken, die mehr für eine Schule der Rhetorik, als der Philosophie, passen würden. Gegen das Ende des dritten Jahrhunderts soll Cato in Tarent von Nearchus einen pythagoreischen Vortrag gehört haben ⁴⁾; indessen ist diese Angabe viel zu wenig verbürgt, als dass sich aus derselben auch nur mit einiger Sicherheit auf den Fortbestand einer pythagoreischen

1) Hierüber tiefer unten.

2) Vgl. Bd. I, 242, 4. 5. Damit stimmt DIODOR XV, 76 überein, wenn er zu Ol. 103, 3 (366 v. Chr.) bemerkt, es haben damals neben Plato und Aristoteles auch die letzten Pythagoreer noch gelebt.

3) Aus des jüngeren Kratinus, „Tarentinern“ führt DIOG. VIII, 37 die Verse an:

Ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς, ἂν τιν' ἰδιώτην ποθὲν
λάβωσιν εἰσελθόντα, διαπειρώμενον
τῆς τῶν λόγων ῥώμης ταραττεῖν καὶ κυκᾶν
τοῖς ἀντιθέτοις, τοῖς πέρασι, τοῖς παρὶσώμασιν,
τοῖς ἀποπλάνοις, τοῖς μεγέθεσιν νοβυστικῶς.

4) CIC. Cato 12, 39: *accipite enim, optimi adolescentes, veterem orationem Archytæ Tarentini . . . quæ mihi tradita est, cum essem adolescens Tarenti cum Q. Maximo* (209 v. Chr.). Nachdem dann der Inhalt dieses Vortrags, eine rednerische Ausführung gegen die Lust, angegeben ist, fügt Cato bei, sein Gastfreund Nearchus in Tarent habe ihm nach älterer Ueberlieferung erzählt, dass bei demselben Plato und der Samniter C. Pontius anwesend gewesen sei. Dasselbe bei PLUT. Cato maj. 2, der aber schwerlich eine andere Quelle gehabt hat, als unsere Stelle.

Schule in Tarent schliessen liesse ¹⁾. Dass allerdings die Erinnerung an Pythagoras um jene Zeit in Italien noch fortlebte, erhellt schon aus der Sage von seiner Verbindung mit Numa, die uns in Rom bald nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts begegnet ²⁾, und aus dem Gebrauch, welchen Ennius im Eingang seiner Annalen von der Lieblingslehre der Pythagoreer machte, wenn er sich von Homer im Traum erzählen liess, die Seele dieses Dichters sei erst in den Leib eines Pfaues, dann in den seinigen gewandert ³⁾. Aber für die Fortdauer der pythagoreischen Schule folgt auch daraus nichts. Denn jener Pythagoreismus des Numa ist jedenfalls

1) Dass nämlich Cato jenen Vortrag damals wirklich gehört hat, diess steht natürlich um nichts fester, als dass er die Reden gehalten hat, welche ihm Cicero in den Mund legt, oder als irgend eine von den Erdichtungen, durch welche Plato seinen Sokrates in den Stand setzt, über eleatische, pythagoreische, heraklitische Philosophie als Sachkenner zu sprechen; erwägt man vielmehr, dass Cato nach Plutarch's eigenem Geständniss, so viel man sonst wusste, erst spät mit griechischer Bildung bekannt wurde, und dass der angebliche Vortrag des Archytas (vgl. Bd. I, 244, 3) wahrscheinlich dem Aristoxenus entnommen ist, so wird man nicht umhin können, seine Ueberlieferung durch Nearchus ebensogut, als die angeblich mündliche Ueberlieferung eines archytäischen Ausspruchs im Lilius 23, 88, für eine Erfindung Cicero's zu halten. Dann hat man aber auch für die Existenz des Nearchus keinerlei Bürgschaft mehr, und noch viel weniger dafür, dass er entweder selbst Pythagoreer war (was ohnedem erst Plutarch sagt), oder doch mit einer noch bestehenden pythagoreischen Schule in Verbindung stand. — Der angebliche Verkehr des Samniter Pontius mit Archytas hätte, selbst wenn ihm eine geschichtliche Erinnerung zu Grunde läge, mit unserer Frage nichts zu thun, und ebensowenig die Bildsäule, welche Pythagoras (vgl. Bd. I, 225, 4) zur Zeit der Samniterkriege in Rom gesetzt wurde.

2) Die erste Spur derselben liegt in den 181 v. Chr. unterschobenen Büchern Numa's (s. S. 71 ff.): wenn diese die Philosopheme, welche sie Numa in den Mund legten, für pythagoreisch ausgaben, oder wenn sie auch nur von anderen dafür gehalten wurden, so setzt diess voraus, dass Numa ein Schüler des Pythagoras gewesen sei, mag nun der Verfasser jener Bücher diese Annahme schon vorgefunden oder selbst erst erdichtet und dadurch die Sage veranlasst haben. Sonst kennen wir dieselbe fast nur durch solche Schriftsteller, die nicht mehr an sie glauben, wie Cic. Rep. II, 15, 28. Tusc. IV, 1, 3. Liv. XL, 29. Plut. Numa 1. 8. 22 vgl. Kastor (um 50 v. Chr.) bei Dem. qu. rom. 10; nur Klemens Strom. I, 304, D sagt unbedenklich: Νουμάς . . . Πυθαγόρειος ἦν.

3) Die betreffenden Bruchstücke des Ennius und die erläuternden Stellen aus den Scholiasten des Horaz und Persius, Pers. Sat. VI, 9 ff. Tertull. De an. 33 f. bei Vahlen Ennian. poës. rel. 6.

von Gelehrten (welche in diesem Fall allerdings keine grosse Gelehrte waren) ersonnen worden, und erst von ihnen aus in die Volkssage, wenn er ihr überhaupt je angehört hat, übergegangen; eine solche Vermuthung war aber gleich gut möglich, ob es nun damals, als sie zuerst aufgestellt wurde, noch Pythagoreer gab, oder nicht. Ebenso kann Ennius seine Kenntniss des pythagoreischen Dogma's aus gelehrter Ueberlieferung geschöpft haben, selbst wenn dieses Dogma schon längst keine Anhänger mehr hatte; in diesem Fall handelt es sich ja aber überdiess um eine Lehre, welche weniger der pythagoreischen Philosophie, als den pythagoreischen Mysterien angehört. Auch was Ennius' Epicharm pythagoreisches enthalten haben mag, kann ihm füglich auf schriftlichem Wege bekannt geworden sein; indessen lässt sich aus den dürftigen Ueberbleibseln dieses Gedichts nicht beurtheilen, wie viel dessen war¹⁾.

1) Die wenigen Bruchstücke des Epicharmus, die sich erhalten haben, hat VAHLEN a. a. O. 168 f. zusammengestellt; es findet sich jedoch in denselben nichts eigenthümlich pythagoreisches; auch die Sätze, dass der Leib Erde, der Geist Feuer (oder wie es auch heisst: *de sole sumptus*), und dass Jupiter nichts anderes sei, als der Aether (diess auch in dem bekannten Fr. 9 des ennianischen Thyestes bei Cic. N. D. II, 2, 4 u. A.), enthalten nur solche Annahmen, wie sie im Alterthum ausser jedem Zusammenhang mit philosophischen Lehren vorkommen, und gerade von den Pythagoreern nicht überliefert werden. Unter den späteren Schulen gehören sie bekanntlich der stoischen an, aber Ennius hat sie zunächst von den griechischen Dichtern, die er nachbildet. Möchte sich aber auch noch weit mehr pythagoreisches bei Ennius gefunden haben, als wir bei ihm nachweisen können, so dürfte man doch aus dieser Benützung einzelner pythagoreischer Lehren noch nicht schliessen, was VAHLEN a. a. O. S. XCIII schon aus dem Anfang der Annalen schliesst, dass dieser Dichter der pythagoreischen Philosophie vorzugsweise ergeben gewesen sei. Worauf sich vollends die Angabe (a. a. O.) gründet, dass die Römer im allgemeinen dieselbe *antiquitus receptam studiosius colebant*, wüsste ich nicht zu sagen. Auch CICERO (*Tusc.* IV, 1, 2) weiss für seine Vermuthung, dass die pythagoreische Lehre schon in alten Zeiten nach Rom gekommen sei, wenig beizubringen. Er meint, es sei doch sehr unwahrscheinlich, dass während der Blüthe der pythagoreischen Schule in Unteritalien die Römer nichts von ihr gehört haben sollten; was sich natürlich nur dann sagen liesse, wenn die Römer des sechsten und fünften Jahrhunderts schon das gleiche Interesse für griechische Wissenschaft gehabt hätten, wie die des ersten. Er beruft sich auf die Sage vom Pythagoreismus Numa's, die so eben besprochen wurde. Er behauptet endlich, es finden sich manche Spuren von einem Zusammenhang der alten Römer mit den Pythagoreern; womit es aber doch schlecht bestellt gewesen sein muss, wenn die übrige

Wichtiger wäre es, wenn sich nachweisen liesse, dass pythagoreische Philosopheme in jenen Büchern niedergelegt waren, welche 181 vor Christus dem König Numa unterschoben wurden ¹⁾; denn eine solche Einschwärzung pythagoreischer Lehren in die römische Religion würde den Fortbestand der pythagoreischen Philosophie voraussetzen, oder mindestens als ein Versuch zu ihrer Erneuerung

gen nicht mehr auf sich hatten, als die einzige, die er anführt: dass nämlich die einen wie die andern eine Vorliebe für Lieder und Musik gehabt haben. (Weiter vgl. m. Bd. I, 354 ff.)

1) Näheres über diesen merkwürdigen Vorgang bei LIV. XL, 29. VALER. MAX. I, 1, 12. PLIN. H. nat. XIII, 13, 84 f. VARRO b. AUGUSTIN. C. D. VII, 34. PLUT. Numa 22; vgl. SCHWEGLER Röm. Gesch. I, 564 ff. PRELLER Röm. Mythol. 719 f. Das wesentliche desselben ist, dass in dem genannten Jahr ein Schreiber, Namens L. Petillius (nach Varro: Terentius) zwei steinerne Kisten ausgegraben haben wollte, von denen, der Aufschrift zufolge, die eine die Gebeine, die andere die Schriften Numa's enthalten sollte. Die letzteren bestanden aus 14 (oder 24) Büchern: zur Hälfte lateinische über das Pontificalrecht, zur Hälfte griechische (über welche die nächstfolgende Anm. zu vergleichen ist). Bald erfuhr jedoch der Prätor Q. Petillius von dem Funde, und nachdem er von jenen Büchern Einsicht genommen hatte, liess der Senat, auf seinen Antrag, entweder die sämtlichen Schriften oder wenigstens die griechischen als religionsgefährlich verbrennen. Dass nun diese angeblichen Bücher Numa's unterschoben waren, versteht sich von selbst, und ist zum Ueberfluss, da auch einzelne neuere Gelehrte noch anderer Meinung waren, von SCHWEGLER erschöpfend dargethan worden. Dabei ist es gleichgültig, ob sie wirklich auf dem Gute des L. Petillius ausgegraben worden sind, oder nicht, denn auch in dem ersteren Falle waren sie jedenfalls erst unmittelbar vor ihrer Entdeckung eingegraben worden, wie sie denn auch nach Livius *recentissima specie* waren; indessen ist es bei der Sorglosigkeit, mit der man im Alterthum literarischen Unterschiebungen gegenüber zu verfahren pflegte, auch nicht undenkbar, und gerade die Angaben, durch welche Petillius (nach CASSIUS HEMINA b. PLIN. a. a. O.) den guten Zustand der Schriften zu erklären suchte, sprechen eher dafür, dass schon ihre angebliche Ausgrabung eine Lüge war. Irgend eine Untersuchung scheint über diesen Umstand nicht angestellt, und die Aechtheit der Schriften nicht bloß zur Zeit ihrer Auffindung, sondern auch noch lange nachher nicht bezweifelt worden zu sein. Dagegen geht HARTUNG (Rel. d. R. I, 213 ff.) viel zu weit, wenn er unsere ganze Erzählung für einen der Sage vom etrusischen Tages nachgebildeten Mythos hält. Dafür ist sie theils denn doch zu gut bezeugt (Cassius Hemina und Piso Censorinus schrieben etwa 50 Jahre nach dem Vorfall, und Varro muss ausser ihnen noch weitere Quellen gehabt haben); theils sieht man auch nicht, wie die Sage ohne eine bestimmte Veranlassung hätte dazu kommen sollen, dem Stifter des römischen Sacralwesens ausdrücklich die Abfassung religionsgefährlicher Schriften beizulegen.

betrachtet werden müssen. Allein so wahrscheinlich es auch ist, dass es bei jener Unterschiebung auf eine philosophische Ausdeutung der Volksreligion abgesehen war ¹⁾, so unsicher ist doch die weitere Annahme, dass es gerade die pythagoreische Philosophie gewesen sei, welche auf diesem Wege in Rom eingeführt werden sollte. Diese Angabe findet sich allerdings schon bei einigen von den ältesten Zeugen ²⁾; aber keiner derselben sagt uns, worauf sie sich gründet, und sollte sie auch, wie diess nicht unwahrscheinlich ist, aus den Büchern des falschen Numa selbst herkommen ³⁾, so

1) Der Inhalt der Bücher Numa's (oder genauer, der griechisch geschriebenen, um die es sich hier allein handelt) ist uns allerdings nur sehr unvollkommen bekannt, und schon die alten Schriftsteller scheinen darüber nichts bestimmtes gewusst zu haben: sie waren eben zu schnell wieder vernichtet, und eine Abschrift war von ihnen allem nach nicht genommen worden. So viel aber, als unser Text giebt, lässt sich doch aus den verschiedenen Angaben abnehmen. Nach Livius (den Valerius hier, wie sonst, auszieht) handelten sie *de disciplina sapientiae*, Plutarch nennt sie φιλόσοφοι; dass sie aber wesentlich theologischen Inhalts waren, sieht man aus den Zusätzen: der Prätor habe gefunden, *pleraque dissolvendarum religionum esse*, er habe erklärt: μή δοξεῖν αὐτῷ θεμιτὸν εἶναι μηδὲ δσιον, ἔκπυστα τοῖς πολλοῖς τὰ γεγραμμένα γενέσθαι. Auf das gleiche führt die Aussage des Cassius Hemina bei Plinius: *eos combustos, quia philosophiae scripta essent*. Den meisten Aufschluss giebt aber Varro's Bemerkung bei Augustin: es seien darin *sacrorum institutorum causae*, die *causae, cur quidque in sacris fuerit institutum*, auseinandergesetzt worden. Bei diesen *causae sacrorum*, welche vom Standpunkt griechischer Philosophie aus besprochen wurden, kann man kaum an etwas anderes denken, als an den φυσικὸς λόγος (s. 1. Abth. 301) des Götterglaubens, die darin niedergelegten Ideen: gerade Varro sucht (a. a. O. VII, 18 f.) in solchen Ideen den Grund der Mythen und des Kultus aufzuzeigen.

2) Liv. a. a. O.: *adicit Antias Valerius (100—80 v. Chr.), Pythagoricos fuisse [sc. libros], vulgatae opinioni, qua creditur, Pythagorae auditorem fuisse Numam, mendacio probabili adcommodata fide*. Noch früher hatte (nach Plin. a. a. O.) L. Calpurnius Piso Censorinus, der 134 v. Chr. Consul war, in seiner mit Cassius Hemina übereinstimmenden Erzählung angegeben: *libros septem juris pontificii totidemque Pythagoricos fuisse*.

3) Dass diese selbst ihren Inhalt von Pythagoras, als dem angeblichen Lehrer Numa's, herleiteten, wird theils durch die eben angeführte Stelle des Livius wahrscheinlich, der mit dem *mendacium probabile* doch nicht wohl etwas anderes, als die eigene Aussage jener Bücher meinen kann; theils erklärt es sich unter dieser Voraussetzung am leichtesten, dass sich jene Angabe so frühe und bei einem Schriftsteller wie Piso findet, von dem sich kaum annehmen lässt, dass er durch eigene Combination darauf gekommen sei.

würde doch daraus noch lange nicht folgen, dass diese Bücher wirklich pythagoreische Ansichten vortrugen; sondern wenn nur überhaupt philosophische Lehren in ihnen vorkamen, können diese, welches Ursprungs sie auch an sich selbst waren, doch deshalb von Pythagoras hergeleitet worden sein, weil dieser Philosoph nun einmal für den Lehrer Numa's galt, oder weil er wenigstens der einzige war, den man nach dem damaligen Stande des Wissens mit einigem Schein dafür ausgeben konnte. Auf einen pythagoreischen Ursprung der unterschobenen Bücher Numa's könnten wir nur dann schliessen, wenn von einem glaubwürdigen und zugleich sachverständigen Manne bezeugt würde, er habe diese Bücher gelesen und ihren Inhalt mit der pythagoreischen Lehre übereinstimmend gefunden. An einem solchen Zeugniß fehlt es aber durchaus; denn der Prätor Q. Petillius würde für jenen Sachverständigen auch dann schwerlich gelten können, wenn sich die Meinung, dass die Bücher Numa's pythagoreische Philosophie enthalten haben, auf seine Aussage zurückführen liesse¹⁾. An sich selbst aber lässt das, was wir über Inhalt und Abzweckung dieser Schriften muthmassen können, ihren Verfasser weit eher in einem Stoiker, als in einem Pythagoreer, vermuthen; denn die Stoiker sind es, welche mehr, als irgend eine andere Schule jener Zeit, darauf ausgingen, die Mythologie und den Kultus durch philosophische Umdeutung wissenschaftlich zu rechtfertigen. Die angeblichen Schriften Numa's liefern daher keinen Beweis für das Dasein einer pythagoreischen Schule im zweiten Jahrhundert; und so fehlt es überhaupt bis über das Ende dieses Jahrhunderts herab an jeder sicheren Spur von dem Fortleben oder Wiederaufleben der pythagoreischen Philosophie. Selbst diejenigen, welche sich in der Folge wieder zu ihr bekannten, und denen jeder Beweis ihrer Fortdauer äusserst

1) In der Wirklichkeit ist diess nicht der Fall, aber wenn es auch der Fall wäre, so könnte man daraus nur schliessen, dass Petillius in den Büchern Numa's die eben besprochene Angabe gefunden und sie geglaubt habe; dagegen ist es mehr als unwahrscheinlich, dass dieser Mann, den Livius zwar *studiosus legendi* nennt, von dessen Philosophie aber nichts bekannt ist, ein halbes Jahrhundert, ehe es den sonstigen Nachrichten zufolge einen römischen Philosophen gab, eine so genaue Kenntniss der griechischen Philosophie besessen haben sollte, um beurtheilen zu können, welcher Schule die Ansichten angehörten, die er bei dem angeblichen Numa fand.

erwünscht sein musste, können doch von derselben nichts gewusst haben, da sie ihr zeitweiliges Erlöschen unbedenklich voraussetzen ¹⁾).

Dagegen taucht sie bald nach dem Anfang des ersten Jahrhunderts wieder auf. Aus dieser Zeit scheint jene Darstellung der pythagoreischen Lehre zu stammen, welche Alexander Polyhistor in angeblich pythagoreischen Schriften gefunden hatte, und deren Hauptzüge **DIÖGENES VIII, 24 ff.** aus ihm mittheilt. Ihr zufolge ist der Grund und Anfang von allem die Einheit. Aus der Einheit gieng die unbestimmte Zweiheit hervor: diese ist der Stoff, jene die wirkende Kraft ²⁾; aus beiden zusammen entstanden die Zahlen, aus ihnen die Punkte, aus den Punkten die Linien, aus den Linien die Flächen, aus den Flächen die körperlichen Figuren, aus den letzteren (wie bei Philolaus und Plato) die vier Elemente der wahrnehmbaren Körper. Die Elemente gehen vollständig in einander über ³⁾; ihre Grundbestimmungen sind, wie bei Aristoteles und den Stoikern, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit; jedem Element kommt eine derselben als seine hervortretendste Eigenthümlichkeit zu, und es wird in dieser Beziehung mit den Stoikern, und in Abweichung von Aristoteles, der Luft die Kälte, dem Wasser die Feuchtigkeit als Haupteigenschaft zugewiesen ⁴⁾. Licht und Finsterniss, Warmes und Kaltes, Trockenes und Feuchtes sind in der Welt zu gleichen Theilen; durch das Vorherrschen der Wärme, Kälte, Trockenheit oder Feuchtigkeit unterscheiden

1) **PORPH. v. P. 53**, wahrscheinlich noch nach Moderatus, dem er von § 48 an folgt: καὶ διὰ ταύτην πρωτίστην οὐσαν [? vielleicht αἰτίαν] τὴν φιλοσοφίαν ταύτην συνέβη σβῆσθαι, πρῶτον μὲν διὰ τὸ αἰνιγματώδες u. s. w. Das gleiche sagt aber auch **CICERO Tim. 1 s. u. 79, 3**.

2) ἀρχὴν μὲν ἀπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι. Dass mit dem αἰτίον zunächst die wirkende Ursache gemeint ist, zeigt schon die Vergleichung der stoischen Lehre; s. 1. Abtheilung 120 f.

3) μεταβάλλειν δὲ (sc. τὰ στοιχεῖα) καὶ τρέπεσθαι δι' ὅλων. Genau so, und auch mit den gleichen Ausdrücken, die Stoiker; vgl. 1. Abth. 169, 1. 165, 3.

4) **A. a. O. § 26 f.** Das Feuer wurde nach dieser Stelle von dem Pythagoreer Alexander's θερμὸς αἰθήρ, die Luft ψυχρὸς αἰθήρ, das Wasser παχὺς αἰθήρ genannt. Ueber die entsprechenden stoischen Bestimmungen s. m. 1. Abth. S. 169, 2.

sich die vier Jahreszeiten¹⁾. Die Welt ist ein lebendiges, vernünftiges Wesen, ihrer Gestalt nach eine Kugel, in ihrer Mitte die Erde, welche gleichfalls eine Kugel und ringsum bewohnt ist. Das Göttliche in der Welt und die beseelende Kraft in allen lebendigen Wesen ist die Wärme: weil das warme Element in ihnen vorherrscht, sind Sonne, Mond und Gestirne Götter; durch die Wärme, die er in sich hat, ist der Mensch mit der Gottheit verwandt und Gegenstand ihrer Fürsorge²⁾. Alles in der Welt, in den Theilen wie im Ganzen, ist durch das Verhängniss gewirkt³⁾, das natürlich auch hier von der göttlichen Ursächlichkeit nicht verschieden sein kann; von der Sonne aus (welche demnach hier, wie bei Kleanthes⁴⁾, als Sitz der welterhaltenden Kraft gedacht ist), dringt ein belebender Strahl durch Luft und Wasser; daher das Leben, welches auch den Pflanzen, wenn gleich ohne Seele, inwohnt. Die Seele ist ein Ableger des ewigen Wesens und desshalb unsterblich; sie besteht aus warmem und kaltem Aether, mit anderen Worten: aus Feuer und Luft⁵⁾; sie entsteht aus dem warmen Dunst, welcher im Samen enthalten ist⁶⁾; ebenso werden auch die Sinne auf warme Dünste zurückgeführt⁷⁾. Die Reife des Kindes ist durch die harmonischen Zahlen bestimmt; diesen gemäss entwickeln sich die verschiedenen Lebensthätigkeiten, die es alle von Anfang an

1) Auch dazu bietet die stoische Lehre (1. Abth. 111, 2) eine theilweise Analogie.

2) § 27; die stoischen Parallelen dazu 1. Abth. 122, 1. 175 f. 180, 3. 184, 2 u. 3.

3) § 27: εἰμαρμένην τε τῶν ὅλων καὶ κατὰ μέρος αἰτίαν εἶναι τῆς διοικήσεως (vgl. 1. Abth. 145, 1. 2). Hierauf, was im Text folgt.

4) Ueber ihn 1. Abth. 125, 1.

5) § 28: εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, τῷ συμμετέχειν ψυχροῦ αἰθέρος. διαφέρειν τε ψυχὴν ζωῆς (wie die Stoiker zwischen ψυχὴ und φύσις unterscheiden): ἀθάνατόν τ' εἶναι αὐτὴν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀέσπασται ἀθάνατόν ἐστι. Vgl. hiezu a. a. O. 180, 3. 184, 2. Die ätherische Natur der Seele ist aber auch alte orphisch-pythagoreische Ueberlieferung, und wird frühe mit ihrer Unsterblichkeit in Verbindung gebracht; vgl. Bd. II, a, 13.

6) § 28 vgl. a. a. O. 181, 3. Der Samen selbst soll nach unserer Darstellung ein Ausfluss (σταγὼν) aus dem Gehirn sein.

7) § 29: τὴν τ' αἰσθησιν κοινῶς καὶ κατ' εἶδος τὴν ὄρασιν ἀτμόν τι' εἶναι ἄγαν θερμόν· indem diesen Wasser und Luft durch ihre Kälte hemmen, entstehen die Anschauungen; ähnlich bei den übrigen Sinnen.

im Keime in sich hat¹⁾. Die Seele des Menschen besteht aus drei Theilen: dem Verstand (νοῦς), dem Muth (θυμός) und der Vernunft (φρένες); mit dem ersten von diesen Stücken scheint alle Vorstellungsthätigkeit, mit dem zweiten alles Begehren und Wollen gemeint zu sein, aber beide nur, so weit sie sich auf's Sinnliche beziehen; denn beide sollen sterblich und dem Menschen mit den Thieren gemein sein, wogegen die Vernunft unsterblich und dem Menschen eigenthümlich ist. Der Sitz der Seele soll sich vom Herzen bis zum Gehirn erstrecken: in jenem hat der Muth, in diesem haben Verstand und Vernunft ihren Ort. Für diese Bestimmungen sind nun zunächst platonische Lehren, doch in eigenthümlicher Umbildung, benützt; dagegen lautet es wieder ganz stoisch, wenn der angebliche Pythagoreer beifügt, die Seele nähere sich vom Blute, die Kräfte derselben seien Luftströmungen, sie sei unsichtbar, weil auch der Aether unsichtbar sei, die Sinne seien Ausflüsse aus den Seelentheilen, die im Gehirn ihren Sitz haben²⁾. An diese philosophischen Sätze schliesst sich dann aber der orphisch-pythagoreische Mysterienglaube an. Die Seelen, heisst es, schweben nach dem Austritt aus ihrem Leibe in einer demselben ähnlichen Gestalt in der Luft umher; der Seelenvogt Hermes führe die reinen unter ihnen zum höchsten Gotte³⁾, die unreinen dagegen werden von den Erinnyen in unzerreissbare Bande gelegt. Die Seelen, welche den Luftkreis erfüllen, seien es auch, die Dämonen und Heroen genannt werden; sie schicken Menschen und Thieren Träume und Vorzeichen, auf sie beziehe sich alle Sühnung

1) § 29, wo namentlich die Worte: ἔχειν δ' ἐν αὐτῷ πάντας τοὺς λόγους τῆς ζωῆς an die stoischen λόγοι σπερματικοί (a. n. O. 129, l. 146) erinnern.

2) § 30: φρένες und νοῦς seien im Gehirn, σταγόνες δ' εἶναι ἀπὸ τούτων τὰς αἰσθήσεις . . . τρέφεσθαι τε τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ αἵματος· τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι. ἀόρατόν τ' εἶναι αὐτὴν καὶ τοὺς λόγους, ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀόρατος. Vgl. hierzu 1. Abth. 180 f.

3) § 30 (die Stelle ist Bd. I, 328 abgedruckt). Etwas auffallendes haben hier die Worte: ἐπὶ τὸν ὕψιστον. Denn ὕψιστος ist zwar bekanntlich ein uralter Beiname des Zeus; dagegen ist es für sich allein sonst im rein griechischen Sprachgebrauch zur Bezeichnung der Gottheit nicht üblich, wohl aber im jüdisch-hellenistischen (so in den Septuaginta und im neuen Testament als Uebersetzung des ebräischen יְיָ), wie es denn unverkennbar einen monotheistischen Klang hat. Vielleicht gieng der Ausdruck erst von hier aus zu den griechischen Pythagoreern über.

und Weissagung¹⁾. Weiter wird (um einiges andere zu übergehen) die Tugend, die Gesundheit, das Gute, die Gottheit als Harmonie bezeichnet, die Freundschaft als harmonische Gleichheit definirt. Es wird vorgeschrieben, die Götter allezeit in weissen Gewändern und mit Heiligkeit des Lebens zu verehren, den Heroën die zweite Hälfte des Tages zu weihen. Zu jener Heiligkeit aber gehören Reinigungen, Waschungen, Besprengungen; sodann, dass man jede Berührung eines Todten, einer Wöchnerin, oder sonst eines unreinen vermeide, und dass man sich des Fleisches gefallener oder zerrissener Thiere, einiger Fische, der Eier und der eierlegenden Thiere, der Bohnen und überhaupt alles dessen enthalte, was auch beim Empfang der Weißen im Tempel verboten war.

In dieser Darstellung liegt nun einerseits der Versuch vor, den Pythagoreismus nicht bloß als eine Form des religiösen und sittlichen Lebens zur Geltung zu bringen, sondern ihn auch auf eine philosophische Theorie zurückzuführen; andererseits aber steht diese Theorie von der altpythagoreischen Lehre so weit ab, sie hat aus den späteren Systemen, und vor allem aus dem stoischen, so viele und eingreifende Bestimmungen aufgenommen, dass wir sie nur der nacharistotelischen Zeit und näher demjenigen Abschnitt derselben zuweisen können, in welchem der Gegensatz der philosophischen Schulen sich abzustumpfen, ihre Lehren sich eklektisch zu vermischen begannen²⁾. Nur um so bemerkenswerther ist es aber, dass wir den Zügen, welche den Neupythagoreismus der Folgezeit bezeichnen, hier doch erst theilweise begegnen. In den philosophischen Ansichten unseres Verfassers tritt weder die Ueberweltlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, noch der schroffe Gegensatz des Leiblichen und des Geistigen im Menschen hervor, was doch beides bei den späteren Neupythagoreern eine so grosse Rolle spielt; statt des spiritualistischen Dualismus, in dem sie Plato folgen und noch über ihn hinausgehen, hält er sich ganz überwiegend an den materialistischen Pantheismus der Stoiker, den er äusserlich genug mit der pythagoreischen Zahlenlehre verknüpft. Aus der pythagoreischen Mysterienlehre hat er zwar die Seelen-

1) § 32; eine Stelle, welche an die vielbenützte des platonischen Gastmahls 202, E, erinnert.

2) Der Beweis dieses Satzes liegt in der ganzen bisherigen Erörterung, und in dem, was Bd. I, 264, 4. 305. 307, 3. 324, 6. 325, 2 bemerkt ist.

wanderung und den Dämonenglauben in vollem Maass aufgenommen, dagegen ist seine Ascese weniger streng, als die orphische vor ihm, die neupythagoreische und essäische nach ihm, da er weder die Ehe noch die Fleischkost und das Tödten der Thiere verbietet. Alle diese Züge weisen darauf hin, dass die Schrift, der Alexander seine Mittheilung entnommen hat, der Zeit des beginnenden Neupythagoreismus angehörte. Nun können wir freilich ihre Abfassungszeit nicht mit Sicherheit bestimmen; da aber der erste und einzige Zeuge, der ihrer erwähnt, um 80—50 vor Christus in Rom lebte¹⁾, so sind wir nicht genöthigt, für dieselbe über den Anfang des ersten oder auch das letzte Viertel des zweiten Jahrhunderts hinaufzugehen; ein höheres Alter dieser Darstellung macht auch schon ihr eklektischer Charakter unwahrscheinlich. Ueber den Ort, aus dem sie her stammt, lässt sich vorerst wenigstens so viel sagen, dass sie nicht in Rom, sondern in einem von den östlichen Ländern verfasst zu sein scheint. Diess müssen wir nämlich schon desshalb annehmen, weil aus Cicero deutlich hervorgeht, dass noch um die Mitte des ersten Jahrhunderts nur sehr wenige von seinen Landsleuten der pythagoreischen Philosophie ihre Aufmerksamkeit zugewandt hatten. Denn so sehr er sich bemüht, einen Zusammenhang zwischen Rom und der altpythagoreischen Schule herzustellen²⁾, und so erwünscht es ihm in dem nationalen Interesse, an das er so gerne anknüpft, hätte sein müssen, in seinen philosophischen Gesprächen römische Vertreter jener „italischen Philosophie“ einführen zu können, so wenig begegnen wir doch bei ihm einem solchen; vielmehr bezeugt er ausdrücklich, der Pythagoreismus sei zu seiner Zeit erloschen gewesen, und der Versuch seiner Erneuerung eben erst gemacht worden³⁾. Es wird daher für sicher gelten dürfen, dass in Rom

1) Was wir von Alexander's Leben wissen, beschränkt sich auf die Angaben des SUIDAS u. d. W., nach dem er zur Zeit Sulla's und später (ἐπίταδε = herwärts von diesem Zeitpunkt) als Freigelassener in Rom lebte, und die zwei Notizen bei SERV. in Aen. X, 388, dass ihm Sulla das Bürgerrecht geschenkt habe, und bei SUTTON. illustr. gramm. 20, dass Hyginus, der Freigelassene des Augustus, ihn gehört habe. Hieraus ergibt sich annähernd die obige Bestimmung. Im übrigen vgl. m. MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 206.

2) S. o. 68, 4. 70, 1.

3) S. S. 79, 3.

bis über die ersten Jahrzehende des ersten Jahrhunderts herab von pythagoreischen Philosophen nichts bekannt war.

Der erste Römer und überhaupt der erste uns mit Namen bekannte Mann, welcher der neuen pythagoreischen Schule zugezählt wird, ist P. Nigidius Figulus ¹⁾, ein Freund Cicero's, der wenige Jahre vor ihm gestorben ist ²⁾. CICERO nennt ihn im Eingang seines Timäus den Erneuerer der pythagoreischen Philosophie ³⁾, und aus einer andern Aeusserung desselben geht hervor, dass sich Figulus nicht blos für seine Person zu derselben bekannte, sondern auch andere in sie einführte ⁴⁾; wie er denn überhaupt einer von den ersten Gelehrten seines Volkes und seiner Zeit war, mit besonderer Vorliebe jedoch die abgelegeneren Gebiete des Wissens aufsuchte, und mit der Mathematik und Natur-

1) M. HERTZ De P. Nigidii Fig. studiis atque operibus. Berl. 1845. BREYSIG De Nig. Figuli fragmentis ap. Schol. Germ. serv. Berl. 1854. (Diss.) Ergänzungen dazu von BÜCHELER Rhein. Mus. XIII, 177 ff. KLEIN Quaest. Nigidianae. Bonn 1861 (Diss., bis jetzt auf das biographische beschränkt). BERNHARDY Röm. Litt. S. 835. 857.

2) Er begegnet uns zuerst 63 v. Chr., wo er den ihm nahe befreundeten Cicero bei der Bekämpfung der catilinarischen Verschwörung unterstützt (Cic. pro Sulla 14, 42. ad Famil. IV, 13, 2. PLUT. Cic. 20. an. seni s. ger. resp. 27, 8. S. 797), dann wieder 59 v. Chr. (Cic. ad Att. II, 2, 3); 58 v. Chr. war er Prätor (Cic. ad Qu. fratr. I, 2, 16), 52 Legat oder Gesandter (Cic. De Univ. 1). Während des Bürgerkriegs auf der pompejanischen Parthei (Cic. ad Att. VII, 24), lebte er nach Cäsar's Sieg in der Verbannung, in der ihn Cicero (ad Famil. IV, 13) tröstet, und starb in derselben 45 v. Chr. (HIERON. zu Euseb's Chronik Ol. 183, 4 nach Sueton, vgl. Cic. Tim. 1). Seine Geburt scheint in die ersten Jahre vor oder nach dem Anfang des 1. Jahrh. zu fallen.

3) Tim. 1: *Denique sic judico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina exstincta est quodammodo, cum aliquot saecula in Italia Siciliaque riguisset, hunc exstitisse, qui illam revocaret.* Aus dem nächstfolgenden sieht man, dass dem Nigidius selbst in der dialogisch abgefassten Schrift eine Rolle zuge-dacht war.

4) Nach dem Schol. Bob. zu Cic. in Vatin. Bd. V, 2, 317 Or. hatte Cicero in der Rede für Vatinius, welche er zwei Jahre nach der noch vorhandenen Anklage gegen ihn hielt, den Vatinius gegen die Vorwürfe, zu denen ihm selbst dessen Pythagoreismus früher Anlass gegeben hatte, vertheidigt, indem er ausführte: *fuisse illis temporibus Nigidium quendam, virum doctrina et eruditione studiorum praestantissimum, ad quem plurimi convenirent, hanc ab obrectatoribus veluti actionem minus probabilem jactitatum esse, quamvis ipsi Pythagorae sectatores existimari vellent.*

forschung auch Astrologie und Wahrsagerei verband ¹⁾). Wie er jedoch die pythagoreische Philosophie auffasste, und welche Ansichten er als pythagoreisch vortrug, wird nicht überliefert. Einer von denen, welche sich an ihn anschlossen, ist jener P. Vatinus, dem Cicero vorwirft, dass er unter dem Namen eines Pythagoreers allerlei Gräuel begehe ²⁾; so wenig jedoch auf diese Anschuldigung zu geben ist ³⁾, so wenig erfahren wir andererseits über die Philosophie, zu der sich Vatinus bekannte. Dass aber der Pythagoreismus damals die Aufmerksamkeit der römischen Gelehrten wieder

1) Vgl. vor. Anm. und Cic. ad Famil. IV, 13: *P. Nigidio, uni omnium doctissimo et sanctissimo*. Tim. 1: *fuit enim vir ille cum ceteris artibus, quae quidem dignae libero essent, ornatus omnibus, tum acer investigator et diligens earum rerum, quae a natura involutae videntur*. GELL. nennt ihn IV, 9, 1 (vgl. 16, 1. XVII, 7, 4. SERV. Aen. X, 175) *homo juxta M. Varronem doctissimus*. Derselbe sagt XIX, 14, 1: *aetas M. Ciceronis et C. Caesaris praestanti facundia paucos habuit, doctrinarum autem multiformium variarumque artium, quibus humanitas erudita est, columnina habuit M. Varronem et P. Nigidium*; die Schriften des letzteren jedoch haben wegen ihrer *obscuritas* und *subtilitas* (worüber auch ebd. XVII, 7, 4) weit geringere Beachtung gefunden, als Varro's. Die uns bekannten, worüber bei HERTZ a. a. O. die näheren Nachweisungen zu finden sind, umfassen ein grammatisches Werk in 30 Büchern, eine Abhandlung über den rednerischen Vortrag, 20 oder mehr Bücher über die Götter, Schriften über die Thiere und *de hominum naturalibus*, ein grösseres astronomisches Werk (worüber BÜCHELER und BREYSIG a. d. a. O.), Bücher über Vorbedeutungen durch Donner und Blitz, *de augurio privato* und über weissagende Träume. Als Magier wird Nigid. von Hieron. Eus. Chron. z. Ol. 183, 4 bezeichnet, als bekannter und unübertroffener Astrolog von Lucas Pharsal. I, 639 f. aufgeführt; seiner Vertheidigung der Astrologie erwähnt Augustin. Civ. D. V, 3, einer angeblichen astrologischen Weissagung Sueton. Aug. 94 und Dio Cass. XLV, 1, einer anderen, durch Incantation, Apul. De magia 42, nach Varro; einige abergläubische Meinungen von ihm berichtet Plin. nat. h. XXIX, 138. XXX, 24, 84.

2) Cic. in Vatin. 6, 14: *tu, qui te Pythagoricum soles dicere et hominis doctissimi nomen tuis immanibus et barbaris moribus praetendere cum inaudita ac nefaria sacra susceperis, cum inferorum animas elicere, cum puerorum extis Deos manes mactare soleas*.

3) Cicero selbst sagt uns (ad Famil. I, 9), dass er, durch Pompejus und Cäsar mit Vatinus ausgesöhnt, öffentlich als sein Freund und Lobredner aufgetreten war, wie sie denn auch in späteren Briefen (ad Fam. V, 9—11) sich gegenseitig die Hände drücken; nach dem S. 79, 4 angeführten Scholium hatte er die früheren Anschuldigungen in der späteren Rede vollständig zurückgenommen (*plenissime purgavit et defendit*).

auf sich zog, sieht man auch aus Varro, welcher seine Angaben über die Lehre des Pythagoras bereits jüngeren pythagoreischen Schriften zu verdanken scheint, mit denen er vielleicht durch Nigidius oder Alexander Polyhistor bekannt geworden war ¹⁾).

Zahlreicher und bestimmter werden die Spuren der neupythagoreischen Philosophie in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Christus. Dass um diese Zeit jene Unterschiebung pythagoreischer Schriften, deren schon früher gedacht wurde ²⁾, bereits begonnen hatte, und mithin auch die Schule, deren Lehren auf diese Weise verbreitet und empfohlen werden sollten, schon bestand, beweist der angebliche Lukaner Ocellus, dessen Schriften nicht später verfasst sein können ³⁾. Dasselbe wird durch die An-

1) HERTZ hat a. a. O. S. 24 nachgewiesen, dass Varro des Pythagoras öfters Erwähnung thut (L. I. VII, S. 303 Speng. De re r. II, 1. 3; bei AUGUSTIN Civ. D. VII, 35. De ord. II, 54. T. I, 351 Maur.; bei SYMMACHUS epp. I, 4; b. CENSORIN di. nat. c. 9 und 11 vgl. GELL. N. A. III, 10 — ob auch die Angaben bei Cens. c. 10, f. 12, 4. c. 13 von Varro herkommen, ist unsicher, c. 4, 3, wo Pythagoras, Ocellus und Archytas als Zeugen für die Ewigkeit der Welt angeführt werden, gewiss nicht). Woher Varro seine Kenntniss der pythagoreischen Philosophie schöpfte, wissen wir nicht; die obigen Vermuthungen gründen sich darauf, dass er einerseits mit Nigidius und dessen Schriften wohl bekannt war (vgl. HERTZ S. 16 f.), und dass andererseits das, was Censorin a. d. a. O. aus Varro über die angebliche Lehre des Pythagoras von der Entwicklung des Fötus mittheilt, mit dem Auszug aus Alexander's oben besprochener Schrift bei DioG. VIII, 29 ganz übereinstimmt. Der letztere Umstand dient dann wieder der Vermuthung (Bd. I, 305, 1) zur Stütze, dass Cicero bei seiner Darstellung der pythagoreischen Lehre Alexander oder dessen Quelle gefolgt sei.

2) Bd. I, 209 f.

3) Die bedeutendste derselben, die noch erhaltene περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως, erwähnt Philo qu. m. s. incorruptib. 940, D Hös. 489 M. Nun wird freilich diese Abhandlung Philo ohne Zweifel mit Unrecht beigelegt, wenn sie auch nicht allzuweit von seiner Zeit entfernt sein mag. Indessen findet sich eine noch etwas ältere Spur des angeblichen Ocellus in dem Briefe des Archytas an Plato und dem darauf zurückweisenden des Plato an Archytas (unserem 12ten platonischen) bei DioG. VIII, 80 f., wo ausser dem Buche von der Natur des All noch drei weitere Schriften des Ocellus namhaft gemacht werden. Denn wenn auch an eine Aechtheit dieser Briefchen selbstverständlich nicht zu denken ist, sehen wir doch aus DioG. III, 61, dass schon Thrasyllus, gerade so, wie wir, 13 platonische Briefe, und darunter zwei an Archytas, in seiner Sammlung hatte; wir müssen daher annehmen, es habe sich auch unser 12ter Brief in derselben befunden, und da dieser den archy-

gabe¹⁾ bestätigt, der libysche König Jobates habe die Schriften des Pythagoras gesammelt, sei aber dabei vielfach von Betrügern missbraucht worden; mit diesem Jobates ist nämlich ohne Zweifel der gelehrte mauretanische Herrscher Juba II. gemeint, der unter Augustus lebte²⁾. Um die gleiche Zeit war es, dass der Alexandriner Sotion die Enthaltung von der Fleischkost, welche sein Lehrer Sextius verlangt hatte, mit dem Dogma von der Seelenwanderung begründete³⁾; auch Sextius selbst war aber wohl durch den Vorgang der

teischen voraussetzt, muss auch der letztere, und somit auch die in beiden angeführten Schriften des Ocellus, zur Zeit des Thrasyllus, also in den ersten Jahrzehenden unserer Zeitrechnung (vgl. 1. Abth. 542, 3), schon vorhanden und anerkannt gewesen sein. Ihre Abfassungszeit wird daher spätestens in die zweite Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts gesetzt werden müssen. Dass sie noch früher falle, ist möglich, aber aus den obigen Thatsachen kann man es um so weniger schliessen, da die Briefe b. Diog. VIII, 80 f. ganz so aussehen, als ob sie gerade zur Beglaubigung des falschen Ocellus also von dem gleichen Verfasser, wie dieser, verfertigt worden wären, so dass demnach die Erwähnung der ocellischen Schriften in denselben für ein früheres Vorhandensein dieser Schriften nichts beweist. Noch weniger kann man mit ROSE De Arist. libr. ord. 11 f. behaupten, schon Aristophanes aus Byzanz habe den 12ten platonischen Brief gekannt, die Schriften des Ocellus seien mithin um den Anfang des zweiten Jahrhunderts bereits im Umlauf gewesen. Denn aus Diog. III, 62 ergibt sich nur, dass Aristoph. eine Sammlung platonischer Briefe seinen Trilogieen eingereiht hatte, aber nicht, dass diese Sammlung alle Bestandtheile unserer jetzigen umfasste. Vielmehr spricht schon die Stellung unseres 12ten und 13ten Briefs für die Annahme, dass diese zwei Stücke erst später zu den übrigen hinzugekommen seien; denn während sonst die an die gleichen Personen gerichteten Schreiben (1—3; 7 und 8) zusammengestellt sind, ist der 12te vom 9ten und der 13te von den drei ersten getrennt. — Ueber die sonstigen Anführungen des Ocellus vgl. m. MULLACH Fragm. philos. gr. 384 f. (S. xx f. seiner Ausgabe von Aristot. De Melisso u. s. w.), über die Schreibung des Namens ebd. 388 (177). Dass das Buch über das All ursprünglich dorisch geschrieben war, und erst im Mittelalter in die *κωινή* übertragen wurde, erhellt aus den Anführungen bei Stobäus; vgl. MULLACH 384 f.

1) DAVID in Categ., Schol. in Arist. 28, a, 13.

2) Nach der treffenden Wahrnehmung RITTER's IV, 523. Wenn jedoch R. geneigt ist, die Entstehung des Neupythagoreismus selbst erst von solcher Unterschlebung her zu leiten, so ist das richtigere sicher nur die umgekehrte Annahme. Juba's Vorliebe für pythagoreische Schriften setzt das Dasein einer pythagoreischen Schule schon voraus, und nur von einer solchen konnten die Verfasser den eigenthümlichen Lehrgehalt derselben entlehnen.

3) 1. Abth. S. 605.

Pythagoreer zu jener Vorschrift veranlasst worden. Möchte man endlich dem letzteren Umstand vielleicht desshalb geringere Beweiskraft beilegen, weil der Glaube an Seelenwanderung und das Verbot der thierischen Nahrung zunächst den pythagoreischen Mysterien angehören, so erhellt doch aus der Schrift des Arius Didymus über die pythagoreische Philosophie¹⁾, und noch bestimmter aus einem Bruchstück des Eudorus²⁾, dass schon bald nach der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts³⁾ jene Verbindung platonischer und pythagoreischer Philosopheme, in welcher der Neupythagoreismus besteht, sich vollzogen, und die metaphysische Theorie des letzteren sich in ihren Grundzügen festgestellt hatte. Für das Ende dieses Jahrhunderts ohnedem lässt sich diese Thatsache, auch abgesehen von den Essäern und Therapeuten, schon aus Philo vollständig erweisen.

Wo diese neupythagoreische Philosophie entstand, ist nicht überliefert. Ihre ersten Spuren finden sich theils in Rom, theils in Alexandria. Aber dass Rom nicht ihr Geburtsort sein kann, erhellt schon aus dem, was S. 78 bemerkt wurde. Wirklich waren hier auch in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts die wissenschaftlichen Zustände nicht von der Art, dass die Bedingungen für die Entstehung einer Schule, wie die neupythagoreische, gegeben gewesen wären. Noch viel später hatte sie in Rom so wenig Boden, dass SENECA die pythagoreische Schule als ausgestorben behandeln kann⁴⁾. In Alexandria dagegen waren nicht allein die Verhältnisse der Bildung derselben günstiger, als in jedem anderen Orte; sondern auch die Nachrichten über sie lassen uns in dieser Stadt ihre älteste Heimath vermuthen. Aus Alexandria stammen Eudorus und Arius, zwei unserer ältesten Zeugen für das Dasein des neuen Pythagoreismus; ebendaher Sotion, welcher die Lehre der Sextier mit dem Dogma von der Seelenwanderung bereicherte⁵⁾; in derselben Stadt bildete sich um den Anfang unserer

1) Ebd. 546, 1.

2) Wortüber Bd. I, 260, 2 z. vgl.

3) In diesen Zeitpunkt nämlich müssen Eudorus und Arius gesetzt werden, da dieser der Lehrer des Augustus, Eudorus aber noch älter, als er, war. Vgl. 1. Abth. 543, 3. 545, 3.

4) Nat. qu. VII, 32, 2: *Pythagorica illa invidiosa turbæ scholæ præceptorem non invenit.*

5) Vgl. 1. Abth. 544, 2. 545, 3. 605, 2.

Zeitrechnung Philo sein System, und in der Nähe derselben hatten die Therapeuten ihren Hauptsitz, bei denen sich, wie wir finden werden, so wenig, als bei jenem, der Einfluss des neuen Pythagoreismus verkennen lässt. Auch von Alexander Polyhistor erhellt schon aus seiner umfassenden Bekanntschaft mit jüdisch-alexandrinischen Schriften¹⁾, dass er seinen Bericht aus alexandrinischen Quellen geschöpft haben kann. Es hat daher eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, dass in diesem Knotenpunkt des Verkehrs von Hellenen und Orientalen mit andern verwandten Erscheinungen auch diese in's Dasein getreten ist.

2. Die neupythagoreische Schule, ihre Männer und Schriften.

Ueber die Männer, von welchen diese Denkweise ausgieng und fortgepflanzt wurde, sind wir so mangelhaft unterrichtet, dass uns die wenigsten derselben auch nur dem Namen nach bekannt sind. Es rührt diess ohne Zweifel hauptsächlich von der Art her, wie die neupythagoreischen Lehren von Anfang an vorgetragen und verbreitet wurden. Der Auktoritätsglaube dieses Standpunkts brachte es mit sich, dass auch seine neuen und eigenthümlichen Bestimmungen sich nicht als etwas neues gaben, und in der Regel auch wohl von ihren Urhebern selbst nicht als solches aufgefasst wurden: seine Vertreter nennen sich nicht Neupythagoreer, sondern schlechtweg Pythagoreer, d. h. sie wollen den ursprünglichen Pythagoreismus wieder in's Leben rufen; sie sind sich ihres Hinausgehens über denselben so wenig bewusst, als ein Philo seines Hinausgehens über den Mosaismus, oder ein Chrysippus der Willkühr seiner Mythendeutungen; sie setzen ohne Umstände voraus, wie diess alle offenbarungsglaubigen voraussetzen, was ihnen wahr scheint, müsse auch die Lehre ihrer dogmatischen Auktoritäten, in diesem Falle des Pythagoras und der alten Pythagoreer, sein²⁾.

1) In den Bruchstücken seines Werkes περὶ Ἰουδαίων (bei MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 211 ff. vgl. 207 f.) findet sich eine Menge solcher Schriften angeführt; aus ihm stammen wahrscheinlich alle derartigen Auszüge bei Ers. pr. ev. IX, 17—39 (mit Ausnahme von c. 22. 38), nicht bloß die, für welche er ausdrücklich als Quelle genannt wird; vgl. HERZFELD Gesch. d. V. Jisr. III, 570 f.

2) M. vgl. in dieser Beziehung unter anderem, was 1. Bd. S. 208 angeführt ist.

Und um jeden Zweifel daran zum voraus niederzuschlagen, legen sie es diesen Männern selbst in den Mund: statt ihre Ansichten in eigenem Namen vorzutragen, lassen sie dieselben von ihnen vortragen; theils in Lebensbeschreibungen des Pythagoras und in Darstellungen der pythagoreischen Philosophie, wie sie von Eudorus, Arius, Apollonius, Moderatus, Nikomachus verfasst wurden ¹⁾, theils noch unmittelbarer in jenen Schriftwerken, welche seit dem Anfang des ersten Jahrhunderts v. Chr. unter altpythagoreischen Namen so ungemein zahlreich auftauchten, dass selbst uns noch mehr als siebenzig Stücke, wenn auch meistens nur den Titeln nach oder durch einzelne Bruchstücke, bekannt sind ²⁾.

1) Des Eudorus und Arius ist in dieser Beziehung schon oben erwähnt worden; von den übrigen wird später zu sprechen sein. Aus solchen Darstellungen sind wohl die meisten von den pythagorischen und pythagoreischen Sprüchen geflossen, die sich da und dort finden. Sammlungen derselben bei MULLACH *Fragm. philos. gr.* S. 488—511.

2) Um von dem Umfang dieser ganzen, grösstentheils pseudonymen, Literatur eine Vorstellung zu geben, lasse ich hier, im Anschluss an BECKMANN'S fleissige Dissertation *De Pythagoreorum Reliquiis* (Berl. 1844), ein Verzeichniss der sämmtlichen unter altpythagoreischen Namen überlieferten Schriften folgen, welche uns bekannt sind, indem ich zugleich angebe, wo dieselben in den Quellen und den Sammlungen von MULLACH (*Fragmenta philos. gr.*) und ORELLI (*Opuscula Graec. vet. sententiosa II*) zu finden sind. — Ausser den sogleich näher zu besprechenden Schriften des Philolaus und Archytas gehören hieher: 1) Eine Reihe von Büchern, welche Pythagoras selbst beigelegt wurden. Den Bd. I, 209, 3 nachgewiesenen füge ich noch den λόγος πρὸς Ἀβάρην (PROKL. in Tim. 141, D), und die προγνωστικὰ βιβλία (TZETZ. *Chil.* II, 888 f. vgl. HARLESS zu Fabric. *Biblioth. gr.* I, 786) bei. Ob die Angabe, dass er zuerst eine Arithmetik geschrieben habe (JOH. MALAL. 67, A. CEDREN. 138, D. 156, B. ISIDOR. *Orig.* III, 2) sich auf eine bestimmte Schrift bezieht, ist fraglich. Dagegen wissen Spätere (MALAL. 66, D. CEDR. 138, C) von einer Geschichte des Krieges der Samier mit Cyrus und PORPH. v. P. 16 von einer Inschrift auf dem Grab Apollo's in Delos, die er verfasst habe. Wir kennen so abgesehen von dem vielen, was ihm Aston und Hippasus unterschoben haben sollen (DIOG. VIII, 7), und von dem goldenen Gedicht, die Titel von 15—16 Schriften, die Pythagoras' Namen trugen. Bruchstücke solcher Schriften finden sich bei JUSTIN. *Cohort. c.* 19 (KLEMENS *Protr.* 47, C. u. A. vgl. OTTO zu d. St. Justin's). PORPH. *De abstin.* IV, 18. *Theol. Arithm.* 19. SYRIAN. *z. Metaph.* XIII, 8 (Arist. et Th. *Metaph.* ed. Brand. II, 312, 31 f.), Verse aus einem wahrscheinlich von jüdischer Hand unterschoben oder interpolirten Gedicht bei JUSTIN *De Monarch. c.* 2. (Was STOBÄUS im *Florilegium* unter Pythagoras' Namen giebt, scheint keiner ihm unter-

schobenen Schrift entnommen zu sein.) — 2) Das goldene Gedicht (M. 193 ff. 408 ff., wo auch über die früheren Ausgaben; Bd. I, 215). — 3) Timäus über die Weltseele (Bd. I, 212, 1; weitestes tiefer unten), zuerst angeführt von NIKOMACHUS Harm. I, 24. KLEMENS Strom. V, 604, B, von diesem freilich mit Worten, die sich in unserem Text nicht finden. — 4) Die Schriften des Ocellus; ausser der noch vorhandenen über das All (s. o. 81, 3) werden deren von dem angeblichen Archytas b. DIOG. VIII, 80 noch drei genannt: περὶ νόμου καὶ βασιλείας καὶ δσιότατος. Von der ersten derselben giebt STOB. Ekl. I, 338 eine Probe (M. 407). — 5) Archänetus, dessen Bd. I, 262, 1 angeführte angebliche Aeusserung doch wohl einer Schrift entnommen ist. — 6) Aresas π. ἀνθρώπου φύσις STOB. I, 846 vgl. JAMBL. v. Pyth. 266. 7) Aristäon π. ἁρμονίας STOB. I, 428; ebendaher wohl, was Theol. Arithm. 42 und CLAUDIAN. Mam. De statu an. II, 7 von dem „Pythagoreer Aristäus“ (über den JAMBL. v. P. 265) anführen. 7) Athamas KLEMENS Strom. VI, 624, D; der Titel der Schrift, welche eine Kosmologie enthalten haben muss, wird nicht genannt. 8) Brontinus π. νοῦ καὶ διανοίας; ein Bruchstück daraus b. JAMBLICH in VILLOISON Anecd. II, 198; auf dieselbe Schrift beziehen sich Ps. ALEXANDER und SYRIAN (s. Bd. I, 262, 1) und Schol. in Plat. ed. BEKK. S. 411. 9) Bryso; Fragment seines οἰκονομικός, aus STOB. Floril. 85, 15, O. 334. 10) Butherus π. ἀριθμῶν STOB. Ekl. I, 12. 11) Charondas (angeblicher Pythagoreer; s. Bd. I, 225, 6) προοίμια νόμων STOB. Floril. 44, 40. M. 540 f. 12) Diotogenes π. βασιλείας und π. δσιότητος STOB. Floril. 48, 61 f. 5, 69, 48, 95. 48, 180. M. 532 ff. 13) Dins π. κάλλους STOB. Floril. 65, 16 f. O. 332. 14) Ekphantus π. βασιλείας STOB. Flor. 47, 22. 48, 64—66. M. 536 ff. (Ein anderer Ekph. oder Euphantus ist b. PORPH. De abstin. IV, 10 gemeint; über den geschichtlichen Ekphantus, den THEODORET cur. gr. aff. IV, S. 795 Diophantus nennt, Bd. I, 361 f.) 15) Eromenes; ein Bruchstück aus einer Schrift desselben, wie es scheint über die Seele, b. CLAUDIAN. M. a. a. O. 16) Euryphamus π. βίου STOB. Flor. 103, 27. O. 300, vielleicht von demselben Verfasser, wie die Schrift des Kallikratidas (s. u.), da beide in den Stellen Flor. 103, 27, S. 11 m. und 85, 16, S. 140 f. zum Theil wörtlich übereinstimmen. Sehr verwandt ist aber auch die Stelle des Hippodamus Flor. 48, 93, S. 100. 17) Eurysus π. τύχας STOB. Ekl. I, 210. KLEMENS Strom. V, 559, D. 18) Euxitheus; s. Bd. I, 327, 3. 328, 1. 19) Hipparchus π. εὐδαιμονίας STOB. Flor. 108, 81. 20) Hippasus; s. Bd. I, 360 f. 248, 4, auch BOËTUS. De Mus. II, 18. Ein μυστικός λόγος unter dem Namen des Pythagoras wurde nach DIOG. VIII, 7 von manchen ihm zugeschrieben, gehörte aber wahrscheinlich keinem von beiden. 21) Hippodamus π. εὐδαιμονίας STOB. Flor. 103, 26; π. πολιτείας ebd. 43, 92—94. 98, 71. O. 282 ff. 22) Kallikratidas π. τῆς τῶν οἰκητῶν εὐδαιμονίας STOB. a. a. O. 85, 16—18. O. 336. 23) Klinias π. δσιότητος καὶ εὐσεβείας STOB. ebd. 1, 66 (auch das vorangehende, ihm gleichfalls zugeschriebene Bruchstück gehört wohl derselben Schrift an). O. 324. Aus einer mathematischen Schrift scheint das Bruchstück Theol. Arithm. 19 zu stammen. 24) Kriton π. προνοίας STOB. Ekl. II, 350. Flor. 3, 74 f. (hier u. d. T.

Κρίτωνος ἢ Δαμασίππου π. φρονήσεως καὶ εὐτυχίας). O. 826 f. 25) Lysis; auf eine Schrift von ihm weist die Bd. I, 262, 1 angeführte Angabe des Athenagoras, PORPH. v. Pyth. 57 f., HIERON. c. Ruf. III, 39. Bd. II, 565 Vallars; ob sich diese Stellen auf dasselbe Buch beziehen, und ob dieses das gleiche ist, welches nach DIOG. VIII, 7 (vgl. Bd. I, 215) auch Pythagoras' Namen trug, lässt sich nicht ausmachen. Mit ihm wird sein Genosse Archippus (s. Bd. I, 237, 1. 239, 2) von Porphyry und Hieronymus zusammen genannt; denselben (ohne Lysis) führt auch CLAUDIANUS MAMERTUS a. a. O. unter denen auf, welche die Verschiedenheit der Seele vom Leibe angenommen und in Schriften behauptet haben. 26) Metopus π. ἀρετῆς STOB. Flor. I, 64. O. 322. 27) Onatas π. θεοῦ καὶ θείου STOB. Ekl. I, 92 f. vgl. ebd. 50. 28) Pempelus π. γονέων STOB. Flor. 79, 52 (aus PLATO Gess. XI, 930, E. 931, D f.) O. 344. 29) Periktione π. σοφίας STOB. a. a. O. I, 62 f. π. γυναικὸς ἀρμονίας ebd. 79, 50. 85, 19. O. 346 ff. 30) Phintys (die angebliche Tochter des Kallikratidas, deren Schrift demnach wohl den gleichen Verfasser hat, wie die seinige) π. γυναικὸς σωφροσύνης STOB. Flor. 74, 61 f. O. 356. 31) Polus π. δικαιοσύνης STOB. Fl. 9, 54. O. 330. 32) Prorus π. τῆς ἐβδομάδος Theol. Arithm. 44 (aus Nikomachus) vgl. JAMBL. v. Pyth. 127. 239. 33) Sthenidas π. βασιλείας STOB. Flor. 48, 63. M. 536. 34) Theages π. ἀρετῆς STOB. ebd. I, 67—69. O. 308 ff. 35) Theano π. εὐσεβείας STOB. Ekl. I, 302; auch Gedichte unter ihrem Namen scheinen vorhanden gewesen zu sein, da Arius Didymus b. KLEMENS Strom. I, 309, C sagt, sie sei die erste Pythagoreerin, welche Philosophie getrieben und Gedichte verfasst habe; dagegen gehören ihre Apophthegmen (über die Bd. I, 225, 5) nicht hieher. 36) Thearidas (wohl der von JAMBL. v. P. 266 als Metapontiner Theorides aufgeführte; Thearidas hiess aber, nach PLUT. Dio 6, auch ein Bruder des älteren Dionysius) π. φύσεως KLEM. Strom. V, 611, C. 37) Zaleukus (vgl. Bd. I, 225, 6) προοίμιον νόμων STOB. Flor. 44, 20. 21. M. 542. — Unter diese angeblich altpythagoreischen Schriftsteller haben wir wohl auch Eubulides und Megillus zu rechnen, von denen jener Theol. Arithm. 41 und BOËTH. De Mus. II, 18, wie es scheint mit einer Schrift über Pythagoras, dieser Theol. Arithm. 28 mit einer π. ἀριθμῶν angeführt wird; ebenso Zaratas, oder Zoroaster, den angeblichen Lehrer des Pythagoras, über den KLEMENS Strom. V, 599, A. PLUT. an. procr. 2, 2. S. 1012. Nikomachus in den Theol. Arithm. 43. HIPPOLYT. Refut. Haer. I, 2. VI, 23. S. 12. 260 Dunck., auch PORPH. v. Plot. 16 zu vergleichen ist; nach CLAUD. MAM. a. a. O. müsste es ausser Archippus und Aristäus (—on) auch unter dem Namen des Epaminondas (als Schüler des Lysis), Gorgiades, Diodorus (dem Bd. I, 243 besprochenen) Schriften gegeben haben, da von diesen allen behauptet wird: *cum hoc idem senserint scriptoque prodiderint*; doch mag es dahingestellt bleiben, wie es sich damit verhielt. Dagegen wird in dem Ὅψει, von dem Syrian etwas anführt (Bd. I, 262, 1) doch wohl der von JAMBlich v. P. 267 im Verzeichniss der Pythagoreer aufgeführte Rheginer Opsimus stecken; zu den erdichteten Verfassern unterschobener Schriften wird ferner der Empedotimus zu zählen sein, welchen KLEMENS

Ein beträchtlicher Theil derselben trägt den Namen des Archytas ¹⁾.

Strom. I, 334, A unter den Anhängern des Weissagungsglaubens auführt, JULIAN b. SUID. Ἐμπεδοκ. (und Ἰουλίανος) neben Pythagoras als Vorgänger des Pontikers Heraklides bezeichnet, und der nach SUID. a. a. O. eine φυσικὴ ἀκρόασις schrieb (erwähnt wird er auch von OLYMPIODOR in Meteorol. I, 218 Id. GREG. NAZ. Carm. VI, 286. Bd. II, 1086 Paris.); ebenso PANACES, von dem ARISTID. QUINT. Mus. I, S. 3 einen Ausspruch über die Musik bringt, und den PHOT. Cod. 167, S. 114, 13 unter den Quellen des Stobäus nennt (vgl. CÄSAR Grundz. d. griech. Rhythmik S. 5, 4); und das gleiche gilt von Androcydes, dessen Buch π. Πυθαγορικῶν συμβόλων NIKOM. Arithm. S. 5. JAMBL. v. Pyth. 143. Theol. Arithm. S. 41. KLEMENS Strom. V, 568, A. TRYPHO π. τρόπων 4 (Rhet. gr. ed. Speng. III, 193). APOSTOL. prov. VIII. 34, o. Mant. Proverb. II, 81 (LEUTSCH Paroemiogr. II, 437. 770) anführen, wie man diess namentlich aus dem Fragment bei MAI Spicil. Rom. II, XX sieht. Ein Bruchstück aus einem angeblichen Brief desselben an Alexander findet sich bei PLIN. h. nat. XIV, 5, 58; ebendaher stammt wohl das Wort bei KLEMENS Strom. VII, 718, C vgl. PLUT. tranqu. an. 13, S. 472. Auch die anonymen Διαλέξεις ἡθικαὶ (O. 210 ff. M. 544 ff.), welche bald nach dem Ende des peloponnesischen Kriegs, also zur Zeit des Archytas, verfasst sein wollen (vgl. Diss. 1), sind wohl nur desshalb in einem, freilich schlechten, Dorisch geschrieben, um für pythagoreisch zu gelten; es fragt sich aber allerdings, ob dieses stümperhafte Machwerk noch der Zeit der neupythagoreischen Schule und nicht einer späteren angehört. Ein Vers eines pythagoreischen Gedichts, dessen Verfasser nicht genannt wird, findet sich bei SIMPL. Phys. 104, b, o., einige andere giebt MÜLLACH S. 200. Ob den Sprüchen des „Pythagoreers Sextus“ die Schrift eines Neupythagoreers zu Grunde liegt, ist unsicher (vgl. 1. Abth. 601, 2. 605, 4); einen Philosophen Sextus nennt auch SYNCCELL. 349, B. HIERON. Chron. Eus. zu Ol. 224, 3 (119 n. Chr.) als Zeitgenossen Hadrian's, einen Pythagoreer Sextus JAMBLICH b. SIMPL. Categ. 49, a. Phys. 13, b, m (Schol. in Arist. 64, b, 10. 327, b, 10), welcher bei ihm die Quadratur des Kreises gefunden hatte; dieser muss aber ein wirklicher neupythagoreischer Schriftsteller gewesen sein. Wenn wir ihn aus dem Spiele lassen, dagegen den Philolaus und Archytas und die von Alexander Polyhistor benützte Schrift mitzählen, so erhalten wir zwischen vierzig und fünfzig angeblich altpythagoreische Schriftsteller mit 70—80 Schriften. Zu diesen kommen dann noch die 13 Briefe, von Pythagoras, Lysis, Theano u. s. w., welche theilweise schon Diogenes und Jamblich bekannt, von ORELLI (Socratis et Socratici Pythagorae et Pythagoreor. epistolae 51 ff.) herausgegeben sind, nebst dem anonymen ebd. S. 45, Nr. 37.

1) Die uns bekannten (bei ORELLI S. 234 ff. MÜLLACH 553 ff., vollständiger bei HARTENSTEIN De Arch. fragm. philosoph. Lpz. 1833 vgl. GRUPPE über d. Fragm. d. Arch. u. d. älteren Pythagoreer, Berl. 1840. BECKMANN a. a. O. 31 f.) sind folgende: 1) περὶ ἀρχῶν Strom. Ekl. I, 710. — Davon verschieden scheint 2) π. ἀρχῆς ebd. 722. — 3) π. τοῦ ὄντος ebd. II, 22. — 4) Die Kategorien, oder

Aus dieser ganzen Masse von Büchern gehörten allen Anzeichen

wie sie selbst (nach SIMPL. Cat. 1, β Basil. Phys. 186, α, u. sich nannten: π. τοῦ παντός. Simplicius giebt uns durch seine zahlreichen Anführungen ein ziemlich vollständiges Bild von dieser Schrift; m. s. a. a. O. S. 3, ζ. 10, ε. 15, β. 16, ζ. 19, ε f. 20, α (vgl. SIMPL. Phys. 51, b, o.). 23, γ—ε. 29, β. 31, β. 32, ε f. 37, ζ. 38, γ. 40, ε f. 41, δ. 45, ε. 46, γ. ε. 48, β f. 50, δ. 53, ε. 61, ζ. 66, δ. 68, ζ. 71, α. 73, ε. 75, ε. 76, ε. 80 α. ε ff. 83, ε. 84, β. ζ. 85, α. ε. 86, δ f. 87, α. 88, α. δ. 88, ζ. 89, γ f. (Das Bruchstück über die Zeit, welches SIMPL. auch Phys. 186, α, u. vgl. 165, α, u. giebt; MULLACH S. 570 hat nur einige Zeilen davon, sammt dem falschen Citat „Simpl. in Phys. 137“, aus ORELLI 272 entlehnt, wiewohl das ganze nebst der richtigen Quellenangabe bei HARTENSTEIN S. 36 zu finden war). 90, ε. 91, ε. 92, α. δ. 93, α f. 94, ε. 95, δ f. Sie war aber auch von Jamblich fleissig gebraucht worden (SIMPL. Categ. 23, ε. 32, ζ u. δ.); ebenso wird sie von DEXIPPUS (in Categ. 20, 13. 79, 14 Speng.) BOETHIUS (ad Arist. Praed. 114. Arithm. II, 41. S. 1352) u. Andern (vgl. BECKMANN S. 32, c) angeführt, auch HIPPOLYT. Refut. Haeres. VI, 24 bezieht sich ohne Zweifel mittelbar oder unmittelbar auf sie; Themistius jedoch hatte (nach Boëth. Categ. a. a. O.) ihren Verfasser in einem Peripatetiker Archytas vermuthet. Aus SIMPL. Cat. 87, α. 88, α sieht man, dass sie jünger war, als Andronikus, und diesen benützt hatte (Simpl. freilich meint: umgekehrt); nach demselben 32, ε. 53 ε scheint sie auch aus Athenodorus und Eudorus (1. Abth. 520 f. 543, 6) geschöpft zu haben. Diese ältere pseudo-archyteische Schrift über die Kategorieen gab dann Anlass zu dem ganz späten und elenden Machwerk, welches als Schrift des Archytas über die Kategorieen (O. 273 ff. M. 570 f.) auf uns gekommen ist. HARTENSTEIN 71 f. hält die Schrift π. τοῦ παντός für dieselbe mit der π. τοῦ ὄντος, mir scheinen beide verschieden zu sein. — Gleichfalls verschieden von jener, aber unverkennbar das Werk des gleichen Verfassers, war 5) die Abhandlung π. τῶν ἀντικειμένων, welche den aristotelischen sog. Postprädikamenten entsprechend von SIMPL. Categ. 97, β—ε. 99, β f. 100, γ f. 104, β. 105, β—δ. 110, δ. 111 angeführt wird, Jamblich jedoch unbekannt war (SIMPL. 103, γ. Schol. in Ar. 88, α, 24). — 6) Π. μαθημάτων. Ein Bruchstück davon b. STOB. Flor. 43, 135; das gleiche führt JAMBL. π. στοιχ. μαθ. (VILLOISON Anecd. II, 202 vgl. dens. in Nicom. S. 6 Tennul. v. Pyth. 160) aus der Schrift π. μαθηματικῶν, PORPHYR. in Ptol. Harm. 236, der es am vollständigsten mittheilt, aus der Schrift π. μαθηματικῆς an; der Anfang dieses Stücks findet sich aber auch in NIKOM. Inst. Arithm. I, 3. S. 5 f. aus dem ἀρμονικόν des Archytas, so dass demnach alle diese Bezeichnungen auf das gleiche Werk zu gehen scheinen; vielleicht ist ἀρμονικόν der richtige Titel; vgl. CHAMÄLEO b. ATHEN. XIII, 600 f. Ebendaher stammt wohl, was sonst musikalisches von A. angeführt wird; m. s. darüber BECKMANN S. 32, b. HARTENSTEIN S. 45. 7) Nach THEO Math. II, 49, S. 166 hatte A. ἐν τῷ περὶ δεκάδος über die Eigenschaften der Zehnzahl gehandelt. — 8) Π. νοῦ καὶ αἰσθήσεως STOB. Ekl. I, 784 f. JAMBL. in VILLOISON Anecd. II, 199. Auf diese Schrift scheint sich auch Schol. in Plat. S. 411 Bekk. zu beziehen. — 9) Π. ἀνδρὸς ἀγαθῶ καὶ εὐδαίμονος STOB. Flor. I, 72—81.

nach nur einige wenige, nur eine oder zwei von den Schriften des

3, 76. 115, 27. — 10) Π. σοφίας JAMBL. Protr. IV, 39 ff. PORPH. in Ptol. Harm. 215; ein Theil des gleichen Bruchstücks wird aber von Stobäus einer gleichnamigen Schrift der Periktione (vor. Anm. Nr. 29) zugetheilt; dieselbe muss demnach unter beiden Namen im Umlauf gewesen sein. — 11) Π. παιδεύσεως ἡθικῆς Stob. Flor. 1, 70 f. Exc. e Jo. Damasc. II, 13, 120. Die gleiche Schrift ist es vielleicht, welche PHILOSTR. v. Apoll. VI, 31 u. d. T. ὑπὲρ παίδων ἀγωγῆς anführt. — 12) Π. νόμου καὶ δικαιοσύνης Stob. a. a. O. 43, 132—134. 46, 61. — 13) Π. αὐλῶν von ATHEN. IV, 184, e ausdrücklich dem Pythagoreer Arch. beigelegt. — 14) Die zwei Briefe b. Diog. III, 22. VIII, 80. — Aus der Anführung b. Stob. Ekl. I, 12: „ἐκ τῶν Ἀρχύτου διατριβῶν“ kann man auf eine archyteische Schrift u. d. T. Διατριβαί nicht mit Sicherheit schliessen, denn dieses Wort könnte auch nur „Abhandlungen“ bedeuten, oder es könnten die διατριβαί des Archytas, ähnlich wie die πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις des Aristoxenus, eine von einem Dritten verfasste Sammlung archyteischer Reden sein; noch weniger beweist ARIST. Metaph. VIII, 2 g. E. für eine eigene Zusammenstellung von Definitionen. Allerdings scheinen aber die Mittheilungen bei ARIST. a. a. O. De sensu c. 5. 445, a, 16. Probl. XVI, 9. THEOPHR. Metaph. 317, 15. Eudemus bei SIMPL. Phys. 98, b, m. 108, a, o. (Bd. I, 325, 1, Schl. 255, 2. 317, 1) archyteische Schriften voranzusetzen. Auch was CIC. Cato 12, 39. LAL. 23, 88 angeblich aus mündlicher Ueberlieferung von A. anführt, ist ihm ohne Zweifel auf schriftlichem Wege zugekommen; aber dass ihm eine Schrift des Archytas selbst vorlag, folgt daraus um so weniger, da die erste, ausführlichere, von diesen Angaben aus Aristoxenus geflossen zu sein scheint (vgl. Bd. I, 244, 8). Bestimmter weisen die Citate bei THEO Math. S. 27. 30 und SYRIAN in Metaph. (b. BRANDIS De perd. Arist. libr. 36. Arist. et Theophr. Met. ed. Brand. II, 325, wenn hier Ἀρχύτας und nicht Ἀρχάγματος zu lesen sein sollte), über welche man Bd. I, 250, 2. 262, 1. 263, 1 vergleiche, auf (pseudo-) archyteische Schriften; ob aber diese unter den uns bekannten oder ausserhalb derselben zu suchen sind, lässt sich nicht sagen. Wenn endlich CLAUDIAN. MAN. De statu an. II, 7 von Archytas sagt: *in eo opere, quod magnificum de rerum natura prodidit, post multam de numeris utilissimamque (al. subtiliss.) disputationem, „anima“, inquit, „ad exemplum unius composita est, quae sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris“*, so werden wir dieses Werk nicht mit HARTENSTEIN S. 93 in dem Buche π. τοῦ παντός suchen dürfen, welches nach dem obigen vielmehr eine Kategorieenlehre enthielt, sondern es muss eine eigene Schrift gewesen sein; derselben Schrift ist vielleicht die Definition der Seele bei JOH. LYDUS De mens. c. 6 (8) S. 21 und die Angabe des STOBÄUS Ekl. I, 878 über die Theile der Seele entnommen. In welchem archyteischen Buche sich das πέμπτον σῶμα (PORPH. Schol. in Plat. S. 438 Bekk.) und die Ewigkeit der Welt (CENSORIN. di. nat. 4, 3) gelehrt fand, erfahren wir nicht: ein Aechtes kann es keinesfalls gewesen sein. Die Mechanik (VITRUV. VII, praef. S. 155) und die Schrift über den Landbau (VARRO R. R. I, 1, 8. COLUMELLA R. R. I, 1, 7) werden von Diog. VIII, 82 zwei andern gleichnamigen Männern beige-

Archytas¹⁾ und diejenige, welcher die philolaischen Bruchstücke fast alle entnommen sind²⁾, ihren angeblichen Verfassern; alle übrigen dagegen, vielleicht mit einer einzigen Ausnahme³⁾,

legt, während Varro und (aus ihm) Columella die letztere ausdrücklich dem Pythagoreer zuweisen; ob die Notiz bei ATHEN. XIII, 600, f. unserem oder einem andern Archytas (etwa dem von DIOG. a. a. O. genannten Musiker) angehört, ist ziemlich gleichgültig. Die Ὀψαρτυτικά schreibt auch ATHEN. XII, 516, c nicht dem tarentinischen Philosophen zu.

1) Vgl. Bd. I, 212 f. Von den Schriften, deren Titel uns genannt werden, kann nur die Harmonik (π. μαθηματικῆς) und vielleicht auch die Schrift π. δαξάδος, die Mechanik und die Schrift über den Landbau, von den erhaltenen Bruchstücken können ausser den wenigen Angaben des Aristoteles und Eudemos, nur die aus der Harmonik stammenden für echt gehalten werden. Die Unächtheit der übrigen scheint mir durch die bisherigen Verhandlungen hinreichend festgestellt zu sein; dass auch die neueren Rettungsversuche an diesem Ergebniss nichts ändern, ist a. a. O. gezeigt worden. Eher möchte man fragen, ob auch nur die Fragmente der Harmonik (von der Schrift über die Zehnzahl ist keines erhalten) echt seien. Indessen enthalten sie, wie mir scheint, nichts, was der Annahme ihrer Aechtheit im Wege stünde, sie unterscheiden sich vielmehr in dieser Beziehung sehr zu ihrem Vorthail von den übrigen archyteischen Bruchstücken, während andererseits auch durch äussere Zeugnisse wahrscheinlich wird, dass schon um das Ende des vierten Jahrhunderts mindestens Eine Schrift dieses Inhalts von Archytas bekannt war, denn auf eine solche wird es sich doch wohl beziehen, wenn CHAMÄLEON (über den Bd. II, b, 727, 3) b. ATHEN. XIII, 600 f. von Ἀρχύτας ὁ ἄρμονικὸς redet. Dass NIKOMACHUS Inst. Arithm. I, 3 den Anfang der von PORPH. in Ptol. Harm. 236 mitgetheilten Stelle in einer abweichenden Recension giebt (vgl. HARTENSTEIN S. 40 f.), kann gegen die Aechtheit des Bruchstücks nichts beweisen, da Porphyry jedenfalls das ursprünglichere hat; und wenn STOB. Flor. 43, 135 mit dem Fragment bei JAMBL. in VILLOISON's Anecd. II, 202 eine weitere, nicht damit zusammenhängende Auseinandersetzung verbindet, so hat er wahrscheinlich zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Auszüge verschmolzen, von denen sich nicht ausmachen lässt, ob beide auch nur derselben Schrift entnommen sind.

2) Dass auch diese sammt und sonders unterschoben seien, hat neuerdings SCHAARSCHMIDT (die angebliche Schriftstellerei des Philolaus, 1864) in eingehender Weise zu zeigen versucht. Ich muss es jedoch einem andern Orte vorbehalten, die Gründe auseinanderzusetzen, welche mich abhalten, seinem Urtheil über dieselben beizutreten. Dem Bruchstück bei STOB. Ekl. I, 420 habe ich selbst allerdings seine Unächtheit nachgewiesen (Bd. I, 269, 2. 305, 1); sonst aber scheinen mir von den uns unter Philolaus' Namen überlieferten Fragmenten nur ein paar kleinere genügenden Grund zur Anzweiflung zu geben.

3) Die Aeusserung des Euxitheus, welche ATHEN. IV, 157, c aus Klearch (um 300 v. Chr.) mittheilt, gehört allerdings wohl einer echten Schrift an,

scheinen unterschoben gewesen zu sein; von denen wenigstens, welche sich ganz oder theilweise erhalten haben, steht diess ausser Zweifel ¹⁾. Die Urheberschaft dieser Unterschöbung wird man aber nicht mit GRUPPE ²⁾ blos ganz wenigen Personen zuschreiben, und ebensowenig jene Schriften, ihrer grossen Mehrzahl nach, mit demselben Gelehrten, statt des hellenischen aus dem jüdisch-hellenischen Bildungskreis herleiten dürfen. Denn für einen oder zwei Verfasser ist nicht allein die Masse dieser Schriften doch wohl zu gross, sondern auch ihr Inhalt und ihre Form zu ungleich ³⁾; und weit entfernt, einen jüdischen Ursprung zu verrathen, enthalten sie vielmehr zahlreiche Aeusserungen, welche mit dem jüdischen Monotheismus unverträglich sind, und von keinem Juden niedergeschrieben sein können ⁴⁾. Wir werden demnach in dieser pseudonymen Literatur das Werk verschiedener Schriftsteller aus der neupythagoreischen Schule zu sehen haben, welche wohl meistens dem letzten Jahrhundert vor Christus und dem ersten nach Christus angehörten ⁵⁾; etwas genaueres lässt sich aber selbst

wenn sie überhaupt einer Schrift unter Euxitheus' Namen entnommen ist; aber eben dieses ist unsicher.

1) Vgl. Bd. I, 209 ff.

2) Fragm. d. Arch. 123 ff. Die Schriften über die Kategorien und die $\kappa. \acute{\alpha}\nu\tau\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\sigma\acute{\iota}\nu$, oder vielmehr eine dem Andronikus unterschobene Schrift, der Simplicius alle seine Anführungen aus den archyteischen Kategorien entnommen habe, soll nach GRUPPE von einem Platoniker, alle übrigen sollen von einem alexandrinischen Juden um das Jahr 89 n. Chr. verfasst sein. Einen jüdischen Ursprung der meisten pseudopythagoreischen Bücher vermutet auch LUTTERBECK, Neutest. Lehrbegr. I, 271, indem er sie vornehmlich von Essenern verfasst glaubt.

3) Beispiele von Abweichungen in dem Lehrinhalt der verschiedenen neupythagoreischen Schriften werden uns tiefer unten nicht ganz wenige vorkommen; auch in ihrem Ton und ihrer Sprache unterscheiden sie sich aber merklich von einander.

4) Auch hiefür werden, ausser dem entscheidenden S. 93, 1 angeführten, später noch weitere Belege gegeben werden. Ebendahin gehört die mit dem jüdischen Schöpfungsbegriff so unverträgliche Lehre von der Ewigkeit der Welt, die in mehreren der pseudonymen Schriften, wie wir finden werden, mit grossem Nachdruck vorgetragen wird.

5) In diese Zeit scheinen wenigstens die erhaltenen pseudopythagoreischen Bruchstücke fast durchaus zu gehören; dass es allerdings auch schon früher unterschobene pythagoreische Schriften gab, beweisen die des Pythagoras, welche schon Heraklides Lembus (b. Diog. VIII, 6) anführt.

in Betreff ihrer Abfassungszeit nur bei wenigen, in Betreff ihrer Verfasser bei keiner einzigen von diesen Schriften ausmitteln. Dagegen ist zu vermuthen, dass die meisten derselben in Alexandria, als der wahrscheinlichen ursprünglichen Heimath des neuen Pythagoreismus, verfasst wurden, und ebendaher werden wir uns neben anderem ¹⁾ auch die Anklänge an die hellenistische Denk- und Ausdrucksweise, welche in ihnen vorkommen, zu erklären haben ²⁾.

Weit kleiner als die Reihe der angeblichen Altpythagoreer, hinter denen sich Männer der neupythagoreischen Schule versteckt haben, ist die Zahl derer, welche uns unter ihrem eigenen Namen als Pythagoreer dieser späteren Zeit bekannt sind. Neben den früher besprochenen römischen Pythagoreern sind Apollonius von Tyana ³⁾ und Moderatus ⁴⁾ aus dem ersten, Nikomachus ⁵⁾

1) Wie die Polemik des angeblichen Onatas bei Stob. Ekl. I, 96 gegen die λέγοντες ἓνα θεὸν εἶμεν ἀλλὰ μὴ πολλῶς, welche sich bei einem Alexandriner wenigstens dann leichter, als bei andern, begreift, wenn die Schrift des Onatas nicht erst in der Zeit verfasst wurde, in der das Christenthum schon die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte.

2) GRUPPE a. a. O. 129 ff. sucht seine Hypothese von einer jüdischen Herkunft der meisten pythagoreischen Fragmente auch durch den Nachweis zu stützen, dass sie in Sprachgebrauch und Gedanken mit Philo, den LXX und dem N. T. verwandt seien. Für diesen Zweck reichen nun allerdings seine Belege um so weniger aus, da bei Philo, und auch schon in der Weisheit Salomo's, vielmehr umgekehrt ein Einfluss des Neupythagoreismus anzunehmen ist (s. u.); aber der alexandrinisch-hellenistische Charakter jener Bruchstücke geht allerdings aus dem, was er beigebracht hat und noch weiter beibringen konnte, hervor.

3) Auch von ihm wird später, bei Gelegenheit der Schrift des Philostratus über ihn, zu sprechen sein.

4) Moderatus aus Gades (PORPH. v. P. 48. STEPH. BYZ. de urb. Γάδερα) muss zur Zeit Nero's oder Vespasian's gelebt haben, da PLUT. qu. conv. VIII, 7, 1 einen seiner Schüler redend einführt. Seiner 11 (oder nach Steph. 5) Bücher Πυθαγορικῶν σχολῶν erwähnen PORPH. und STEPH. a. d. a. O. vgl. Porph. b. EUS. pr. ev. VI, 19, 8. Bruchstücke daraus b. PORPH. v. P. 48 f. SIMPL. Phys. 50, b, u. Stob. Ekl. I, 18. 862 f.

5) Nikomachus (über den FABRIC. Bibl. gr. V, 629 ff. z. vgl.) stammte aus Gerasa in Arabien: Γερασηνός ist sein stehender Beinamen in den Titeln seiner Schriften (vgl. Ast z. Nikom. Arithm. 205), Theol. Arithm. 33. 43. Phot. Bibl. Cod. 187 u. ö. Als angesehener pythagoreischer Schriftsteller wird er von PORPH. b. EUS. pr. ev. VI, 19, 8 neben Moderatus genannt. Da Apulejus seine Arithmetik übersetzte (CASSIODOR. Arithm. T. II, 556 u. Garet; nach ihm ISIDOR Orig. III, 2), muss er vor der Zeit der Antonine gelebt haben; die

aus dem zweiten, Philostratus¹⁾ aus dem dritten Jahrhundert fast die einzigen, die hier zu nennen sind²⁾. Ihrer ganzen Denkweise nach sind allerdings auch die Platoniker der römischen Kaiserzeit den Neupythagoreern fast durchaus verwandt, und einzelne derselben werden auch wohl gleichsehr nach Pythagoras,

Erwähnung des Ptolemäus in seiner Harmonik II, S. 36 beweist nichts dagegen, da das zweite Buch dieser Schrift schwerlich leicht ist. Wir besitzen von ihm noch die *Ἀριθμητικὴ ἐξαγωγή* (von Ast mit den Theologumena Arithm. herausgegeben) und das *Ἐγχειρίδιον Ἀρμονικῆς* (in Meibom's Musici gr.); aus seinen *Ἀριθμητικὰ Θεολογούμενα* giebt Phot. a. a. O. einen Auszug, unsere Theologumena Arithm., für welche diese Schrift eine Hauptquelle gewesen zu sein scheint, S. 16 f. 33. 43 f. (wozu Ast z. vgl.) Bruchstücke; ein grösseres Werk über Musik, das Nikom. Harm. S. 3. 27 in Aussicht stellt, führt Eutoc. in Archim. de sph. S. 28, o. an; auf eine *Γεωμετρικὴ Ἐξαγωγή* scheint er selbst Arithm. II, 6. S. 44 zu verweisen; dagegen bezieht sich Phot. a. a. O. S. 142, 22 nicht auf ein grösseres arithmetisches Werk, sondern auf unsere *Ἐξαγωγή*, und die Citate der Theol. Arithm., wie bemerkt, auf die gleichnamige Schrift.

1) Ueber diesen tiefer unten.

2) Sonst kennen wir noch Euxenus aus Heraklea, welcher nach Philostr. Apoll. I, 7, 2 f. (Suid. Εὐθύδ.) der Lehrer des Apollonius von Tyana in Athen war, und mithin in den ersten Jahrzehenden des ersten christlichen Jahrhunderts geblüht haben muss; seine Lebensweise habe aber mit seinen Dogmen nicht im Einklang gestanden. Ferner aus der zweiten Hälfte des gleichen Jahrhunderts Lucius, einen Tyrrhener, Schüler des Moderatus (Plut. qu. conv. VIII, 7, 1, 1) und Alexikrates, dessen Schüler Plut. a. a. O. VII, 8, 1, 2 als seine Zeitgenossen aufführt; aus der ersten Hälfte des folgenden Sextus (s. o. 85, 2 g. E.). Von Xuthus, dessen Beweis für die Annahme der Verdünnung und Verdichtung und des Leeren Simplic. Phys. 161, a. o. Themist. Phys. 43, b. o. anführen, ist das Zeitalter unbekannt; ebenso von dem Mendesier Bolus, den Suidas u. d. W. als Pythagoreer nennt, wenn dieser wirklich eine geschichtliche Person ist, und weder durch Verdopplung aus dem gleichnamigen Demokriteer entstand (m. s. hierüber die Anm. zu Suid. a. a. O. ed. Bernb.), noch zum Behuf einer literarischen Unterschiebung erdichtet wurde. Sekundus, den Lehrer des Herodes Attikus, welcher unter Hadrian in Athen lebte, für einen Pythagoreer zu halten, hätten wir selbst dann kein Recht, wenn die ihm zugeschriebenen Aussprüche (bei Mullach Fragm. Philos. gr. 512 ff.) echt wären, woran doch nicht zu denken ist. Philostr. v. Soph. I, 26 (nach ihm Suid. u. d. W., nur dass er oder ein Glossator von ihm diesen Secundus zugleich mit Plinius Secundus verwechselt) zeigt uns in ihm nur einen Rhetor. Im übrigen vgl. m. über ihn und die Fabeln, die im Mittelalter von ihm erzählt werden, Fabric. Bibl. gr. I, 866 f. Der Pythagoreer Archibius bei Alciphron ep. III, 55, 4 vgl. Lucian. Gall. 10 ist wahrscheinlich eine erdichtete Person.

wie nach Plato genannt. Lässt sich aber auch die Grenze zwischen beiden Schulen nicht fest ziehen, so ist doch im ganzen immerhin ein Unterschied zwischen denen, welche sich in ihrer Auffassung des Platonismus von neupythagoreischen Einflüssen mitbestimmen liessen, und zwischen solchen, die ihre eigene Lehre geradezu als pythagoreisch betrachtet wissen wollten. Wir haben es hier zunächst mit den letzteren zu thun.

3. Die Lehren der neupythagoreischen Schule. Die letzten Gründe.

Die Philosophie, welche seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert unter dem Namen der pythagoreischen auftritt, lässt sich nur zum kleinsten Theil auf den älteren, vorplatonischen Pythagoreismus zurückführen. Ihre allgemeine Grundlage bildet vielmehr der gleiche Eklekticismus, welcher überhaupt seit diesem Zeitpunkt zur Herrschaft gelangte: die angeblich pythagoreischen Lehren sind ihrem grösseren Theile nach von der platonischen, der peripatetischen und der stoischen Schule entlehnt. Den wichtigsten Beitrag zu dieser Mischung lieferte das platonische System, an welches sich der Neupythagoreismus auf allen Punkten zunächst anschliesst. Mit dem platonischen verbindet sich aber, nicht allein in der theoretischen Weltansicht, sondern auch in der Ethik, das aristotelische; wie ja um dieselbe Zeit auch die Schule des Antiochus den Gegensatz dieser beiden, in ihren Grundzügen so nahe verwandten Systeme auszugleichen bemüht war. Weniger stark macht sich der Einfluss des Stoicismus geltend; doch kommt auch er theils in der Ethik, theils in einzelnen naturphilosophischen und metaphysischen Bestimmungen zum Vorschein. Von dem älteren Pythagoreismus dagegen hat der jüngere zwar die Vorliebe für eine spielende Zahlensymbolik und die religiöse Ascese im vollsten Maass angenommen, und auch in der Pflege der mathematischen Wissenschaften folgt er seinem Vorgang; aber für seine ganze Weltanschauung hat er unverkennbar Plato und Aristoteles viel mehr zu verdanken, als der altpythagoreischen Lehre, welche von Hause aus weit dürftiger und unentwickelter war, als jene, und von welcher sich überdiess nur eine unvollkommene Ueberlieferung erhalten hatte. Wenn sich der Neupythagoreismus von andern eklektischen Schulen seiner Zeit unterscheidet, so liegt der Grund davon nicht so-

wohl in dem, was er aus dem ältern Pythagoreismus entlehnte, als in den Bestimmungen, durch die er über die ganze bisherige Philosophie hinausgieng, in jenem Offenbarungsglauben und jener religiösen Mystik, deren eigenthümlicher Charakter schon oben besprochen wurde.

Die Neupythagoreer selbst freilich wollten für treue Schüler des alten samischen Philosophen gehalten sein: eben um ihre Lehren als altpythagoreisch darzuthun, wurden jene zahllosen Unterschiebungen von Schriften vorgenommen, welche alles beliebige, mochte es auch noch so jung, und mochte sein platonischer oder aristotelischer Ursprung noch so bekannt sein, unbedenklich einem Pythagoras und einem Archytas in den Mund legten. Aber doch konnten auch sie das Bekenntniss, dass sie über die pythagoreische Ueberlieferung hinausgehen, nicht ganz zurückhalten. Porphyry und Jamblich berichten übereinstimmend¹⁾, beide ohne Zweifel nach Nikomachus²⁾, durch die kylonische Verfolgung sei die Wissenschaft der Pythagoreer, zugleich mit den Trägern derselben, bis auf die vereinzelt und schwer verständlichen Ueberbleibsel³⁾ untergegangen, welche sich in der Erinnerung der wenigen geretteten erhalten hatten, da sie bis dahin nicht schriftlich dargestellt, sondern als Schulgeheimniss im Gedächtniss bewahrt worden sei. Erst jetzt haben jene, um sie nicht ganz der Vergessenheit anheimfallen zu lassen, ihre eigenen Erinnerungen in Schriften niedergelegt, und auch die Bücher der älteren Lehrer⁴⁾ gesammelt; sie haben aber dieselben nur ihren eigenen Nachkommen hinterlassen, und diesen anbefohlen, sie keinem Fremden mitzutheilen, was auch wirklich lange Zeit nicht geschehen sei. Hiemit ist eingeräumt, dass das, was jetzt für pythagoreisch ausgegeben wurde, früher nicht als solches bekannt war, und dass auch die angeblich pythagoreischen Schriften erst neuerdings in Umlauf gekommen waren. Das gleiche Zugeständniss liegt in der Wendung, deren sich Moderatus bedient, um den neuen Pythagoreismus mit dem

1) PORPH. v. P. 57 f. JAMBL. v. P. 252 f. vgl. Bd. I, 210, 3.

2) Vgl. JAMBL. 251. PORPH. 59.

3) Ζώπυρα ἅττα πάνυ ἀμυδρά καὶ δυσθῆρατα, wie Jamblich, und fast wortgleich Porphyry sagt.

4) Die nun doch auf einmal auftreten, wiewohl unmittelbar vorher behauptet war, es habe keine solche gegeben.

älteren in Uebereinstimmung zu bringen. Da die alten Philosophen, sagt er ¹⁾, die höchsten Begriffe und die letzten Gründe mit Worten nicht deutlich darzustellen wussten, so machten sie es wie die Lehrer der Grammatik, wenn sie die Laute mit den Schriftzeichen ausdrücken, und wie die der Geometrie, wenn sie die allgemeinen Eigenschaften des Dreiecks an irgend einem einzelnen Dreieck zur Anschauung bringen: sie wählten sich an den Zahlen Zeichen für die allgemeinsten Begriffe. Den Begriff der Einheit und der Gleichheit, die Ursache der Harmonie, des Bestandes und der Gesetzmässigkeit aller Dinge drückten sie durch die Zahl Eins aus, den Begriff des Andersseins und der Ungleichheit, der Theilung und Veränderung durch die Zweizahl, den des Vollkommenen, was Anfang, Mitte und Ende hat, durch die Dreizahl u. s. w. Auch diess ist eine unfreiwillige Bestätigung der Thatsache, dass man die alte pythagoreische Zahlenlehre erst umdeuten musste, um die abstraktere und tiefergehende Metaphysik in ihr zu finden, welche die Jüngeren an ihre Stelle setzten. Wenn endlich von der gleichen Seite her geklagt wird, die späteren Philosophen hätten aus dem pythagoreischen System seine fruchtbarsten Gedanken entwendet, und für ihre eigenen Entdeckungen ausgegeben, ihre Darstellungen des Pythagoreismus dagegen aus solchem zusammengesetzt, was nur zu den Aussenwerken desselben gehörte, oder was ihm gar fälschlich unterschoben worden sei ²⁾, so tritt uns aus dieser bodenlosen Behauptung als der wirkliche Sachverhalt gleichfalls nur dieses entgegen, dass die altpythagoreischen Lehren unseren Neupythagoreern im ganzen genommen zu etwas nebensächlichem oder gar völlig unhaltbarem geworden waren, und dafür solche Bestimmungen die höchste Wichtigkeit für sie gewonnen hatten,

1) B. PORPH. v. P. 48—52.

2) PORPH. a. a. O. 53. Porphyrius erörtert hier, ohne Zweifel noch nach Moderatus, die Frage, wie man sich das Erlöschen der pythagoreischen Schule zu erklären habe, und nachdem er einige anderweitige Gründe dafür angeführt hat, fährt er fort: πρὸς δὲ τούτοις τὸν Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη Σπύσιππον τε καὶ Ἀριστόξενον καὶ Ξενοκράτη, ὡς φασὶν οἱ Πυθαγόρειοι, τὰ μὲν κάρπια σφετερίσασθαι: διὰ βραχείας ἐπισκευῆς, τὰ δ' ἐπιπόλαια καὶ ἐλαφρὰ καὶ ὅσα πρὸς διασκευὴν καὶ γλευασμὸν τοῦ διδασκαλείου ὑπὸ τῶν βασκάνων ὕστερον συκοφαντούντων προβάλλεται, συναγαγεῖν καὶ ὡς ἴδια τῆς αἵρεσεως καταχωρίσαι.

welche sich nicht bei den alten Pythagoreern, sondern nur in der nachsokratischen Philosophie fanden.

Es zeigt sich diess gleich bei der Frage nach den letzten Gründen. Den alten Pythagoreern hatten in dieser Beziehung die Zahlen und die Elemente der Zahlen genügt; die neuen führen sie selbst auf höhere Ursachen zurück. Auch sie zwar setzen als die allgemeinsten Principien die Einheit und die Zweiheit, welche letztere, nach dem Vorgang der alten Akademie¹⁾, die unbestimmte Zweiheit genannt wird. Aber ist schon dieses, wie Moderatus selbst anerkennt²⁾, streng genommen ein Hinausgehen über die ursprünglich pythagoreische Lehre, so erweitern sich ihnen überdiess jene beiden Begriffe zu metaphysischen Kategorieen von der allgemeinsten Bedeutung. Mit dem Namen der Einheit soll der Grund alles Guten, aller Vollkommenheit und Ordnung, alles dauernden und unveränderlichen Seins bezeichnet werden, mit dem der Zweiheit der Grund aller Unvollkommenheit und Schlechtigkeit aller Unordnung und alles Wechsels: jene wird der Gottheit, dem Geiste, der Form, diese der Materie, als der Wurzel alles Uebels, gleichgesetzt³⁾. Die Eigenschaften des Eins sollen sich in den ungeraden, die der Zweiheit in den geraden Zahlen wiederholen⁴⁾. Von diesen entgegengesetzten Urgründen gehen sie dann weiter zu der Gottheit, als der einheitlichen Ursache alles Seins fort; ihr Verhältniss zu derselben wird aber verschieden bestimmt. Nach der einen Darstellung ist das Eins oder die Monas selbst das Urwesen, welches sich verdoppelnd die Zweiheit hervorbringt, die

1) Vgl. Bd. II, a, 476, 1. 667, 4.

2) Bei Stob. Ekl. I, 20 sagt er (denn nach den Schlussworten S. 24 gehört ihm auch diess noch): die νεώτεροι (Plato und die Platoniker) hätten die Monas und Dyas als Principien der Zahlen aufgestellt, die Pythagoreer dagegen πάσας παρὰ τὸ ἕξῃς τὰς τῶν ὄρων ἐκθέσεις, δι' ὧν ἄρτιοί τε καὶ περιττοὶ νοοῦνται.

3) Man vgl. hierüber, was S. 74. 97 und Bd. I, 259—263, vgl. 264, 4 aus Alexander Polyhistor, Sextus, Moderatus, Eudorus, den plutarchischen Placita, dem angeblichen Archytas u. A. angeführt ist; ferner Hippolyt. Refut. Haer. I, 2. S. 10 Dunck. ebd. VI, 23. S. 260 (angeblich nach Pythagoras und Zaratas; in beiden Stellen wird die Einheit die männliche, die Zweiheit die weibliche Zahl genannt, wie diess schon von Xenokrates geschehen war, s. Bd. II, a, 667, 4). Ps. PLUT. v. Hom. 145.

4) Ps. PLUT. a. a. O. MODERATUS s. vorl. Anm.

wirkende Kraft, welche sich an ihr ihren Stoff giebt ¹⁾; und diese ursprüngliche Einheit ist von der abgeleiteten, welche selbst Glied des Gegensatzes ist, zu unterscheiden ²⁾. Andere dagegen stellen die Gottheit, nach dem Vorgang des Aristoteles und des platonischen Timäus, als die bewegende Ursache dar, welche die Form und den Stoff zusammenführe ³⁾, den Weltbildner, welcher die Idee mit der Erscheinung verknüpfte ⁴⁾; oder sie unterscheiden auch, mit den Stoikern, Gott und die Materie einfach als das Wirkende und das Leidende ⁵⁾. Die Einheit der höchsten Ursache ist allge-

1) So der Pythagoreer des Alexander und des Sextus, Eudorus, die Placita, Hippolytus (Orig. Philos.), Brontinus u. A.; vgl. S. 74, 2. Bd. I, 259 f. 261, 3. 262, 1. Ebenso JUSTIN cohort. 19 (Pyth. nenne die Monas ἀρχὴν ἀπάντων). Nikomachus b. PHOT. Cod. 187, S. 143, a, 24 (die Monas sei der νοῦς, εἷτα καὶ ἀρσενόηλος καὶ θεὸς καὶ ὕλη δέ πως). Ders. Theol. Arithm. S. 6. Diese Gleichstellung des Einen mit der Gottheit findet sich zuerst bei Plato und seinen Schülern; vgl. Bd. II, a, 453, 1. 2. 667, 1.

2) Auch hierüber wurden schon Bd. I, 260, 2. 263, 1 die näheren Nachweisungen gegeben, es ist dort aber auch gezeigt, dass die Neupythagoreer in dieser Beziehung nicht einig waren, indem bei den einen die Monas, bei den andern das ἓν der höhere Begriff war. Auf eine ähnliche Unterscheidung führt es, wenn nach Nikomachus in den Theol. Arithm. S. 44 das πρωτόγονον ἓν als vollkommenes Abbild der höchsten Schönheit von dem Welt schöpfer zuerst hervorgebracht wurde.

3) So der angebliche Archytas π. ἀρχῶν b. STOB. Ekl. I, 710 f.; vgl. Bd. I, 261 f. Nachdem hier von den zwei ἀρχαί, der ἀγαθοποιὸς und κακοποιὸς, der Form (μορφὴ) und Materie (ὕλη, ὥσπερ, ἔστιν) gesprochen ist, führt der Verfasser fort: da weder die Materie von sich aus an der Form theilhaben, noch diese sich jener mittheilen könne, so müsse es eine dritte Ursache geben, welche den Stoff gegen die Form bewege, ταύταν δὲ τὰν πρώτην τῇ δυνάμει καὶ καθυπερτάτῃ εἶμεν τῶν ἄλλων· ὀνομάζεσθαι δ' αὐτὴν ποθάκει θεόν· ὥστε τρεῖς ἀρχαὶ εἶμεν ἤδη, τὸν τε θεόν καὶ τὴν ἔστω τῶν πραγμάτων καὶ τὴν μορφήν.

4) TIM. LOCK. De an. m. Auf., wo zuerst die Idee, Materie und sinnliche Erscheinung unterschieden werden, und dann S. 94, B geschlossen wird: πρὶν ὧν ὠρανὸν γενέσθαι λόγῳ ἦσθην ἰδέα τε καὶ ὕλη καὶ ὁ θεὸς ὑαμιουργὸς τῷ βελτίονος. Vgl. ebd. 97, E.

5) Diess geschieht bei OCELLUS De Univ. 2, 1, wenn er die γένεσις und die αἰτία γενέσεως unterscheidet, jener die Veränderung, dieser das unveränderliche Beharren als Merkmal zuweist, und daraus schliesst: ὅτι περὶ μὲν τὴν αἰτίαν τῆς γενέσεως τὸ ποιεῖν καὶ τὸ κινεῖν ἐστὶ, περὶ δὲ τὸ δεχόμενον τὴν γένεσιν τὸ τε πάσχειν καὶ τὸ κινεῖσθαι. Aehnlich in der Stelle der archyteischen Schrift über die Categorien, welche SIMPL. Categ. 84, β anführt: τὸ μὲν ἐντὶ ποιεῖν, τὸ δὲ πάσχον· ὅλον ἐν ταῖς φυσικοῖς ποιεῖν μὲν ὁ θεός, πάσχον δὲ ἡ ὕλη, καὶ ποιεῖν

meine selbstverständliche Voraussetzung¹⁾); doch hindert diess unsere Pythagoreer so wenig, als andere, zugleich auch von den Göttern als einer Mehrzahl zu sprechen²⁾, und der strengere Monotheismus, welcher sich weigert, neben dem höchsten Gott weitere Götterwesen anzuerkennen, wird sogar ausdrücklich zurückgewiesen, indem neben dem Einen unsichtbaren Gott in den Gestirnen sichtbare Götter anerkannt werden, die in seinem Dienst stehen³⁾. Ihrer Natur nach ist die Gottheit ein rein geistiges.

δὲ καὶ πάσχον τὰ στοιχεῖα. (Die stoische Parallele dazu 1. Abth. 119, 5.) Doch treffen wir hier neben dem Wirkenden und Leidenden auch die Form und den Stoff; Categ. 28, γ f. führt SIMPL. aus derselben Schrift an: τὰς τε γὰρ οὐσίας ἐντὶ διαφοραὶ τρεῖς· ἃ μὲν γὰρ ἐν ὕλῃ, ἃ δὲ μορφᾷ, ἃ δὲ συναμφοτέρων ἐκ τούτων (vgl. SIMPL. Phys. 51, b, o.: Archytas theile die Substanz in die ὕλη, das εἶδος und das σύνθετον). Beides wird dann, wie in der Schrift π. ἀρχῶν (vorl. Anim.) in der Art verbunden, dass zu Form und Stoff, den zwei natürlichen Ursachen, die Gottheit als bewegende hinzutritt; SIMPL. Cat. 20, α: Ἀρχύτας τὴν πᾶσαν οὐσίαν φυσικὴν τε καὶ αἰσθητικὴν [— τὴν] καὶ κινητικὴν ἀποκαλεῖ· φυσικὴν μὲν τὴν κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος λέγων, αἰσθητικὴν δὲ τὴν σύνθετον, κινητικὴν δὲ τὴν νοερὰν καὶ ἀσώματον, ὥς αἰτίαν οὖσαν κινήσεως, τῆς κατὰ ζωὴν εἰδοποιουμένης. Auch bei Alexander Polyhistor (DIOG. VIII, 24), SEXT. Math. X, 277. PLUT. plac. I, 3, 15 (Bd. I. 259, 1. 260, 1. 261, 3) wird die Monas als die wirkende Ursache, die Dyas als der leidende Stoff dargestellt; nur dass hier die Zweiheit ebenso aus der uranfänglichen Einheit hergeleitet wird, wie in der stoischen Lehre der Gegensatz des Wirkenden und Leidenden aus dem göttlichen Urwesen sich erst entwickelt.

1) Z. B. bei STOB. Ekl. I, 340 (aus Ocellus). Ebd. 420 f. (der angebliche Philolaus). Ebd. 428 f. Floril. 1, 76. S. 33 Mein. 48, 61 g. E. 63, Anf. (der König ein Ebenbild des πρῶτος θεός). 64, S. 266 m. 268 o. 65, S. 269 m. 103, 27, Anf. u. A. Vgl. auch folg. Anm. und S. 102, 2. Dagegen sind die Verse bei JUSTIN De Monarch. c. 2, S. 105, C sicher jüdischen Ursprungs; eher kann das Fragment bei KLEMENS Strom. V, 611, C und das philolaische bei PHILO m. opif. 23, A, falls das letztere nicht Aecht ist, von einem griechischen Neupythagoreer herrühren.

2) So in den Bruchstücken bei STOB. Floril. 1, 67. S. 24 o. Mein. 43, 134 (wo S. 188 m. die θεοὶ und δαίμονες S. 139 u. der Ζεὺς νόμιος). 48, 61 g. E. 74, 61 g. E. 103, 26. S. 7 u. Ebd. 27. S. 10 f.

3) STOB. Ekl. I, 94 sagt der angebliche Onatas: seiner Ansicht nach gebe es nicht blos Einen Gott, ἀλλ' εἷς μὲν ὁ μέγιστος καὶ καθυπέρτερος καὶ ὁ κρατέων τοῦ παντός οὗτος δὲ καὶ εἷς θεὸς ὁ περιέχων τὸν σύμπαντα κόσμον, τοὶ δ' ἄλλοι θεοὶ οἱ θεόντες ἐντι κατ' οὐρανόν u. s. w. Die aber, welche behaupten, dass es nur Einen Gott gebe, nicht viele, verkennen den höchsten Vorzug der göttlichen Erhabenheit, welcher in der Herrschaft über Wesen gleicher Art bestehe. Aehnlich redet Apollonius von Tyana, in dem allem Anscheine nach

durchaus gutes und seliges Wesen¹⁾; was ihr Verhältniss zum Endlichen betrifft, so kreuzen sich in den neupythagoreischen Aeusserungen darüber die zwei Principien, welche überhaupt in der damaligen Philosophie miteinander im Streit lagen, das platonisch-aristotelische der Transcendenz, und das stoische der Immanenz. Einerseits wird Gott als getrennt von der Welt beschrieben, als ein Wesen, welches durch die Berührung mit dem Körperlichen befleckt würde²⁾; er wird die Ursache vor der Ursache genannt, es wird von ihm gesagt, dass er seiner Würde und seiner Natur nach über alles Denken und Sein erhaben, dass er nicht Vernunft, sondern höher als die Vernunft sei³⁾. Andererseits aber identificirt nicht blos der Pythagoreer Alexander's die Gottheit in stoischer Weise mit der Wärme, welche von der Sonne aus die Welt durchströmt⁴⁾, sondern auch bei Sextus⁵⁾ wird sie stoisch als all-durchdringendes Pneuma gefasst, und ein Fragment, welches Pythagoras beigelegt wird, bezeichnet sie, unter ausdrücklichem Wider-

nehmen Bruchstück bei Eus. pr. ev. IV, 13, 1 (Demonstr. ev. III, 3) von dem θεῷ, ὃν δὴ πρῶτον ἔφαμεν, ἐνὶ τε ὄντι καὶ κεχωρισμένῳ πάντων, μεθ' ὃν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον, OCELLUS De univ. 2, 2 sagt, die Welt auf und über dem Monde θεῶν κατέχει γένος, und TIM. LOC. 96, C nennt die Welt und die Gestirne sichtbare Götter. Die Gestirne sind uns als Götter auch schon S. 75 bei dem Pythagoreer Alexander's vorgekommen, wie ja diese Ansicht der damaligen und der früheren Philosophie geläufig war.

1) Mit besonderem Nachdruck wird diese von ONATAS a. a. O. hervorgehoben: αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ θεός ἐντι νόος καὶ ψυχὰ καὶ τὸ ἀγεμονικὸν τῷ σύμπαντος κόσμῳ· καὶ δυνάμεις δ' αὐτῷ αἰσθηταὶ τὰ τ' ἔργα; er bedarf (S. 98) keines andern, er besteht daher nicht aus Seele und Leib, sondern ist ganz Seele, wie ja auch die Reinheit seines Seelenwesens durch die Verbindung mit einem Leibe nur leiden könnte. Von demselben Gesichtspunkt geht APOLLONIUS aus, wenn er a. a. O. (seine Worte werden später mitgetheilt werden) sagt, die beste Gottesverehrung sei die geistige; dem höchsten Gott solle man weder opfern, noch ihn überhaupt mit etwas sinnlichem in Verbindung bringen, denn es gebe kein Naturerzeugniss, dem nicht irgend eine Befleckung anhafte. Weiter vgl. m. Pa. Archytas b. STOB. Ekl. I, 716: die Gottheit müsse nicht blos νοῦς sein, ἀλλὰ καὶ νόῳ τι χρέσσον. Ebd. II, 66 (aus Didymus; s. I. Abth. 546, 1). Flor. 85, 17. S. 143. Ebd. 103, 26. S. 7. 103, 27, Anf. TIM. LOC. 96, C. PLUT. Numa c. 8.

2) Apollonius; vgl. die zwei letzten Anmm.

3) M. vgl. was Bd. I, 262, 1 aus Archänetus und Brontinus, vorl. Anm. aus dem falschen Archytas angeführt ist.

4) S. o. S. 75.

5) Math. IX, 127; s. Bd. I, 304 n.

spruch gegen ihre Ausserweltlichkeit, als die alles durchdringende und beseelende Kraft ¹⁾). Auch das klingt an den Stoicismus an, wenn Nikomachus sagt, Gott trage alle Dinge im Keime in sich ²⁾, und wenn eine angebliche Schrift des Pythagoras die Zahlen durch die Entwicklung der in der Einheit enthaltenen Keimformen entstehen liess ³⁾. Denen, welche die Gottheit von der Welt trennten, bot sich die platonische Weltseele als Vermittlerin zwischen beiden ⁴⁾. Der angebliche Philolaus jedoch beschreibt die Gottheit selbst als die Seele, welche das Weltganze durchdringe und umfasse, und es durch ihre Drehung mit sich herumführe ⁵⁾; eine Dar-

1) Bei JUSTIN. Cohort. c. 19. Das Bruchstück lautet hier: ὁ μὲν θεὸς εἷς, αὐτὸς δὲ οὐχ, ὥς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτὸς τῆς διακοσμήσεως, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ ἐπισκοπῶν πάσας τὰς γενεαίαις ἐστὶ, κρατῖς ἐὼν τῶν ὅλων αἰώνων καὶ ἐργάτας τῶν αὐτοῦ δυνάμειων καὶ ἔργων, ἀρχὰ πάντων, ἐν οὐρανῷ φωστὴρ καὶ πάντων πατὴρ, νοῦς καὶ φύχσις τῶν ὅλων, κύκλων ἀπάντων κίνασις. Eine wenig abweichende Fassung desselben wurde aus KLEMENS Cohort. 47, C Bd. I, 305 u. mitgetheilt.

2) Nach Theol. Arithm. S. 6 sagte er, Gott entspreche der Monas, σπερματικῶς ὑπάρχοντα πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ὄντα, wie die Einheit alle Zahlen potentiell in sich schliesse. Als den Samen oder den σπερματικὸς λόγος der Welt hatten die Stoiker die Gottheit beschrieben; vgl. 1. Abth. 136, 4. 139, 2.

3) Bei SYRIAN zu Metaph. XIII, 6. Arist. et Theophr. Metaph. ed. Brand. II, 312, 31; u. u. 105, 3.

4) Ausser dem falschen Timäus (De an. m. 95, E ff.), hatten auch andere von der Weltseele gehandelt; nach JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 862 bezeichneten sie pythagoreische Schriftsteller als eine Zahl, Moderatus als λόγους περιέχουσαν (die sämmtlichen Zahlenverhältnisse umfassend), der angebliche Hippasus hatte sie das κριτικὸν κοσμοῦργοῦ θεοῦ ὄργανον genannt. Von der ψυχῇ τοῦ παντός ist auch bei PLUT. plac. IV, 7, 1 die Rede. Dass Nikomachus in der Πλατωνικῇ συνανάγνωσις, auf die er seine Leser Arithm. S. 69 u. verweist, die arithmetische Stelle des Timäus über die Bildung der Seele nicht übergieng, lässt sich gleichfalls annehmen.

5) Bei STOB. Ekl. I, 420: die Welt ist ohne Anfang und Ende, εἷς ὑπὸ ἐνὸς τῶν συγγενέων καὶ κρατίστῳ καὶ ἀνυπερθέτῳ κυβερνώμενος. ἔχει δὲ καὶ τὰν ἀρχὰν τῆς κινάσεώς τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος εἷς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διὰ πνεόμενος καὶ περιγεόμενος ἐξ ἀρχιδίῳ. (Dafür setzt MEINERKE ἀϊδίῳ, besser ROSE Arist. libr. ord. 35 ἐξ ἀρχῆς ἀϊδίῳ, ein Ausdruck, der sich in der Bedeutung: „von aller Ewigkeit her“ auch bei ΝΙΚΟΜ. Arithm. S. 3. ANATOL. in den Theol. Arithm. S. 34 findet.) Es wird sodann (in den Worten, welche Bd. I, 304, 2 abgedruckt sind) weiter auseinandergesetzt, dass der unveränderliche Theil der Welt sich von der das Ganze umfassenden Seele bis zum Monde erstrecke, und dass die Seele durch ihren ununterbrochenen Umlauf die Veränderungen

stellung, welche theils an die platonischen Bestimmungen über die Weltseele, theils an die aristotelischen über das erste Bewegende anknüpft, aber von beiden doch wesentlich abweicht und sich gleichfalls dem stoischen Gottesbegriff annähert. Einzelne combiniren auch die Weltseele mit dem Centralfeuer ¹⁾, an dessen Stelle auch wohl die Sonne tritt ²⁾.

Für die Fassung des zweiten Princips, der Formen oder Ideen, ist neben dem platonisch-aristotelischen Vorgang die pythagoreische Zahlenlehre maassgebend, die ja schon Plato und die alte Akademie mit der Ideenlehre verschmolzen hatte. Mit Plato wird das Sinnliche und das Uebersinnliche unterschieden, das, was durch die Wahrnehmung, und das, was durch den Verstand erkannt wird: jenes körperlich und veränderlich, dieses unkörperlich, ewig und unveränderlich; und dieses unveränderliche und wahrhaft wirkliche wird in den Ideen, den allgemeinen Eigenschaften, den Formen, den immateriellen Ursachen gefunden, welche sich den Dingen mittheilen, und durch welche sie allein zu dem werden, was sie sind ³⁾. Hatte aber schon Plato in seinen späteren

in der Welt bewirke; und die Welt wird, als das Erzeugniss beider, τῷ μὲν αἰεὶ θεόντος θεῷ, τῷ δὲ αἰεὶ μεταβάλλοντος γεννατῷ, die ἐνέργεια αἰδίου θεῷ τε καὶ γενέσιος κατὰ συνακολουθίαν τὰς μεταβλαστικὰς φύσεις genannt. Schon das letztere beweist, dass die ewigbewegte weltumgebende Seele dem Verfasser mit der Gottheit zusammenfällt. Als die Weltseele bezeichnet diese auch Onatas b. Stob. Ekl. I, 94 in den Worten, die ganz stoisch lauten: αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ θεὸς ἐντι νόος καὶ ψυχὰ καὶ τὸ ἀγεμονικὸν τῷ σύμπαντος κόσμῳ.

1) M. vgl. was Bd. I, 304, 2 g. E. 303, 2 aus SIMPL. De coelo, Schol. in Ar. 505, a, 32. (229, a, 37 Karst.) Stob. I, 458 angeführt ist.

2) So ausser dem Pythagoreer Alexander's (s. o.) auch der Schriftsteller, aus dem HIPPOLYT. Refut. Haer. VI, 28 als Πυθαγόρειος λόγος anführt: δημιουργὸν εἶναι τῶν γενομένων πάντων τὸν μέγαν γεωμέτρην καὶ ἀριθμητὴν ἥλιον (so heisst die Sonne, weil sie, wie im folgenden ausgeführt ist, die Eintheilung der Zeit in Jahre, Monate, Tage u. s. w. hervorbringt), καὶ ἐστηρίχθαι τοῦτον ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ καθάπερ ἐν τοῖς σώμασι ψυχὴν. πῦρ γάρ (fügt Hipp. in direkter Rede, aber doch wohl noch nach seiner Quelle bei) ἐστὶν ἥλιος, ὡς ψυχὴ, σῶμα δὲ γῆ.

3) ΝΙΚΟΜ. Arithm. I, 1 f. S. 3 f. mit Beziehung auf PLATO Tim. 27, D. Der angebliche Archytas und Brontinus b. Stob. Ekl. I, 722. JAMBL. π. κοιν. μαθ. ἐπιστ. in VILLOISON'S Anecd. II, 198 f. (nach PLATO Rep. VI, 509, D ff.) SIMPL. Categ. 95, E und oben S. 99, 3. 5. Stob. Ekl. I, 386. HIPPOL. Refut. haeres. VI, 24. Tim. Loc. 93, A ff. 97, D.

Jahren die Ideen zu Zahlen gemacht¹⁾, so sind diese bei unsern Pythagoreern begreiflicher Weise gegen jene vollends im Uebergewicht. Die Zahlen und Zahlenverhältnisse sind es, wie sie versichern, durch welche allein die Gegensätze in der Welt verbunden, die Form mit dem Stoffe verknüpft, die Materie geordnet und geformt wurde²⁾. Die Zahl ist das Urbild der Welt, der ursprüngliche Gedanke der Gottheit, der Beherrscher der Formen und Ideen, das Werkzeug der Weltbildung, der Grund aller Dinge³⁾. Die Kraft und Bedeutung der Zahlen zu preisen, werden sie nicht müde⁴⁾. Aber doch können die Zahlen hier nicht in derselben Weise, wie die platonischen Ideen und die aristotelischen Formen, als etwas fürsichbestehendes, substantielles behandelt werden, welches der weltbildenden göttlichen Thätigkeit vorangieng, so dass diese nur die Verbindung des Stoffs mit den Formen bewirkte, oder die Dinge jenen ewigen Mustern nachbildete, wie der Weltschöpfer des platonischen Timäus. Wiewohl vielmehr diese Lehrweise in der neupythagoreischen Schule auch vorkommt⁵⁾, so war doch im ganzen der vom Stoicismus so nachdrücklich vertretene Grundsatz, dass die letzte Ursache nur Eine sein könne, in ihr zu mächtig, als dass sie sich bei diesem Nebeneinander der Gottheit und der urbildlichen Formen beruhigen konnte; und wenn einmal diese den Zahlen, die Gottheit aber dem Eins oder der Monas gleichgesetzt wurde, so lag es auch zu nahe, die Ideen ebenso aus der Gottheit abzuleiten, wie alle Zahlen aus der Einheit als ihrer gemeinsamen Wurzel abgeleitet wurden⁶⁾. So werden sie denn jetzt aus den

1) Vgl. Bd. II, a, 430 ff.; über die platonische Schule ebd. 657 f. 667 f. 683.

2) Archytas Stob. Ekl. I, 714. Anatolius in den Theol. Arithm. S. 34 f. unter Berufung auf Pythagoreer.

3) M. s. hierüber, was Bd. I, 248, 4 angeführt ist, und sogleich noch weiter angeführt werden wird; neupythagoreisch ist wohl auch der Vers bei SIMPL. Phys. 104, b, o: χέλυθι κύβητ' ἀριθμῆ, πᾶτερ μαχάρων, πᾶτερ ἀνδρῶν. Vgl. SYRIAN, unten S. 105, 3.

4) Proben davon werden sofort gegeben werden.

5) S. o. 99, 3. 4.

6) M. vgl. die Angaben des EUDORUS b. SIMPL. Phys. 39, a (Bd. I, 260, 2) über die Lehre der Pythagoreer von dem Einen oder dem ὑπεράνω θεός als dem letzten Grund aller Dinge, und die weiteren Nachweisungen a. a. O. und oben S. 98 f.; auch die Verse b. PROKL. in Tim. 269, B (S. 657 Schn.; MULLACH

selbständigen Wesenheiten, wofür sie Plato gegolten hatten, zu Gedanken der Gottheit. Alle Dinge in der Welt, sagt Nikomachus¹⁾, sind von der Vorsehung und der weltbildenden Vernunft nach Zahlen geordnet; denn das Princip und das Vorbild²⁾ der Dinge ist die Zahl, welche ihnen im Denken des Weltschöpfers vorangeht, durchaus immateriell und nur durch's Denken zu erfassen, aber doch das wahrhafte und ewige Wesen, dem alles als seinem künstlerischen Muster nachgebildet ist. Auch Pythagoras selbst sollte von dem vorweltlichen Sein der Zahlen im göttlichen Denken gesprochen haben³⁾; und die gleiche Annahme theilten ohne Zweifel alle die, welche entweder Gott allein, oder Gott und die Materie für die einzigen ursprünglichen Principien hielten⁴⁾, wie sie uns denn auch bei Platonikern jener Zeit⁵⁾ begegnet. Sind aber die Zahlen oder Ideen Gedanken der Gottheit, so können sie nicht zugleich das Wesen der sinnlichen Dinge selbst sein, und es wird desshalb der Meinung ausdrücklich widersprochen, als ob Pythagoras alles aus Zahlen bestehen lasse, da diese doch vielmehr nur die Musterbilder der Dinge seien⁶⁾. An diese Auffassung der Zahlen- und Ideenlehre schloss sich dann in der Folge Plotin an, wenn er unter dem Widerspruch anderer Platoniker die Ideenwelt

Fragm. S. 200) über den Hervorgang der Zahlen aus der Einheit, und unten 195, 3.

1) Arithm. Introd. I, 6. S. 8. Aehnlich c. 4, §. 7: von den vier mathematischen Wissenschaften sei die Arithmetik die erste, οὐ μόνον ὅτι ἔφαμεν αὐτὴν ἐν τῇ τοῦ τεχνίτου θεοῦ διανοίᾳ προϋποστῆναι τῶν ἄλλων ὥσανεὶ λόγον τινὰ κοσμοῦ ἢ παραδειγματικὸν u. s. w.

2) Προχάραγμα oder (c. 4) προκέντημα, παράδειγμα ἀρχέτυπον.

3) SYRIAN z. Metaph. XIII, 6, Arist. et Theophr. Metaph. ed. Brand. II, 312, u.: Pythagoras selbst rede in zweierlei Weise von den Zahlen; ὅταν μὲν γὰρ ἔκτασιν καὶ ἐνέργειαν τῶν ἐν μονάδι σπερματικῶν λόγων εἶναι φῇ τὸν ἀριθμὸν, τὸν ἀπὸ τῆς οὐκείας ἀρχῆς αὐτογόνως καὶ ἀκινήτως προεληλυθότα καὶ τὸν ἐν ἑαυτῷ ἰδρυμένον καὶ ἐν εἵδεσι παντοίοις ἀφωρισμένον παραδίδωσιν· ὅταν δὲ τὸ πρὸ πάντων ὑποστάν ἐν θείῳ νῶ, ἀφ' οὗ καὶ ἐξ οὗ πάντα συντέτακται καὶ μένει τάξιν αὐτοῦ διατηρούμενα, τὸν παραδειγματικὸν καὶ ποιητὴν τε καὶ πατέρα θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ τῶν θνητῶν πάντων ἀριθμὸν ἀνυμνεῖ. Vgl. Dens. ebd. 303. JAMBΛ. in Nicom. Arithm. 11 (Bd. I, 248, 4).

4) Vgl. S. 98 f.

5) Wie Alcinous; s. 1. Abth. 726.

6) S. Bd. I, 248, 4.

in den göttlichen Verstand selbst verlegte, während sie Plato nur als den Gegenstand seiner Anschauung dargestellt hatte ¹⁾).

Indem nun so die Zahlen als das Mittelglied zwischen Gott und der Welt, der schöpferischen Ursache und ihren Wirkungen, als das Urbild und zugleich als das Werkzeug der Weltbildung betrachtet wurden, gewann die Zahlenlehre für unsere Philosophen den höchsten Werth; nur handelt es sich für sie bei derselben weit weniger um ihre mathematischen Eigenschaften, als um ihre höhere, theologische, metaphysische und naturphilosophische Bedeutung. Auch die ersteren wollten sie zwar nicht ausser Acht lassen: sie betrachten das mathematische Wissen als eine so unerlässliche Vorbedingung der Philosophie, dass Aussenstehende sich beschwerten, man finde keinen Zutritt zu ihrer Weisheit, wenn man nicht in Arithmetik und Geometrie, Astronomie und Musik zu Hause sei ²⁾. Wie eingehend und erfolgreich sie sich damit beschäftigten, sehen wir namentlich aus den zwei noch vorhandenen, in ihrer Art ganz tüchtigen Werken des Nikomachus, der Arithmetik und der Harmonik ³⁾. Aber andere Ausführungen desselben Philosophen zeigen uns, und zahlreiche sonstige Nachrichten bestätigen es, wie viel wichtiger doch ihm und seiner Schule jene mystische Zahlenspielerei war, welche von diesen Männern mit dem feierlichsten Ernste, aber auch mit der äussersten Willkühr getrieben wurde. In seiner arithmetischen Theologie hatte Nikomachus die Zahlen von Eins bis Zehn besprochen, um ihre tiefere Bedeutung und göttliche Natur nachzuweisen, um sie, wie Photius sagt, als Götter und Göttinnen darzustellen, und er hatte hiebei von allen den Gewaltthaten

1) PORPHYR erzählt im Leben Plotin's c. 18, er selbst habe noch als Schüler des Platonikers Longinus gegen Plotin geschrieben, um zu beweisen ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητὰ, er habe sich aber nach einigem Schriftenwechsel mit Amelios für Plotin's Lehre gewinnen lassen, worüber er von Longin angegriffen wurde. Näheres später.

2) So JUSTIN Dial. c. Tryph. c. 2, S. 219, B, dessen Pythagoreer allerdings, wie die damaligen Pythagoreer überhaupt, mehr noch Platoniker ist, wenn er fragt: ἢ δοχεῖς κατόψεσθαι τι τῶν εἰς εὐδαιμονίαν συντελούντων, εἰ μὴ ταῦτα πρῶτον διδασκείης, & τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν περισπάσει καὶ τοῖς νοητοῖς αὐτὴν παρασκευάσει χρησίμην, ὥστε αὐτὸ κατιδεῖν τὸ καλὸν καὶ αὐτὸ ὃ ἐστὶν ἀγαθόν; Aehnliche Klagen später, mit Beziehung auf Nikomachus Θεολογούμενα Ἀριθμητικά, bei PHOT. Cod. 187, S. 143, a.

3) Vgl. über sie S. 93, 5.

und Künsteleien, an welche man in dieser wunderlichen Spekulation längst gewöhnt war, den reichlichsten Gebrauch gemacht ¹⁾. Die Einzahl ist dieser und den verwandten Darstellungen zufolge die Gottheit, die Vernunft, die Form der Formen, das Gute, der λόγος σπερματικός, das Maass, die Harmonie, die Glückseligkeit u. s. w.; sie heisst Apollo ²⁾, Helios, Atlas u. s. f.; sie kann aber auch in gewissem Sinn, sofern alles aus der Einheit wird, als die Materie, die Finsterniss, das Chaos, der Tartarus, die Styx u. dgl. bezeichnet werden, und wegen dieser Doppelbedeutung wird sie gerad-ingerade und mannweiblich genannt ³⁾. Die Zweiheit ist das Prinzip der Ungleichheit, des Gegensatzes, des Wechsels, des Zuviel und Zuwenig, andererseits freilich auch wieder, wie gesagt wird, die Gleiche, weil zweimal zwei so viel ist, als zwei und zwei; sie ist die Materie, die Natur, der Grund aller Vielheit und Theilung; sie führt den Namen der Göttermutter, der Isis, der Artemis, der Demeter, der Aphrodite; sie ist die Quelle alles Einklangs der Töne ⁴⁾, und insofern die Harmonie und unter den Musen die Erato; sie wird unter den vier Grundtugenden der Tapferkeit verglichen, die Kühnheit und der Trieb genannt, weil sie ein Aussch-herausgehen und Fortstreben bezeichne; sie heisst die Meinung, weil in der Meinung dem Wahren ein zweites und entgegengesetz-tes, das Falsche, zur Seite trete ⁵⁾. Die Drei ist die erste wirkliche

1) Wir sind über diese Schrift, wie schon S. 93, 5 bemerkt ist, theils durch PHOT. Cod. 187, theils durch unsere Θεολογούμενα ἀριθμητικῆς näher unterrichtet. Nach dem ersteren (S. 142) handelte NIK. darin von den 10 ersten Zahlen, aber nicht, wie in seiner Arithmetik. ὅσα τοῖς ἀριθμοῖς φύσει πρόκειται καὶ θεωρίας ἔχεται σπουδαίας, διεξιὼν, ἀλλὰ τὰ πλεῖστα διανοίας οὐ καθαρευούσης βλάβης ἀπλάσματα, καὶ οὐχὶ πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν τοὺς λογισμοὺς θυνούσης, τὰ δὲ πράγματα πρὸς τὰς ἰδίας φαντασίας μεταμείβειν φιλονεικούσης ... περικόπτων περιτιθεὶς ἀμείβων διασπῶν ποτὲ μὲν τὰ πράγματα ποτὲ δὲ τοὺς φίλους ἀριθμοὺς καὶ θεοὺς u. s. w.

2) Vom privativen α und πολὺς, vgl. 1. Abth. 306, 6 und PLUT. De Is. 75, S. 381.

3) PHOT. a. a. O. 143, a, 22 ff. Theol. Arithm. c. 1, S. 6 f. THEO Math. II, 40. Moderatus b. STOB. Ekl. I, 20 f. Butherus ebd. 12 f. (τὸ ἐν οὐσία καὶ φύσει καὶ νοῦς καὶ πλήρωμα). Weiteres oben S. 74. 97 f. Bd. I, 259 ff. 285 ff.

4) Zunächst ohne Zweifel, weil der διπλάσιος λόγος 1 : 2 das Verhältniss der Oktave (ἁρμονία) ist.

5) PHOT. 143, a, 39 ff. Theol. Arithm. c. 2, S. 9 ff. THEO c. 41 und die weiteren so eben angegebenen Stellen.

Zahl, die erste, welche Anfang, Mitte und Ende hat, daher die Zahl der Vollkommenheit und Vollendung ¹⁾); sie zeichnet sich vor allen andern Zahlen dadurch aus, dass sie allein der Summe der ihr vorangehenden gleich ist; von ihrer Anwendung bei Gebeten und Opfern, von ihrer Bedeutung für die Raumlehre, die Musik, die Astronomie, selbst die Ethik, weiss Nikomachus viel zu sagen, auch sie wird mit allen möglichen Götternamen in der buntesten Zusammenstellung geschmückt ²⁾). Die Vierzahl war, als die potentielle Dekas, schon von den alten Pythagoreern aufs höchste gefeiert worden; die späteren führen diese Lobpreisung noch weiter aus, indem sie natürlich auch hier Analogieen aus allen Gebieten der Wirklichkeit und der Mythologie herbeiziehen ³⁾ und das gleiche gilt von der Dekas ⁴⁾). Wer nach weiteren Proben dieser seltsamen Weisheit begierig ist, findet solche reichlich in den Schriften und Ueberlieferungen aus der neupythagoreischen Schule ⁵⁾).

1) καὶ ἡ ἀρετὴ δὲ πᾶσα ταύτης ἐξήπται καὶ ἐκ ταύτης πρόεισιν, heisst es bei Photius.

2) PHOT. 143, b, 19 ff. Nikomachus in den Theol. Arithm. S. 16 f.

3) PHOT. 144, a, 4: ἡ δὲ τετράς πάλιν αὐτοῖς θαῦμα μέγιστον, ἄλλη θεὸς ποιοῦ θεος, μᾶλλον δὲ πάνθεος u. s. f. Weiter vgl. m. Theol. Arithm. c. 4, S. 18 ff. die sich S. 19 auch ausdrücklich auf ein Bruchstück des Pythagoras und ein möglicherweise Aechtes des Klinias berufen. THEO II, 38. 43. Bd. I, 291. Aecht pythagoreisch ist auch, was Theol. Arithm. S. 24 aus Anatolius angeführt ist: die Tetras heisse δικαιοσύνη, weil im Quadrat einer Linie von vier Maasseinheiten die Zahl der Fläche der des Umfangs gleich sei. Ueber jene Benennung s. m. Bd. I, 285, 3.

4) PHOTIUS, der sie S. 144, 5 ff. bespricht, sagt von ihr gleichfalls: ἡ μέντοι δεκάς αὕτη ἐστὶν αὐτοῖς τὸ πᾶν, θεὸς ὑπέρθεος καὶ θεὸς θεῶν, ὅτι δέκα χειρῶν καὶ δέκα ποδῶν δάκτυλοι, καὶ δέκα κατηγορίαι u. s. w. Weiteres Theol. Arithm. c. 10, S. 59 f. THEO II, 39. 49. SIMPL. Categ. 16, ζ (aus Ps.-Archytas).

5) M. vgl. ausser Photius und den Theol. Arithm. THEO II, 44 ff. und die übrigen Bd. I, 285 ff. angeführten Schriftsteller (denen ich hier nur noch ASKLER. Schol. in Arist. 559, b, 9 ff. beifügen will). Besonders ausführlich hatte Nikomachus von der Sieben- und der Fünfzahl gehandelt (PHOT. 145, 24 ff.); über die erstere theilen die Theol. Arithm. S. 43 ff. eine Ausführung aus seiner gleichnamigen Schrift mit, welche sich vielleicht bis S. 51, Anf. erstreckt. Wie weit der pythagoreische Tiefsinn in seinen kindischen Spielereien gieng, zeigt u. A. die Bemerkung (PHOT. 144, 14. Theol. Ar. S. 44), welche sich Nikomachus von dem angeblichen Prorus angeeignet hat: ἐπτὰς bedeute eigentlich σιπτὰς, von σίβεσθαι, und das verlorene Σ komme auch

Als eine Zahl, oder als den Inbegriff aller Zahlenverhältnisse hatten pythagoreische Schriftsteller auch die Weltseele bezeichnet; und in der Schrift des Lokrers Timäus machte ein solcher den Versuch, mit andern platonischen Lehren die mathematische Construction der Weltseele als ursprüngliches Eigenthum seiner eigenen Schule darzustellen ¹⁾. Diese Darstellung hält sich aber durchaus an Plato, und zeigt kaum irgend etwas eigenthümliches ²⁾. Andere machten, wie schon früher bemerkt wurde, die Gottheit selbst unmittelbar zur Weltseele.

Von Plato haben unsere Pythagoreer auch ihren Begriff der Materie entlehnt; Plato's eigentliche Absicht allerdings, die Erscheinung des Körperlichen ohne die Voraussetzung eines körperlichen Urstoffs zu erklären, wird von ihnen so wenig, als von einem übrigen Erklärern in der damaligen Zeit, verstanden, und die aristotelische und stoische Auffassung der Materie mit der platonischen verknüpft. Alles Werden setzt, wie OCELLUS ausführt ³⁾, ein greifbares körperliches Substrat voraus, welches von den verschiedenen Eigenschaften der Dinge, die aus ihm werden sollen, noch keine besitzt, ebendeshalb aber alle in sich aufzunehmen fähig ist, alles der Möglichkeit nach in sich trägt; und in demselben Sinn sprechen auch andere Schriftsteller der Schule von der Materie. Ihrer Natur nach einem unablässigen Wechsel unterworfen und in's unendliche theilbar, war sie, wie gesagt wird, von aller Ewigkeit her in beständiger ungeordneter Bewegung und Veränderung, bis durch die göttliche Schöpferthätigkeit die an sich selbst unbewegten und unveränderlichen Formen mit ihr verbunden und dadurch Dinge mit bestimmten Eigenschaften hervorgebracht wurden. Nur diese Formen sind ein wahrhaft wirkliches; die Dinge dagegen, welche ihnen nachgebildet sind und

wieder zum Vorschein, wenn man rasch zähle: 25 ἑπτά . Auch die Zahl 35, das Produkt von 5 und 7, hat eine besondere Bedeutung, die PLUT. an. proor. c. 12. S. 1017. Theol. Ar. S. 48 auseinandersetzen.

1) Vgl. S. 102, 4.

2) Doch mag ihre Erklärung der Elemente der Weltseele (worüber Bd. II, S. 494 f.) angeführt werden. Unter der οὐσία ἀμέριστος versteht sie nämlich (S. 95, E) die Form, unter der μεριστή den Stoff, unter dem ταῦτόν und θάτιπον zwei bewegende Kräfte.

3) De Univ. 2, 3.

nach ihnen genannt werden, sind diess nicht, weil sie keinen Augenblick unverändert bleiben, vielmehr ihrem Stoffe nach in einem fortwährenden Flusse begriffen sind ¹⁾. Es sind diess, wie man sieht, ganz und gar Plato's Bestimmungen, so wie diese damals allgemein aufgefasst wurden.

Alles zusammengekommen finden wir in der neupythagoreischen Schule vier Principien: Die Gottheit, die Ideen oder Zahlen, die Weltseele und die Materie. Diese selbst führen die meisten auf zwei zurück: Die Einheit, welche Gott, und die Zweiheit, welche der Materie gleichgesetzt wird; und indem sie nun wieder die Zweiheit aus der Einheit hervorgehen lassen, gelangen sie allerdings schliesslich zu Einem letzten Grund alles Seins. Dass sie jedoch nicht blos die Entstehung der Einheit aus der Zweiheit, sondern auch die Entstehung der Materie aus dem Geiste schon näher zu erklären versuchten, und schon in ähnlicher Weise, wie später Plotin, eine vom höchsten zum tiefsten herabsteigende stetige Entwicklung der schöpferischen göttlichen Thätigkeit annahmen, ist ebenso unerweislich als unwahrscheinlich ²⁾.

1) ΝΙΚΟΜ. Arithm. Introd. c. 1 f. 8. 3 f. TIM. LOC. 93, A — 94, C. PLAT. plac. I, 9, 2. 16, 1. (STOB. Ekl. I, 318. 348). THEOL. Arithm. 34 f.

2) VACHEROT Histoire de l' école d' Alexandrie I, 309 glaubt diese Ansicht bei Moderatus zu finden. *Ce philosophe, sagt er, comptait avec la matière trois principes des choses, la première unité supérieure à l' être et à toute essence, la seconde unité qui est le véritable être, l' intelligible, les idées, la troisième unité qui est l' âme, et, comme telle, participe de l' unité et des idées. Quant à la matière, Modératus essayait de la rattacher au principe divin. Dieu, selon lui, aurait séparé la quantité, en s' en retirant et en la privant des formes et des idées dont il est type suprême. Cette quantité . . différente de la quantité idéale et primitive qui subsiste en Dieu, était la matière proprement dite.* Für diese Darstellung beruft sich V. auf die Stelle des SIMPLICIUS Phys. f. 50, b, u.: ταύτην δὲ περὶ τῆς ὕλης τὴν ὑπόνοιαν (die Bestimmung der Materie als eigenschaftsloser Substanz) εἰκόασιν ἐσχηκέναι πρῶτοι μὲν τῶν Ἑλλήνων οἱ Πυθαγόρειοι, μετὰ δὲ ἐκείνους ὁ Πλάτων, ὡς καὶ Μοδεράτος ἱστορεῖ· οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἐν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται· τὸ δὲ δεύτερον ἐν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητὸν, τὰ εἶδη φησὶν εἶναι. τὸ δὲ τρίτον, ὅπερ ἐστὶ ψυχικόν, μετέχειν τοῦ ἐνὸς καὶ τῶν εἰδῶν· τὴν δὲ ἀπὸ τούτου τελευταίαν φύσιν, τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσαν, μηδὲ μετέχειν, ἀλλὰ κατ' ἔμφασιν ἐκείνων κεκοσμηθῆσθαι, τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης τοῦ μὴ ὄντος πρῶτως ἐν τῷ ποσῷ ὄντος (der intelligibeln Materie) οὐσης σχίσμα, καὶ ἔτι μᾶλλον ὑποβεβηκυίας καὶ ἀπὸ τούτου. καὶ ταῦτα δὲ ὁ Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ ὕλης τὰ τοῦ Μοδεράτου παραθέμενος γέγραπεν· ὅτι βουλήθεῖς ὁ ἐνιαῖος λόγος, ὡς πού φησιν ὁ Πλάτων,

4. Fortsetzung. Logische, naturphilosophische und anthropologische Lehren.

In der weiteren Ausführung des neupythagoreischen Standpunkts können wir die theoretische und die praktische Seite ihrer

τὴν γένεσιν ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν ὄντων συστήσασθαι, κατὰ στέρησιν αὐτοῦ
 ἐχώρησε τὴν ποσότητα, πάντων αὐτὴν στερήσας τῶν αὐτοῦ λόγων καὶ
 εἰδῶν. Vachорот bezieht nämlich in dem ersten von den zwei Sätzen, welche
 hier gesperrt gedruckt sind, und welche er als Belege für sich anführt, das
 οὗτος auf Moderátos, und in dem zweiten derselben sieht er Worte eben dieses
 Schriftstellers. Allein jenes οὗτος kann nur auf Πλάτων gehen. Denn die mit
 οὗτος γὰρ beginnende und bis zu den Worten ἀπὸ τούτου (nicht blos bis τῶν
 εἰδῶν, sich erstreckende Auseinandersetzung soll doch eine vorangehende Aus-
 sage begründen, und diese Aussage müsste, wenn wir das οὗτος auf Moderátos
 beziehen, in dem Mod. Ιστορεῖ liegen; dass aber Moderatus von Plato und den
 Pythagoreern das vorher berichtete erzählt habe, würde durch die Worte
 οὗτος γὰρ — ἀπὸ τούτου auch dann nicht bewiesen, wenn mit diesem οὗτος Mo-
 deratus gemeint wäre; geht es dagegen auf Plato, so wird durch dieselben
 die Behauptung, dass Plato die angegebene Ansicht von der Materie gehabt
 habe, näher begründet. Eben sowenig können die Worte: ὅτι βουλευθεὶς u. s. w.
 Moderatus, sie können vielmehr nur Porphyry angehören. Denn um sie jenem
 zuzuweisen, müsste man den Satz: καὶ ταῦτα — γέγραπεν erklären: „und auch
 diese Worte des Moderatus beifügend“, schreibt Porphyrius.“ Was wäre das
 aber für eine unnatürliche Ausdrucksweise, statt des einfachen παρατίθησι zu
 sagen: παραθέμενος (wofür ohnedem in diesem Fall das Präsens παρατιθέμενος
 stehen müsste) γέγραπεν! Es wird daher vielmehr zu übersetzen sein: „Und
 auch dieses schreibt Porphyry im zweiten Buch von der Materie, nachdem er
 die Aussage des Moderatus beigelegt hat.“ Nun weist allerdings der letztere
 Beisatz darauf hin, dass Porphyry im vorbergehenden etwas aus Moderatus an-
 geführt hatte, und wenn wir die Worte: ὡς καὶ Mod. Ιστορεῖ hinzunehmen, so
 wird es wahrscheinlich, dass Simplicius voraussetzte, Porphyry habe das, was
 er über Plato sagt, (οὗτος γὰρ — ἀπὸ τούτου) aus Moderatus entlehnt. Aber
 diese Voraussetzung ist theils für uns nicht bindend, da Simpl. die Schrift des
 Moderatus offenbar nur aus Porphyry kennt, und daher schwerlich in der Lage
 war, sich ein sicheres Urtheil darüber zu bilden, ob Porphyry's Darstellung
 der platonischen Lehre wirklich aus Moderatus geflossen ist; theils kann auch
 Porphyry das, was er bei Moderatus gefunden hatte, gerade ebensogut im Sinn
 des neuplatonischen Systems verstanden und wiedergegeben haben, wie er
 und seine Schule diess in ihren Berichten über die platonische und aristote-
 lische Lehre zu thun pflegen. Was hier über Plato gesagt wird, lautet durch-
 aus neuplatonisch: dass die übersinnliche Welt sich in das überseiende We-
 sen, die οὐσία und die Seele abstufe, dass das Erste über das Sein erhaben,
 dass die körperliche Materie nur eine Abschattung der intelligibeln sei, dass
 die sinnlichen Dinge an den Ideen nicht theilhaben, sondern diese in jene nur

Lehre unterscheiden. In der ersteren tritt der aristotelische Einfluss noch stärker hervor, als der platonische; wie ja überhaupt alle späteren Philosophen ihre specielleren logischen und naturwissenschaftlichen Bestimmungen vorzugsweise aus Aristoteles zu schöpfen pflegten. Ein durchgreifendes Interesse für die Logik und Physik werden wir aber bei unsern Philosophen überhaupt nicht suchen dürfen; was wenigstens in dieser Beziehung von ihnen überliefert ist, beschränkt sich auf einzelne Punkte, die theilweise allerdings von allgemeinerer Bedeutung sind. Nach platonischem Vorgang werden vier Arten des Erkennens unterschieden, welche unter sich eine Stufenreihe bilden: die Vernunftserkenntniss (νοῦς), welche das Uebersinnliche unmittelbar ergreift, die Verstandeserkenntniss (διάνοια, ἐπιστήμη), oder das vermittelte Denken über dasselbe, die Vorstellung (δόξα), welche sich mittelbar, die Wahrnehmung (αἴσθησις), welche sich unmittelbar auf das Sinnliche bezieht, und es wird desshalb die Wahrnehmung als das Kriterium des Sinnlichen, die Vernunft als das des Uebersinnlichen (νοῦτόν) bezeichnet ¹⁾. In den archyteischen Kategorieen hatte ferner einer von den neuen Pythagoreern die aristotelische Kategorieenlehre nicht bloß in die Literatur seiner Schule übertragen, sondern er hatte auch, unter Benützung ihrer späteren Bearbeitungen, im einzelnen manche Veränderungen mit derselben vorgenommen ²⁾. Auch sonst finden sich von der logischen Thä-

hereinscheinen, sind Sätze, welche sich in der griechischen Philosophie nicht vor Plotin finden. Eher könnte man sich die Worte: ὅτι βουλευθεὶς ὁ ἐνιαῖος λόγος u. s. f. im Munde des Moderatus gefallen lassen; denn wenn auch in keinem der neupythagoreischen Bruchstücke etwas ähnliches vorkommt, so bietet doch die Ableitung der Zweiheit aus der Einheit (s. o. 99, 1) eine Analogie dafür; aber gerade diese Worte legt Simplicius, wie bemerkt, gar nicht Moderatus, sondern Porphyry bei.

1) Archyt. b. Stob. Ekl. I, 722. Ders. obd. 784 f. und bei JAMBL. in VILLOISON'S Anecd. II, 199 (HARTENSTEIN Arch. Fragm. 22 ff.); Brontinus bei JAMBL. a. a. O. 198. Vgl. Schol. Bekker. in Plat. S. 411. PLUT. plac. I, 3, 19. Alle diese Stellen sind der bekannten platonischen, Rep. VI, 509, D ff., nachgebildet, welche namentlich in der zweiten von den archyteischen Zug für Zug paraphrasirt wird; nur dass, besonders bei Stob. I, 722, die Unterscheidung des mittelbaren und unmittelbaren Erkennens und die Bemerkung über das Kriterium beigelegt ist.

2) Es ist hiervon schon S. 88, 1 f. gesprochen worden. Aus dem Inhalt der archyteischen Schrift (über den PRANTL Gesch. d. Log. I, 615 f.) mag folgendes

angeführt werden: In seine Einleitung hatte der Verfasser die stoischen Unterscheidungen der verschiedenen Arten der Rede, der *λέξις* und *διάνοια* u. s. w. aufgenommen (S. 10, ε). Bei der Aufzählung der Kategorieen fügte er den aristotelischen vorläufigen Erläuterungen (die *οὐσία* sei *ὅλον ἄνθρωπος* u. s. w. Categ. 4. S. 1, b, 27) gleich allgemeine Begriffsbestimmungen bei (sie sei *ἅπλως πάντα*, *ὅσα καθ' ἑαυτὰ ὑρέστηκεν* und ähnlich in Betreff der übrigen Kategorieen S. 15, β). Er machte ferner natürlich bei dieser Gelegenheit auf die Bedeutung der Zehnzahl aufmerksam (16, ζ), welche (nach Hippolyt. Refut. Hær. VI, 24, dessen letzte Quelle, wie bemerkt, auch unser Archytas zu sein scheint) sich aus der Substanz, als dem einheitlichen Wesen, durch das Hinzutreten der neun accidentellen (vgl. Simpl. 40, ε) Kategorieen entwickle; wobei er es besonders bedeutsam fand, dass die Zehnzahl durch das Ι, also mit einem einzigen Strich, bezeichnet werde. Er besprach weiter die verschiedenen Arten von Substanzen (s. o. 99, 5). Auf die Substanz liess er nicht die Quantität, sondern die Qualität, zunächst folgen (Simpl. 31, β. 40, ζ. 53, ε). Als dritte Art der Quantität nannte er neben der Grösse und Zahl das Gewicht (32, ε. ζ. 38, γ). Den Unterschied der *ἔξις* und *διάθεσις* liess er fallen (61, ζ). Das *ποῦ* stellte er bald vor bald hinter das Wirken und Leiden, und diese selbst bezeichnete er als Bewegungen (75, ε. 86, ε. 90, ε. 91, ε.); auch die Definition der Bewegung bei Stob. Ekl. I, 394. Plut. pl. I, 23, 1 stammt vielleicht aus ihm. Dem *ποῦ* fügte er das *πράττειν* und *θεωρεῖν* als Arten der *ἐνέργεια* bei (60, ε f. vgl. Bd. II, b, 124). Auf das Wirken und Leiden liess er nicht die Lage folgen, sondern das Haben (84, ζ f; nach 75, ε. 92, δ. 110, δ jedoch stand dieses noch früher). Das *ποῦ* und *ποῦ* behandelte er mit Andronikus als Bestimmungen des Raumes und der Zeit (88, α. δ. 15, β); den Raum definirte er im allgemeinen als die Grenze des Körperlichen (85, ε. 92, α), er verstand jedoch darunter (Simpl. 37, ζ, wo bei den „Pythagoreern“ zunächst an Arch. zu denken ist) nicht die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen, sondern die Begrenzung der Gestalt jedes Dinges; die Zeit bezeichnete er zwar mit Aristoteles als Zahl der Bewegung, aber zugleich als *διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως* (88, ζ; die letztere Definition auch bei Simpl. Phys. 165, α, u., andere pythagoreische Bestimmungen bei Plut. plat. qu. 8, 4, 3. S. 1007. plac. I, 21. Stob. Ekl. I, 250; einige weitere, Aristoteles entnommene Bemerkungen in dem Bruchstück bei Simpl. Categ. 89, γ f. Phys. 186, α, u.) Zum Schluss seiner Darstellung endlich wies er darauf hin, dass die sämtlichen Kategorieen, mit Ausnahme der Substanz, nur auf die Einzelwesen, nicht auf das begriffliche Wesen oder das Ansich der Dinge Anwendung finden (95, ε). Simplicius' Anführungen aus der Schrift *π. ἀντικειμένων* (s. o. S. 89), in der gleichfalls manche Ergänzung der aristotelischen Bestimmungen versucht war, übergehe ich, wiewohl sie verhältnissmässig ausführlich sind. Von grossem Werth waren diese archyteischen Kategorieen überhaupt nicht, und wo sie die aristotelischen wirklich verbessert haben, folgten sie wohl meistens peripatetischen Vorgängern, wie Andronikus; aber doch scheinen sie die bedeutendste logische Leistung der neuythagoreischen Schule gewesen zu sein.

tigkeit der Schule einzelne Spuren¹⁾. In ihrer Naturansicht halten sich die Neupythagoreer gleichfalls fast durchaus an Plato und Aristoteles. Ihrem ganzen Standpunkt gemäss können sie die Welt und alles, was darin ist, nur als das Abbild der ewigen Formen, der Ideen oder Zahlen betrachten²⁾; die Welt wird deshalb mit Plato als das beste unter dem Gewordenen, als der sichtbare Gott gepriesen³⁾, es wird namentlich die Harmonie aller ihrer Theile hervorgehoben⁴⁾, und es wird im Geist der stoisch-platonischen Theodicee auch das Uebel als ein wohlthätiges Werk der Vorsehung aufgefasst⁵⁾. Dieses Abbild der Idee hatte nun Plato, nach dem Wortlaut seines Timäus, in einem bestimmten Zeitpunkt entstehen lassen. Bei seinen neupythagoreischen Nachfolgern finden sich von dieser Annahme nur unsichere Spuren⁶⁾; um

1) Das fade Gerede des falschen Archytas über den Satz des Widerspruchs, Stob. Ekl. II, 22, kann in dieser Beziehung allerdings nicht in Betracht kommen. Dagegen findet sich bei Sext. Math. X, 262 ff. eine pythagoreische Auseinandersetzung, welche ähnlich, wie die archyteischen Kategorien, die allgemeinsten Gattungsbegriffe betrifft, welche sich aber hierüber anders erklärt, als jene. Alles, was ist, wird hier bemerkt, werde entweder als ein selbständiges (κατὰ διαφορὰν) gedacht, oder im Verhältniss des Gegensatzes (κατ' ἐναντίωσιν), oder in dem der Relation (πρὸς τι); und nachdem diese Eintheilung näher erläutert ist, wird als der höchste Gattungsbegriff in der Reihe des selbständig Gedachten das ἓν bezeichnet, in der des Entgegengesetzten das ἴσον und das ἄνισον, in der des Relativen die ὑπεροχὴ und ἑλλείψις.

2) S. o. 99, 3. 4. 104. Bd. I, 248, 4. Tim. Loc. 97, D: ὡς γὰρ ποτ' ἀίδειον παράδειγμα τὸν ἰδανικὸν κόσμον (die ideale Welt, die Idee der Welt) ὅδε ὁ ὠρανὸς ἐγεννάθη u. s. w. Ebd. 94, E f. 105.

3) Tim. Loc. 94, D ff. 105.

4) Stob. Flor. 103, 26. S. 9 u.

5) NIKOMACHUS in den Theol. Arithm. S. 33: Wenn die Menschen Unrecht leiden, wollen sie, dass es Götter gebe; das Unrecht dient daher zu ihrem Besten. τὰ κακὰ ἄρα τοῖς ἀνθρώποις κατὰ πρόνοιαν γίνονται.

6) Zwar sagt Plut. pl. II, 4, 1: Πυθαγόρας [καὶ Πλάτων] καὶ οἱ Στωικοὶ γενητὸν ὑπὸ θεοῦ τὸν κόσμον und 6, 2: Πυθ. ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου [ἄρξασθαι τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου]. Stob. Ekl. I, 450 jedoch steht: Πυθ. φησὶ γενητὸν κατ' ἐπίνοιαν τὸν κόσμον οὐ κατὰ χρόνον, und diess ist ohne Zweifel das genauere: die Placita haben die unterstrichenen Worte weggelassen, weil sie Pythagoras mit solchen, auf die sie nicht passten, zusammenfassen. Dass aber auch Stob. beifügt: ἄρξασθαι δὲ τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου ἀπὸ πυρὸς u. s. w. beweist nichts, denn nach dem vorhergehenden wird diess nicht von zeitlicher, sondern nur von begrifflicher Priorität zu verstehen sein, und ebenso

so häufiger und entschiedener wird dagegen von den Schriftstellern dieser Schule die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt vorgetragen. Allen andern geht der falsche Ocellus voran, dessen Schrift unter den uns erhaltenen Urkunden des späteren Pythagoreismus nicht bloß eine der ältesten und einflussreichsten ist, sondern auch durch Schärfe der Begriffe und des logischen Verfahrens sich auszeichnet. Wie viel ihm gerade an dieser Bestimmung gelegen ist, zeigt der Verfasser schon dadurch, dass er sein Buch gleich mit der Erklärung beginnt: ihm scheine das All unvergänglich und ungeworden zu sein; er hat aber diesen Satz auch sehr sorgfältig in eingehender dialektischer Erörterung begründet ¹⁾. Mit Ocellus stimmen viele andere neupythagoreische

kann es sich mit andern Darstellungen verhalten, die einen Weltanfang vorzusetzen scheinen, wie NIKOM. Arithm. c. 1, S. 8. Theol. Arithm. S. 34 f. Vgl. S. 116, 1. 2.

1. Die Hauptgedanken dieser Begründung sind ihm natürlich durch Aristoteles und theilweise schon durch Parmenides an die Hand gegeben, aber doch zeugt seine ganze Ausführung von logischer Uebung und eigenem Nachdenken. Wenn das All geworden wäre, sagt er 1, 2 ff., so müsste es aus etwas geworden sein, wenn es aufhörte, sich in etwas auflösen; es müsste also vor und nach dem All etwas sein, was ein Widerspruch ist. Alles, was entsteht und vergeht, ist in allmählicher Zu- und Abnahme begriffen, und diese macht sich in der Veränderung seiner Zustände und Verhältnisse bemerklich; an dem Weltganzen ist aber keine solche Veränderung zu bemerken. Alles übrige ist durch das Weltganze bedingt, dieses dagegen durch nichts anderes, sondern durch sich selbst: es ist in sich vollendet (*αὐτοτελές*) und besteht durch sich, alles andere dagegen hat sein Bestehen und seine Vollendung ihm zu verdanken, es ist daher ewig. Würde es sich auflösen, so müsste es sich entweder in ein seiendes oder in ein nichtseiendes auflösen; aber der zweite Fall ist unmöglich, in dem ersten wäre das All nicht untergegangen. Sollte es vernichtet werden, so müsste es entweder von etwas ausser ihm vernichtet werden, oder von etwas in ihm; aber jenes ist unmöglich, weil nichts ausser ihm ist, dieses, weil das, was in ihm ist, sein Theil ist, und der Theil nicht stärker sein kann, als das Ganze. Auch die Unveränderlichkeit des Himmlichen, wenn wir sie mit der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der irdischen Wesen vergleichen, kann uns beweisen, dass das allumfassende Ganze bleibt und sich erhält, nur seine Theile untergehen. Da endlich die Gestalt der Welt als die kreisförmige unendlich ist, ebenso, aus demselben Grund, ihre Bewegung, ferner auch die Zeit, in der sie sich bewegt, und ihr Stoff (*ὁυσία*), so muss auch sie selbst unendlich, ungeworden und unvergänglich sein. Vgl. auch c. 3, 1. 2, 22.

Schriften und Angaben überein ¹⁾, und schon um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. galt die Ewigkeit der Welt als allgemeine Lehre der pythagoreischen Schule und wurde als solche dem Stifter derselben beigelegt ²⁾. Im Zusammenhang damit wird auch die Ewigkeit des Menschengeschlechts behauptet, dabei werden aber verheerende Revolutionen in einzelnen Ländern zugegeben ³⁾. Wir werden finden, dass der Neuplatonismus auch hier den Neupythagoreern und mit ihnen Aristoteles folgt.

Wollen wir etwas genauer in die neupythagoreische Physik eingehen, so begegnet uns zunächst bei einzelnen Schriftstellern der Schule die gleiche Ableitung der Raumgrößen aus den Zahlen, wie sie nach pythagoreischem Vorgang schon Plato und seine nächsten Nachfolger versucht hatten ⁴⁾: der Punkt sollte der Einheit entsprechen, die Linie der Zweiheit, die Fläche der Drei-, der Körper der Vierzahl, denn die Linie entstehe, wenn sich ein Punkt zu einem zweiten bewege, die Fläche, wenn sich die Linie seitwärts zu einem dritten, der Körper, wenn sich die Fläche aufwärts zu einem vierten Punkt bewege ⁵⁾; oder nach einer anderen Wen-

1) So der angebliche Philolaus π. ψυχῆς bei Stob. Ekl. I, 420, welcher die Ewigkeit der Welt genau so, wie Ocellus I, 11, und wahrscheinlich mit ausdrücklicher Erinnerung an diese Stelle beweist: οὐτε γὰρ ἐντοσθεν ἄλλα τε αἰτία δυναμικωτέρα αὐτὰς [τῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου] εὐρεθήσεται οὔτ' ἐκτοσθεν φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα. Ferner Archytas bei Censorin. di. nat. 4, 3 und Aristäon bei Stob. Ekl. I, 428 f.; der letztere geht zum Erweis unserer Lehre vom Begriff der ἀρχὴ aus, die αὐτοτελής und daher ἀγέννητος sei (was theils an Ocellus, theils an Plato Phädr. 245, C f. erinnert). Als eine solche ἀρχὴ müsse nur Gott immer bewegen, die Welt mithin ewig sein; denn wenn er nicht immer bewegte, wäre er einem Wechsel von Anstrengung und Erholung unterworfen, dann aber könnte er selbst nicht ewig, nicht ἀρχὴ sein. Auch der falsche Timäus deutet aber an, dass ihm die Weltentstehung, von der er 94, C f. redet, keinen zeitlichen Anfang bedeuete, wenn er 94, B sagt: πρὶν ὧν ὥρανόν γενέσθαι, λόγῳ ἦσθην ἰδέα τε καὶ ὕλα καὶ ὁ θεός.

2) Varro R. R. II, 1, 3 und Censorin a. a. O. vgl. Bd. I, 299, wo weitere Belege aus Tertullian und Theophilus beigebracht sind, und oben 114, 6.

3) Ocell. c. 3. Varro a. a. O.

4) Vgl. Bd. I, 296. II, a, 616, 6. 481, 3. 669, 2. 684, 5, Xenokrates betreffend auch Themist. De an. 66, b, u., welcher aus seiner Schrift π. φύσεως eine mit der platonischen (a. a. O. 481, 3) übereinstimmende Ableitung der Länge u. s. f. aus der Zwei-, Drei- und Vierzahl anführt.

5) Pythagoreer bei Sext. Math. X, 278 ff. VII, 99. Pyrrh. III, 153 f.

dung: von den Zahlen sollten die Punkte erzeugt werden, von diesen die Linien, von den Linien die Flächen, von den Flächen die körperlichen Figuren ¹⁾. In den regelmässigen Körpern werden von einzelnen neupythagoreischen Schriftstellern mit Philolaus und Plato die Grundformen der Elemente gefunden ²⁾, und zugleich wird den vier empedokleischen Elementen, nach dem Vorgang des Aristoteles und der alten Akademie, der Aether als fünfter Körper beigelegt ³⁾. Aus dem Gegensatz beider hatte Aristoteles den des Diesseits und des Jenseits, der Welt über und unter dem Monde hergeleitet; ähnlich unterscheidet Ocellus ⁴⁾, und andere mit ihm ⁵⁾, zwei Theile der Welt, denjenigen, in welchem

1) Diog. VIII, 25, s. o. S. 74.

2) Diog. a. a. O. Stob. Ekl. I, 450 f. Auf dieselbe Construction weist aber auch OCELLUS 1, 13 in den Worten, welche sich nur aus der platonischen Lehre (Tim. 56, D ff. vgl. Bd. II, a, 514, 2) erklären: πῦρ μὲν γὰρ εἰς ἓν συερχόμενον ἀέρα ἀπογεννᾷ, ἀὴρ δὲ ὕδωρ, ὕδωρ δὲ γῆν· ἀπὸ γῆς δὲ ἡ αὐτὴ περίωδος τῆς μεταβολῆς μέχρι πυρὸς, ὅθεν ἤρξατο μεταβάλλειν. Nur wird hier mit Aristoteles u. A., von Plato abweichend, ein Uebergang der sämtlichen Elemente (nicht blos der drei obern) in einander angenommen.

3) Stob. a. a. O., der allerdings zunächst eine bekannte philolaische Stelle (Bd. I, 297, 5) auf Pythagoras überträgt; Πορρη. bei dem Schol. Bekker. in Plat. S. 438: τὸ πέμπτον σῶμα... τὸ ὑπ' Ἀριστοτέλους καὶ Ἀρχύτου εἰσαγόμενον. Philostr. v. Apoll. III, 34, 2, welcher diese Lehre den indischen Weisen in den Mund legt. OCELL. 2, 22 f.: Es müsse in der Welt zweierlei geben, τὸ ποιοῦν ἐν ἑτέρῳ τὴν γένεσιν καὶ τὸ γεννῶν ἐν ἑαυτῷ, ein wirkendes und ein leidendes. Jenes sei alles über dem Monde, dieses das unter ihm. τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων αὐτῶν, τοῦ μὲν αἰὲ θεόντος θεοῦ (der Aether; vgl. Bd. II, b, 332, 4. 5) τοῦ δὲ αἰὲ μεταβάλλοντος γεννητοῦ κόσμος ἄρα ἐστίν. Das gleiche wiederholt der angebliche Philolaus Stob. Ekl. I, 422; s. Bd. I, 269, 2, auch Tim. Loc. 96, C bezeichnet die himmlischen Theile der Welt als αἰθέρια. Andere reden allerdings nur von vier Elementen, wie Plut. pl. I, 14, 2 (wo aber der Text nach Stob. I, 356 zu berichtigen ist); Athanas bei Klemens Strom. VI, 624, D. Νικομ. Arithm. S. 39; Diog. VIII, 25.

4) C. 2, 1: ἐπεὶ δὲ ἐν τῷ παντὶ τὸ μὲν τοι γένεσις, τὸ δὲ αἰτία γενέσεως, καὶ γένεσις μὲν ὅπου μεταβολὴ καὶ ἔκβασις τῶν ὑποκειμένων, αἰτία δὲ γενέσεως ὅπου ταυτότης τοῦ ὑποκειμένου· φανερόν ὅτι περὶ μὲν τὴν αἰτίαν τῆς γενέσεως τὸ ποιεῖν καὶ τὸ κινεῖν ἐστίν, περὶ δὲ τὸ δεχόμενον τὴν γένεσιν τό τε πάσχειν καὶ τὸ κινεῖσθαι. αἱ δὲ μοῖραι αὐτοῦ διορίζουσι καὶ τέμνουσι τό τε ἀειπαθὲς μέρος τοῦ κόσμου καὶ τὸ ἀεικίνητον. Ἰσθμὸς γάρ ἐστιν ἀθανασίας καὶ γενέσεως ὁ περὶ τὴν σελήνην δρόμος. τὸ μὲν ἄνωθεν ὑπὲρ ταύτης πᾶν καὶ τὸ ἐπ' αὐτῆς θεῶν κατέχει γένος· τὸ δ' ὑποκάτω σελήνης, νείκους καὶ φύσεως.

5) Ps. Philolaus Stob. Ekl. I, 420 (s. Bd. I, 804, 2). Kriton Stob. Floril.

ewige Bewegung ohne Veränderung, und den, in welchem beständige Veränderung herrscht, und beide werden, gleichfalls aristotelisch, in das Verhältniss des Wirkenden und des Leidenden gesetzt: die Welt unter dem Monde ist von der himmlischen abhängig, welche namentlich durch die Sonne die Veränderungen in ihr bewirkt ¹⁾. Ein stetiger Zusammenhang verbindet alle Theile des Weltganzen von den höchsten bis zu den niedrigsten; in dem gegenseitigen Verhältniss derselben zeigt sich eine stufenweise Abnahme der Vollkommenheit und eine Zunahme der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit ²⁾. Damit aber auch das Sterbliche in seiner Art an der Unsterblichkeit theilnehme, hat ihm die Gottheit mittelst der Fortpflanzung statt der Unvergänglichkeit der Einzelwesen die der Gattung verliehen ³⁾. Dass die Gestirne von unsern Philosophen, mit andern, als die sichtbaren Götter betrachtet werden, ist schon früher bemerkt worden ⁴⁾; in ihrer Ansicht vom Himmelsgebäude folgen sie natürlich, soweit sie überhaupt darauf eingiengen ⁵⁾, nicht dem altpythagoreischen System, sondern den späteren Annahmen ⁶⁾. Von den irdischen Dingen

3, 75. Metopus ebd. 1, 64. S. 21 m. Auch diese Stellen bezeichnen die zwei Theile der Welt, ohne Zweifel nach Ocellus, als das *αἰκίνητον* und *ἀειπαθές*.

1) OCELL. 2, 22 f. (s. o. 117, 3), wo die Sonne, nach dem Vorgang aristotelischer Stellen (Bd. II, 361), als Hauptursache der Veränderungen auf der Erde bezeichnet wird. Ps.-Phil. a. a. O. Hippodamus, Stob. Floril. 103, 26, S. 7 u., wo aber zu lesen ist: *ἐξήρτηται δὲ τὰ μὲν θνατὰ ἀπὸ τῶν θεῶν καὶ τὰ ἐκ γῆς ἀπὸ τῶν οὐρανίων*. Vgl. Aristoteles Bd. II, b, 275, 7.

2) OCELL. 1, 12—14, welcher zu zeigen sucht, dass unter den irdischen Dingen den Elementen die geringste, den Pflanzen eine mittlere, den lebenden Wesen die grösste Vergänglichkeit zukomme. Aristoteles, an den sich der Verfasser auch hier zunächst hält, hatte von der Fixsternsphäre zur Erde eine stetige Abnahme, innerhalb der irdischen Natur eine stufenweise Zunahme der Vollkommenheit angenommen; vgl. Bd. II, b, 355 ff. 328 f. 385 ff.

3) OCELL. 4, 2. Ps.-Philol. bei Stob. Ekl. I, 422. Der Gedanke selbst ist bekanntlich aristotelisch und schon platonisch; vgl. Bd. II, b, 362, 3. 396, 4. II, a, 386. Aus der Stelle des Ocellus hört man selbst die Worte der aristotelischen gen. an. II, 10 heraus.

4) S. 100, 3.

5) Denn überliefert ist darüber sehr wenig.

6) Ihrer Gestalt nach bildet die Welt eine Kugel (Tim. Lock. 95, C f. oder wie Stob. Ekl. I, 356 sagt, eine *σφαῖρα κατὰ σχῆμα τῶν τεσσάρων στοιχείων*, d. h. eine Kugel, welche aus den schichtenförmig über einander gelagerten vier Elementen besteht; nur das oberste Feuer sei kegelförmig (ähnlich Kle-

bespricht Ocellus sehr eingehend die Elemente, indem er die aristotelischen Ansichten weiter ausführt ¹⁾, wogegen der Lokrer Timäus (98, A ff.) von der platonischen Theorie nur die Grundzüge wiedergibt. Sonst scheinen sich aber diese jüngeren Pythagoreer mit naturwissenschaftlichen Untersuchungen, soweit diese bloß theoretischer Art waren, wenig befasst zu haben ²⁾.

Wichtiger sind für sie, wegen ihres Zusammenhangs mit der Ethik, die anthropologischen Fragen. Doch beschränkt sich auch hier alles, was uns von ihnen bekannt ist, auf einige allgemeine, theils von Plato und der alten Akademie, theils von Aristoteles entlehnte Bestimmungen, mit denen dann weiter die orphisch-pythagoreische Mysterienlehre in Verbindung gebracht wird. Der Mensch wird als Mikrokosmos bezeichnet, weil er alle kosmischen Kräfte, die höheren wie die niedrigeren, in sich vereinige ³⁾; die

anthes, s. 1. Abth. 171, 5; vielleicht stammt diese Angabe aus einer stoisirenden Darstellung, worauf auch das Fehlen des Aethers hinweist). Was das astronomische System betrifft, so wiederholt Tim. Locr. 96, C ff. natürlich die platonischen Annahmen; der später gewöhnlichen Ansicht folgt auch Plin. h. n. II, 22 (s. Bd. I, 313) und der Ungenannte bei Phot. Cod. 249, S. 439, b. 17 (a. a. O. 303, 1, Schl.).

1) Das gemeinsame Substrat aller Körper bildet nach dieser Darstellung (c. 2, 3 — 21) der eigenschaftslose Stoff (s. o. S. 109); dazu kommen dann zweitens die entgegengesetzten Eigenschaften (έναντιότητες), deren aber Oc. neben den vier Grundeigenschaften der Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit noch zwölf weitere aufzählt: βαρὺ, κοῦρον, ἀραιόν, πύχνον, λείον, τραχὺ, σκληρόν, μαλακόν, λεπτόν, παχύ, ὄξύ, ἀμβλύ. Jene vertheilt er in derselben Weise, wie Aristoteles (Bd. II, b, 335 f.), an die vier Elemente; diese betreffend, bezeichnet er das Feuer als dünn und spitz, das Wasser als dicht und stumpf, die Luft als weich, glatt, leicht und dünn, die Erde als hart, rauh, schwer und dicht; was aber doch entfernt keine so erschöpfende Combination ist, wie die der vier aristotelischen Grundeigenschaften. Hinsichtlich des Uebergangs der Elemente in einander wird die aristotelische Lehre mit einigen unerheblichen Zusätzen wiederholt. Dass Pythagoras eine solche Umwandlung der Elemente in einander angenommen habe, versichert auch Stob. Ekl. I, 414.

2) Was etwa noch derartiges angeführt werden könnte, wie die Angaben über die Lehre der Pythagoreer von den Farben (Plut. plac. I, 15, 6. Stob. Ekl. I, 362) und über ihre Ansicht vom thierischen Samen (plac. V, 3, 2. 4, 2. 5, 1), ist sehr unerheblich. Neu-, nicht alpythagoreisch wird es allerdings sein.

3) Der angebliche Pythagoras bei Phot. Cod. 249, S. 440, a, u.

Seele wird ebenso, wie die Weltseele ¹⁾, als Zahl, und näher als eine sich selbst bewegende Zahl definiert ²⁾; es wird bemerkt, dass sie alle harmonischen Verhältnisse in sich trage ³⁾; es wird von Pythagoras behauptet, dass er sie als Quadrat, von Archytas, dass er sie als das sich selbst bewegende, und daher als Kreis oder Kugel bezeichnet habe ⁴⁾; es wird endlich nicht allein ihre Gottverwandtschaft ⁵⁾, sondern auch ihre Unkörperlichkeit mehrfach mit aller Bestimmtheit ausgesprochen ⁶⁾, während sich beim Beginn der neupythagoreischen Schule, in dem Bericht des Alexander Polyhistor, allerdings auch der Einfluss des stoischen Materialismus nicht verläugnet ⁷⁾. Von Plato wird ferner die Unterscheidung des unsterblichen und der zwei sterblichen Seelentheile, des Vernünftigen und Vernunftlosen entlehnt, welche auch wohl mit der aristotelischen Lehre vom Nus verknüpft wird ⁸⁾. Ebenso

1) S. 102, 5. 109.

2) PLUT. plac. IV, 2, 2. STOB. Ekl. I, 794. NEMES. nat. hom. S. 44. THEODRET cur. gr. aff. V, 72. PHILOP. De an. C, 5, o. vgl. Bd. I, 528. Mit Ausnahme des Stobäus legen alle diese Stellen jene Definition Pythagoras selbst bei, STEINHART Pl. WW IV, 377. 551 hält sie wenigstens für altpythagoreisch, wozu wir aber, wie a. a. O. gezeigt ist, kein Recht haben.

3) Bei SEXT. Math. IV, 6 f.: Wie die ganze Welt von der Harmonie beherrscht werde, so beruhe darauf auch die Beseelung der lebenden Wesen. Die Harmonie bestehe aber aus den drei Verhältnissen der Oktave, Quinte und Quarte (1: 2, 2: 3, 3: 4). Da sich nun diese in den vier ersten Zahlen finden, so sei in ihnen auch die Idee der Seele nach dem harmonischen Verhältnisse enthalten. Aus demselben Grund rühmt Ps.-Aristäus Theol. Arithm. S. 42 vgl. S. 35 f. der Sechszahl nach, dass sie alle Verhältnisse der Harmonie der Seele enthalte.

4) JOH. LYD. De mens. c. 8. S. 21.

5) Vgl. Bd. I, 304, 2 (Diog. Cic. Sext. Plut.) STOB. Flor. 43, 130.

6) Ps.-Archytas bei CLAUDIAN. MAM. De statu an. II, 7; s. o. S. 90. Eromenes ebd.: *longe aliud anima aliud corpus est* u. s. w.; und damit stimmen, wie Claudian versichert, alle Pythagoreer überein: er selbst nennt deren noch fünf; vgl. S. 87 u.

7) Vgl. S. 75.

8) STOB. Ekl. I, 848 f. (Aresas) I, 878. 790 f. II, 350 f. (Krito). Flor. I, 64. S. 19 f. (Metopus). I, 67 (Theages). 48, 62. S. 262 (Diotogenes). PLUT. plac. IV, 4, 1. 7, 4. TIM. LOC. 99, D ff. Auch hier geht der Pythagoreer Alexander's seinen eigenen Weg. — Den Sitz der Vernunft hätte Pythagoras nach PLUT. pl. IV, 5, 13 in den Kopf, den der Lebenskraft in's Herz verlegt; genauer hält sich TIM. LOC. 99, E f. an Plato.

sind uns die platonischen Sätze über die verschiedenen Formen des Erkennens bei Neupythagoreern schon früher vorgekommen ¹⁾. Im übrigen sind, abgesehen von dem neupythagoreischen Auszug aus dem Timäus ²⁾, einige Bemerkungen über die Sinne und die Stimme ³⁾ das einzige, was uns von der philosophischen Anthropologie der neuen Pythagoreer berichtet wird. Hatte aber schon Plato seine Annahmen über die Theile der Seele mit den pythagoreischen Mythen über ihre Präexistenz und ihre Wanderung durch Menschen- und Thierleiber begründet, so mussten sich eben diese Mythen seinen neupythagoreischen Nachfolgern auch noch durch den allbekannten Vorgang des Philosophen, dessen Schüler sie heissen wollten, empfehlen. Indessen treten sie in den Ueberbleibseln der Schule doch nur selten hervor ⁴⁾, und der angebliche Timäus giebt sogar nicht undeutlich zu verstehen, dass er in der Seelenwanderung eine blosse Dichtung sehe, welche aus dem praktischen Gesichtspunkt ganz zweckmässig sei, hinsichtlich ihrer theoretischen Wahrheit jedoch mit den Mythen über den Hades auf Einer Linie stehe ⁵⁾.

1) S. 112.

2) TIM. LOC. 99, D ff.

3) PHOT. Cod. 249. S. 439, a, u. legt dem Pythagoras die aristotelische Lehre von den Sinnen und Sinnesempfindungen bei; STOB. Ekl. I, 1104 lässt ihn jene Zusammenstellung der fünf Sinne mit den Elementen, welche Aristoteles nicht recht gelingen wollte (s. Bd. II, b, 518, 4), in etwas anderer Weise vornehmen, indem das Ätherartige Gegenstand des Gesichts sein soll, das Luftartige des Gehörs, das feurige des Geruchs, das feuchte des Geschmacks, das erdige des Tastsinns. Pythagoreische Annahmen über Spiegelbilder und Stimme bei PLUT. plac. IV, 14, 3. 20, 1. APULEJ. De magia 15, g. E. (aus Archytas oder Ps.-Arch.).

4) Neben dem, was S. 76 aus Alexander angeführt wurde, worin aber die Seelenwanderung auch nur flüchtig berührt wird, gehört hieher HIPPOLYT. Refut. Hær. VI, 25 g. E., welcher den Pythagoras (offenbar nach PLATO Tim. 41, D) lehren lässt, die Seelen der lebenden Wesen kommen von den Gestirnen. Eine Präexistenz des unsterblichen Seelentheils wird auch STOB. Ekl. I, 790 vorausgesetzt, auf das höhere Leben nach dem Tode weist CARM. aur. 70 f.

5) Schon S. 99, D f., bei der Schöpfung des Menschen, wird hier die Hinweisung auf die Seelenwanderung, Tim. 41, E f., beseitigt, wie denn auch an die Stelle der Götter, die bei Plato mit der Bildung des Leibes beauftragt werden, hier die φύσις ἀλλοιωτική tritt; und am Schluss seiner Schrift, S. 104,

Häufiger begegnen wir in den neupythagoreischen Schriften dem Dämonenglauben, welcher mit den Vorstellungen über das ausserleibliche Leben der Seele in so nahem Zusammenhang steht. Der alten orphisch-pythagoreischen Ueberlieferung gemäss denken sie sich unter den Dämonen Seelen, welche den Luftraum zwischen der Erde und dem Monde erfüllen, und welche durch ihre Natur ebenso, wie durch ihren Wohnort, eine Mittelstellung zwischen den Göttern und den Menschen einnehmen ¹⁾. Sie treten für die Pythagoreer, wie für andere Philosophen jener Zeit, in allen den Fällen an die Stelle der Volksgötter, wo von den letzteren solches ausgesagt wurde, was man mit dem reineren Gottesbegriff unverträglich fand, ohne es doch darum geradezu läugnen zu wollen. Von ihnen soll alle Weissagung herrühren, auf sie alle Sühnungen sich beziehen ²⁾, und der Lokrer Timäus sagt geradezu, die Gottheit habe ihnen die Verwaltung der Welt übergeben ³⁾. Zu ihrem Geschäft gehört insbesondere, dem alten Glauben gemäss, die Bestrafung des Unrechts ⁴⁾, doch giebt es auch böse Dämonen, die zum Unrecht verleiten ⁵⁾. Daneben wird aber auch wohl, wie bei den Stoikern, die Seele selbst als Dämon bezeichnet ⁶⁾. Nikomachus bringt diesen Dämonenglauben bereits auch mit der jüdischen Lehre von den Engeln in Verbindung ⁷⁾.

D, sagt der Verfasser, nachdem er die homerischen Schilderungen der Strafen im Hades belobt hat, weil man die, welche sich durch wahre Reden nicht vom Unrecht abhalten lassen, durch unwahre davon abhalten müsse: λέγοντες δ' ἂν ἀναγκαίως καὶ τιμωρίαι ξέναι, ὥς μετενδυομένην τῶν ψυχῶν τῶν μὲν δειλῶν ἐς γυναικεῖα σκάνεα ... τῶν δὲ μαιφόνων ἐς θηρίων σώματα u. s. w. Dann werden aber freilich eben diese Vorstellungen doch wieder als richtig behandelt, wenn es heisst: ἅπαντα δὲ ταῦτα ἐν δευτέρᾳ περιόδῳ ἡ Νέμεσις συνδιέκρινε u. s. w.

1) Diog. VIII, 32 (s. o. S. 76 f.). Ockli. 3, 8. Ekphantus in Stob. Floril. 48, 64. S. 266; vgl. auch Plut. Is. et Os. 26, S. 360. Carm. aur. V. 3. Stob. Flor. 48, 134. S. 188 m.

2) Diog. a. a. O.

3) S. 106: τὸν δαίμοσι παλαμναίοις χθόνιοις τε, τοῖς ἐπόπταις τῶν ἀνθρωπίνων, οἷς ὁ πάντων ἀγεμὼν θεὸς ἐπέτρεψε διοίκησιν κόσμου. Die δαίμονες χθόνιοι auch bei Charondas, Stob. Floril. 44, 40. S. 188 m.

4) S. vor. Anm. und Stob. a. a. O. S. 184.

5) Stob. Floril. 44, 20. S. 164.

6) Stob. Ekl. I, 100: ὥς ὁμοίως δὲ καὶ δαίμων ἐντὶ ἡ ψυχῇ.

7) In dem Bruchstück Theol. Arithm. S. 48 f. sagt er: Die Babylonier, Oetanes und Zoroaster nennen die himmlischen Sphären ἀγέλας, ἃς ἀγέλους.

5. Fortsetzung. Die praktische Philosophie. Das pythagoreische Ideal: Pythagoras und Apollonius.

Da die neupythagoreische Philosophie aus den pythagoreischen Religionsübungen hervorgegangen war, und in letzter Beziehung weniger auf wissenschaftliche Erkenntniss, als auf Heiligkeit und Gottgefälligkeit des Lebens abzielte, so hatte sie eine besonders dringende Aufforderung, sich mit den sittlichen Aufgaben zu beschäftigen. Und wirklich besteht ein grosser Theil unserer neupythagoreischen Bruchstücke aus ethischen und politischen Betrachtungen. Aber diese sind fast durchaus so farblos, eine so matte Wiederholung bekannter Sätze aus der akademischen und peripatetischen, in geringerem Maass auch aus der stoischen Ethik, dass die Eigenthümlichkeit der pythagoreischen Schule nur in den wenigsten bestimmter zum Vorschein kommt. Die akademisch-peripatetische Ansicht, in ihrer weitesten Entfernung von der stoischen, ist es, wenn der angebliche Archytas ¹⁾, unter ausdrücklichem Widerspruch gegen die Lehre von der Apathie des Weisen, ausführt, zur Glückseligkeit gehöre nicht blos Tugend, sondern auch Glück, der Schlechte sei zwar immer unglücklich, aber der Tugendhafte als solcher noch nicht glücklich ²⁾, da der Mensch nun einmal nicht blos ein rein geistiges, sondern zugleich auch ein sinnliches Wesen sei; und in demselben Sinn äussern sich auch andere neupythagoreische Bruchstücke ³⁾. Vielfach wird ferner in denselben die Tugend und ihre einzelnen Zweige, theils

κατὰ τὰ αὐτὰ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις, κατὰ παρέμπτωσιν δὲ τοῦ γάμμα ἐφαρμένως ἀγγέλους· διὸ καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην τούτων τῶν ἀγγέλων ἐξάρχοντας ἀστέρας καὶ δαίμονας ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύεσθαι.

1) Stob. Flor. 1, 70—72. 76—79. vgl. ebd. 68.

2) Nr. 76 heisst es sogar: der Tugendhafte sei ἐν ἀτυχίᾳ μὲν κακοδαίμων, ἐν δ' εὐτυχίᾳ εὐδαίμων, ἐν δὲ τᾷ μέσῳ καταστάσει (zwischen Glück und Unglück) οὐκ εὐδαίμων. Dagegen Nr. 70: die Tugend sei ausreichend ποττὸ μὴ κακοδαιμονεῖν.

3) Hippodamus Stob. Floril. 103, 26, welcher die Eudämonie gleichfalls aus ἀρετῇ und τύχῃ zusammensetzt; Euryphamus ebd. 27, welcher zur Ausrüstung des menschlichen Lebens die Güter des Leibes, Besitz, Ehre (δόξα) und Freunde verlangt; beide mit starker Betonung des Unterschieds zwischen der Unbedingtheit der göttlichen und der Bedingtheit der menschlichen Natur, dem αὐτοτελές und οὐκ αὐτοτελές. Aenas Stob. Ekl. 1, 856: das beste sei für den Menschen die Verbindung der ἀρετῇ und ἡδονῇ.

nach platonischem, theils nach aristotelischem Muster, besprochen. Die Tugend ist, wie bemerkt wird, durch Naturanlage, Uebung und Wissen bedingt, sie beruht auf dem Vermögen, dem Willen und der Erkenntniss ¹⁾, die Bildung zur Tugend erfordert daher nicht blos Unterricht, sondern auch Gewöhnung und gute Gesetze ²⁾. Aus der Dreitheilung der Seele werden mit Plato vier Grundtugenden ³⁾, und ihnen entsprechend auch vier Grundfehler ⁴⁾ abgeleitet; noch wichtiger erscheint jedoch die aristotelische Unterscheidung des Wissens und Handelns, der dianoëtischen und der ethischen Tugend ⁵⁾, mag nun mit Aristoteles das Erkennen als solches für das höchste erklärt ⁶⁾, oder der Verbindung des wissenschaftlichen und des praktischen Lebens der Vorzug gegeben werden ⁷⁾. Die Tugenden des Erkennens fassen sich in der Weisheit zusammen, welche in den herkömmlichen Formeln gepriesen wird ⁸⁾; das praktische Verhalten hat die Einsicht zu bestimmen, welche sich eben durch diese Beziehung aufs Handeln von der

1) Archytas Exc. e Floril. Joann. Damasc. II, 13, 120 (Stob. Floril. IV. 206 Mein.) Stob. Floril. 1, 64, S. 18. ebd. 65. 67. Ueber den freien Willen auch Ekl. II, 350. Die entsprechenden aristotelischen Bestimmungen Bd. II. b, 484 f.

2) Stob. Floril. 43, 94. ebd. 93 S. 100 f. vgl. 1, 66, wo auch näher ausgeführt ist, was jedes von diesen drei Stücken zur Tugend beitrage.

3) Metopus Stob. Flor. 1, 64, welcher nur statt der σοφία, nach stoischem Sprachgebrauch (1. Abth. 220, 2), die φρόνησις setzt; Theages ebd. 67. S. 23 n.; Archytas ebd. 76; etwas abweichend Aresas Stob. Ekl. I, 846 f., bei welchem der Nus die γνώμη und φρόνησις bewirkt, der θυμός die ἀλήθεια und δόξα, die ἐπιθυμία statt der σωφροσύνη den ἔρως und die φιλοφροσύνη.

4) Metopus Stob. Flor. 1, 64, S. 20. Diotogenes ebd. 48, 62, S. 262, beide ziehen aber zugleich auch die Bestimmungen aus Arist. Eth. N. VII, 1, Anf. herbei.

5) Klinias Stob. Flor. 1, 65. Archytas ebd. 77 (wo die ethische Tugend schlechtweg ἀρετή genannt und als solche von der ἐπιστήμη unterschieden wird.) Ders. Exc. e Floril. Joann. Damasc. II, 13, 120. S. 207.

6) Metopus Stob. Floril. 1, 64, Schl. Archytas b. Jambli. Protr. c. 4. S. 48. 52. (vgl. Stob. Flor. 1, 62).

7) Archytas Exc. e Jo. Dam. a. n. O.

8) Der bekannten stoischen Definition (1. Abth. 220, 2) entspricht es, wenn Archytas Stob. Flor. 1, 77 die σοφία als ἐπιστήμη τῶν θεῶν καὶ δαιμονίων, die φρόνησις dagegen als ἐπιστήμη τῶν ἀνθρωπίνων καὶ τῶν περὶ τὸν βίον definiert; aristotelische und platonische Bestimmungen giebt das Bruchstück b. Jambli. a. n. O. S. 54 ff. (Stob. Flor. 1, 63).

Weisheit unterscheidet ¹⁾. Die Eigenthümlichkeit der ethischen Tugend wird in mehreren unserer Bruchstücke ganz aristotelisch darin gefunden, dass es sich in ihr um die Beherrschung der niederen Seelenkräfte durch die Vernunft handle, und es wird desshalb gesagt, die Affekte (πάθη) seien der Stoff der ethischen Tugend ²⁾; diese bestehe daher nicht in der Ausrottung derselben, sondern darin, dass die Affekte, und namentlich die zwei Grundaffekte der Lust und der Unlust, zu einander und zu der Vernunft in das richtige Verhältniss gesetzt werden, jedes Zuviel oder Zuwenig nach der einen oder der anderen Seite hin vermieden werde ³⁾. In allen diesen Bestimmungen liegt nichts eigenthümliches und nichts, was die angeblichen Pythagoreer von den Peripatetikern und Platonikern ihrer Zeit unterschiede, die ja gleichfalls in ihrer Ethik nicht allein platonisches und aristotelisches längst verknüpft, sondern auch stoisches oft in viel weiterem Umfang, als unsere neupythagoreischen Bruchstücke, aufgenommen hatten. Auch die Ausführungen über besondere Lebensverhältnisse und Pflichten, welche in den letzteren vorliegen, gehen grossentheils über die Ansichten und Anforderungen, welche in jener Zeit allgemein anerkannt waren, nicht hinaus ⁴⁾.

Nicht anders verhält es sich mit den politischen Erörterungen, welche uns unter den pythagoreischen Fragmenten weit zahlreicher begegnen, als man diess von einer in ihrer Grundrichtung der Wirklichkeit so entfremdeten Schule erwarten sollte. Auch sie sind ihrem Inhalte nach blos eine Wiederholung und Anwendung dessen, was Plato, Aristoteles und ihre Nachfolger längst gesagt hatten. In dieser Weise war nach aristotelischem Vorgang zunächst schon das Hauswesen in eigenen Schriften besprochen

1) S. vor. Anm., und über die beherrschende Stellung der *φρόνησις* Stob. Flor. 1, 64, S. 21. 3, 75 g. E.

2) Metopus Stob. Flor. 1, 64, S. 21. Archytas ebd. 1, 77. Theages ebd. 68. 69.

3) Stob. Flor. 1, 68. 69. 1, 64. S. 21. 43, 93, S. 100 u. 1, 71, wo statt der Apathie Metriopathie verlangt wird; vgl. hiezu Bd. II, b, 486. 489 f.

4) So z. B. was b. Stob. Flor. 5, 69 über das Verhalten in Rechtsstreitigkeiten, 43, 95 über den Werth der Erziehung und die sittliche Bedeutung der Musik und des Tanzes, 79, 50. 52 (hier aus PLATO Gess. 930, E. 931, D f.) über die Pflichten gegen die Eltern, 108, 81 über die Mittel zur Zufriedenheit und Gemüthsruhe bemerkt ist.

worden ¹⁾; weiter stossen wir in den Auszügen des Stobäus auf moralische und politische Ermahnungen, welche nach Inhalt und Einkleidung den Proömien der platonischen Gesetze nachgebildet sind ²⁾, auf Empfehlungen der gesetzlichen Ordnung, und Vorschriften für die Gesetzgebung ³⁾; wir finden die aristotelische Eintheilung der Verfassungen, unter denen von den einen einer Mischverfassung, wie die spartanische, der Vorzug gegeben wird ⁴⁾, während andere monarchische Zustände voraussetzen scheinen und nicht blos die Pflichten des Königs auseinandersetzen, sondern auch von seiner Würde und Erhabenheit die höchsten Vorstellungen aussprechen ⁵⁾; daneben treten aber auch die platonischen drei Stände auf ⁶⁾, wogegen sich von den bekannten Einrichtungen des platonischen Staates keine Spur findet. In allem diesem ist nichts, was nicht jeder Eklektiker jener Zeit ebenso gut hätte sagen können.

Bestimmter spricht sich die Eigenthümlichkeit des Neupythagoreismus erst in seinem Verhältniss zur Religion und seinen darauf gegründeten sittlichen Anforderungen aus. Seine Theologie ist, wie wir gesehen haben, ein Monotheismus, welcher aber in dem Glauben an die göttliche Natur der Gestirne, und noch mehr in dem für die Pythagoreer so wichtigen Dämonenglauben, ein reichliches polytheistisches Element in sich aufgenommen hat, und

1) Man vgl. hierüber die Bruchstücke aus Bryson's *οἰκονομικός* und Kallikratidas *πὸ οἶκον εὐδαίμωνίας*; Stob. Flor. 85, 15—18, welche das Hauswesen und seine Verhältnisse, insbesondere die Ehe und die Sklaverei, in aristotelischem Sinn, aber ohne Eigenthümlichkeit, behandeln; auch die Schriften über die Pflichten der Frau (Periktione, Phintys; s. S. 87) gehören hieher.

2) Zaleukus und Charondas Floril. 44, 20. 40.

3) Flor. 43, 132 f. 103, 26 S. 8 vgl. S. 124, 2.

4) Vgl. Archytas Flor. 43, 133. 134. Hippodamus ebd. 94, S. 103. Die letztere Schrift scheint auch eine Auseinandersetzung über die Veränderung der Verfassungen enthalten zu haben, welcher das Stück Floril. 98, 71 zur Einleitung diene.

5) Diotogenes, Sthenidas, Ekphantus in Schriften *περὶ βασιλείας* Floril. 48, 61—64. Doch bemerkt Ps.-Archytas ebd. 43, 132, das Gesetz stehe über dem König, da dieser zum König, zum νόμος ἐμψυχος, nur durch das Gesetz werde, im Fall seiner Ueberschreitung dagegen Tyrann sei.

6) Hippodamus Flor. 43, 92—94, welcher in jedem der drei Stände noch einmal drei Klassen unterscheidet, aber dann (Nr. 94 g. E.) wieder, inconsequent genug, eine gemischte Verfassung verlangt.

welcher zu feindseligem oder reformatorischem Auftreten gegen die Volksreligion keinen Zug hat ¹⁾. Sofern nun die Gottheit als ein rein geistiges Wesen gedacht ist, wird auch ihre Verehrung in dem geistigen und sittlichen Verhalten des Menschen gesucht: dem ersten, über alles erhabenen Gott, sagt Apollonius von Tyana, solle man keine Opfer darbringen, und keinen sinnlichen Gegenstand weihen, theils weil er keines Dinges bedürfe, theils weil es auch nichts gebe, das nicht ihm gegenüber als unrein erscheinen müsste; ihn solle man nur mit wortlosem Gebet verehren, von dem Besten nur mit dem besten, was in uns ist, mit dem Geist, der keiner Werkzeuge bedürfe, das Gute erflehen ²⁾. Die Gottheit, sagen andere, werde nicht durch äusseren Aufwand, sondern nur durch Tugend und rechtschaffene Gesinnung verehrt; der Schlechte könne ihr keine Ehre erweisen ³⁾; man solle sie anrufen, nicht als ob sie dessen bedürfte, sondern um durch den Gedanken an sie sein Gemüth zu veredeln, wie es einem Wesen gezieme, das von ihr herstamme und mit ihr verwandt sei ⁴⁾. Aber diese geistige Verehrung des höchsten Gottes schliesst die äusserliche der untergeordneten Götter so wenig aus, dass dieselbe viel-

1) Vgl. S. 100. 133. Für das Verhältniss der Pythagoreer zur Volksreligion kommt weniger das in Betracht, dass sie die herkömmliche Götterverehrung voraussetzen (z. B. Carm. anr. Anf. Stob. Flor. 43, 134, S. 138 m. 44, 20. 40), oder bei Gelegenheit von Zeus und andern Göttern reden (z. B. Flor. 43, 134. S. 139, u. 44, 40. S. 181. 74, 61 g. E.), als die Abwesenheit aller Polemik gegen den volksthümlichen Kultus und der Charakter ihrer eigenen, den dionysischen so nahe verwandten Mysterien.

2) In dem Bruchstück aus der Schrift π. θυσιαῶν, deren auch PHILOSTR. v. Apoll. III, 41. IV, 19 erwähnt, bei EUS. pr. ev. IV, 13. Dem. ev. III, 3. (Ich gebe den Text nach der Recension von RITTER und PRELLER Hist. phil. gr.-rom. §. 519): οὕτως τοίνυν μάλιστα ἂν τις, οἶμαι, τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν ποιῶτο τοῦ θεοῦ τυγχάνοι τε αὐτόθεν ἰδεῶ τε καὶ εὐμενοῦς αὐτοῦ παρ' ὄντινα οὖν μόνος ἀνθρώπων, εἰ θεῶ μὲν ὅν ὁ πρῶτον ἔφαμεν, ἐνὶ τε ὄντι καὶ κεχωρισμένῳ πάντων, μεθ' ὅν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον, μὴ θύοι τι τὴν ἀρχὴν μήτε ἀνάπτοι πῦρ μήτε καθόλου τι τῶν αἰσθητῶν ἐπονομάζοι· δεῖται γὰρ οὐδενὸς οὐδὲ παρὰ τῶν κρείττωνων ἢ περ ἡμεῖς, οὐδ' ἔστιν ὃ τὴν ἀρχὴν γῆ ἀνίσχεται φυτὸν ἢ τρέφει ζῶον ἢ ἄηρ, ὃ μὴ πρόσεστί γέ τι μίasma· μόνῳ δὲ χρωτο πρὸς αὐτὸν ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ, λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι· παρὰ δὲ τοῦ καλλίστου τῶν ὄντων διὰ τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἡμῖν αἰτοίῃ τάχαθά, νοῦς δὲ ἔστιν οὗτος ὁργάνων μὴ δεόμενος.

3) Zaleukus Stob. Flor. 44, 20 vgl. Charondas ebd. 40.

4) Archytas a. a. O. 43, 130.

mehr gerade deshalb nothwendig ist, weil wir einer Vermittlung mit der Gottheit nicht entbehren können; und schon der Pythagoreer Alexander's belehrt uns ¹⁾, dass man die Götter anders zu verehren habe, als die Heroën, dass die Reinigungen und Sühnungen sich auf die Dämonen beziehen, und die Weissagungen von diesen Wesen herrühren. Je weiter ferner die Gottheit über die Welt hinaus gerückt wird, um so dringender ist das Bedürfniss, dass sie selbst ihren Willen dem Menschen offenbare, ihm über alles, was zu seinem Heil dient, Aufschluss gebe; und das Mittel dazu ist die Mantik, die ja von altersher in der pythagoreischen Schule eifrig gepflegt wurde ²⁾. Aus der gleichen Anschauung ergab sich endlich die Forderung, durch Reinheit des Lebens und Abkehr von der Sinnenwelt sich der Gemeinschaft mit der Gottheit würdig zu machen; und so schliessen sich hier jene Enthaltungen und Reinigungen an, welche aus den älteren pythagoreischen Mysterien zu den Neupythagoreern übergiengen. Doch werden dieselben in unsern Fragmenten weder so häufig berührt, noch gehen diese in ihren Anforderungen so weit, als man erwarten möchte. Der Pythagoreer Alexander's schreibt zwar neben Waschungen und anderen Reinigungen auch die Enthaltung von gewissen Nahrungsmitteln vor ³⁾, aber den Fleischgenuss als solchen verbietet er so wenig als den Wein, wiewohl schon die Pythagoristen des vierten Jahrhunderts sich beider enthalten hatten ⁴⁾; wogegen allerdings

1) Vgl. S. 76 und über den Dämonenglauben S. 122.

2) Man vgl. in dieser Beziehung, ausser dem, was so eben aus Alexander und S. 80, 1 über Figulus angeführt wurde, und ausser den unten zu berührenden Angaben über Pythagoras und Apollonius von Tyana, PLUT. pl. V. 1, 3: von Pythagoras werden alle Arten der Weissagung, ausser der Opferschau (welche mit dem Verbot der blutigen Opfer streiten würde), gutgeheissen; JAMBL. v. P. 93, wo Pythagoras den Abaris statt der Hieroskopie in der Weissagung aus Zahlen unterrichtet; ebd. 137 f.: nach Pythagoras und seinen Schülern sei der Zweck aller Lebensvorschriften, die Aufgabe des gesammten Lebens und das Ziel der Philosophie, die Gemeinschaft (ἐμilia) mit der Gottheit; man müsse daher thun, was Gott wohlgefällig sei. ταῦτα δὲ οὐ ῥᾶδιον εἰδέναι, ἂν μὴ τις ἢ θεοῦ ἀκηχοτός ἢ θεοῦ ἀκούσῃ, ἢ διὰ τέχνης θείας περὶζηται· διὸ καὶ περὶ τὴν μαντικὴν σπουδάζουσι· μόνη γὰρ αὕτη ἐρμηνεία τῆς περὶ τῶν θεῶν διανοίας ἐστίν.

3) S. o. S. 77.

4) Vgl. S. 65 f.

a einer angeblichen Schrift des Pythagoras die Fleischkost allgemein untersagt gewesen zu sein scheint ¹⁾. Auch der Ehelosigkeit wird in keinem von unsern Bruchstücken gedacht, wie ja auch die Sage dem Stifter der Schule selbst eine Frau und Kinder beilegte ²⁾; sondern neben der ehelichen Treue ³⁾ begegnen wir nur der Forderung, dass die Beiwohnung nicht der Lust, sondern ausschliesslich der Fortpflanzung des Geschlechts dienen dürfe ⁴⁾. Dagegen soll allerdings schon Pythagoras den Eid verboten haben, weil man dem Redlichen auch ohne Eid müsse trauen können ⁵⁾.

Vollständiger hat der Neupythagoreismus sein Ideal des philosophischen Lebens in den Schilderungen niedergelegt, welche er von seinen zwei grossen Heiligen, Pythagoras und Apollonius, entworfen hat.

Der erste von diesen ist allerdings nicht erst durch die Neupythagoreer in dieser Weise idealisirt worden, sondern schon seit Jahrhunderten hatte die Sage daran gearbeitet, seine Erscheinung in's ausserordentliche und wunderbare auszumalen; aber doch werden wir annehmen dürfen, dass in den Darstellungen aus dieser Schule, wie sie ein Apollonius, Moderatus, Nikomachus lieferten, vorzugsweise die Züge Aufnahme gefunden hatten, welche dem Geschmack und der Denkweise derselben zusagten, und dass dieselben in der gleichen Richtung weiter ausgeführt und mit neuen Zuthaten bereichert worden waren. Aus jenen Darstellungen sind aber die späteren, und namentlich auch die noch erhaltenen des Porphyry und Jamblich, wohl grösstentheils geflossen; und so werden uns diese jüngeren Berichte über Pythagoras und die alten

1) Darauf scheint sich nämlich zu beziehen, was PORPH. De abst. IV, 18 anführt: auf die Frage, wie es gehen sollte, wenn sich alle des Fleisches enthalten würden, ῥητέον τὸ τοῦ Πυθαγόρου καὶ γὰρ βασιλέων πάντων δυσδιέξατος ὁ βίος, φησὶν, ἔσται u. s. w.

2) Doch zeigt sich auch eine Spur der entgegengesetzten, ohne Zweifel späteren Ueberlieferung, bei DIOG. VIII, 19: οὐδέποτε ἔγνώσθη... ἀπροδιαισίων.

3) Worüber STOB. Floril. 74, 61 f. 85, 19. Dass das letztere Bruchstück von der Frau verlangt, Untreue ihres Manns zu ertragen, wird doch nur mit dem bestehenden νόμος begründet, dem man sich fügen müsse.

4) OCELL. De univ. 4, 1—4. 13. Charondas STOB. Flor. 44, 40 g. E. vgl. auch KLEMENS Strom. III, 435, C. JAMBL. v. P. 210.

5) DIOG. VIII, 22: μηδ' ὀμνύειν θεούς· ἀσχεῖν γὰρ αὐτὸν δεῖν ἀξιόπιστον παρέχειν.

Pythagoreer ein treues Bild von den neupythagoreischen Vorstellungen über das Wesen und die Aufgabe der Philosophie geben ¹⁾. Diese Aufgabe wird aber hier wesentlich als eine religiöse, die Philosophie als Gottesdienst gefasst; und wenn dieser Gottesdienst allerdings nach der einen Seite in der Gotteserkenntnis und der Tugend bestehen soll, so wird doch zugleich nicht minder nachdrücklich verlangt, dass das menschliche Denken durch wunderbare göttliche Offenbarungen ergänzt werde, das sittliche Leben durch die Heiligkeit des Asceten seine höhere Weihe erhalte. Der Pythagoras dieser späteren Sage ist nicht allein der sittlich-religiöse Reformator, welchen wir in dem geschichtlichen Pythagoras erkannt haben; nicht allein der Philosoph sonder gleichen, dem alles, was den späteren Jahrhunderten für Wahrheit galt, unbedenklich beigelegt wird: sondern er ist auch ein Liebling, selbst ein Abkömmling der Götter, welcher von denselben mit den ausserordentlichsten Gnadenbeweisen geehrt wird, ein Gott oder ein Dämon, der unter den Menschen erschienen ist ²⁾, ein Wunderthäter, von dem die merkwürdigsten Dinge erzählt werden; ein Prophet, dessen Voraussicht alle Grenzen der Möglichkeit weit überschreitet. Ebenso ist seine Schule in erster Linie ein religiöser Verein, und diese Frömmigkeit trägt durchaus den Charakter der späteren Ascese: das Verbot der Fleischnahrung und einiger anderen Speisen, die weisse Tracht ³⁾, eine genau vorgeschriebene Lebensordnung, eine vollständige Gütergemeinschaft, eine strenge Unterordnung unter die Auktorität ihres Vorstehers, eine Gliederung in mehrere, scharf geschiedene Klassen, ein Ordensgeheimniss, dessen Unverbrüchlichkeit sich bis auf mathematische Lehrsätze erstreckt, und von den Göttern selbst in der augenscheinlichsten Weise geschützt

1) Die näheren Nachweisungen zu der nachfolgenden Darstellung finden sich Bd. I, 223 ff. Vgl. auch PHILOSTR. v. Apoll. I, 1. I, 32, 2. VI, 11, 3 ff. VIII, 7, 15.

2) M. s. hierüber a. a. O. 223, 3. 4. B. JAMBL. v. P. 91 f. erkennt Abaris sogar in Pyth. nicht blos einen dem Apollo ähnlichen Menschen, ἀλλ' αὐτὸν ὄντως τὸν Ἀπόλλω, und er selbst giebt ihm Recht. Aehnlich ebd. 30.

3) M. vgl. über diese, ausser Bd. I, 227, 5, auch DIOG. VIII, 19. Dieser Bericht giebt dem Pythagoras weisse wollene Kleider und Decken, findet es aber bereits nöthig, den Gebrauch der Wolle damit zu entschuldigen, dass die Leinwand damals in Italien noch unbekannt gewesen sei. Bei JAMBL. v. Pyth. 100. 149 werden dann die wollenen Gewänder und Decken zu leinenen.

wird — diess sind die auffallendsten Züge in dem Bilde des pythagoreischen Lebens, so wie es sich in der späteren Sage gestaltet hat; allerdings fehlt aber daneben auch das sittliche Element nicht, welches in den Erzählungen von der Gewissenhaftigkeit und der aufopfernden Freundestreue der Pythagoreer, von der Sittenreinheit und der bürgerlichen Ordnung hervortritt, die durch Pythagoras in den unteritalischen Städten zur Herrschaft gekommen sein sollen. Je ungeschichtlicher diese Schilderung aller Wahrscheinlichkeit nach grossentheils ist, um so unverkennbarer spricht sich in derselben der eigene Standpunkt der späteren Zeit aus.

Man begnügte sich aber nicht damit, dieses Ideal in der grauen Vorzeit durch den Stifter der Schule verwirklicht zu wissen: auch in seiner erneuerten Gestalt sollte der Pythagoreismus einen Wunderthäter und Propheten hervorgebracht haben, welcher hinter dem Pythagoras der Sage in nichts zurückstand. Einen solchen innerhalb ihres Kreises zu suchen und sein Bild mit den glänzendsten Farben auszumalen, wurden die späteren Pythagoreer ganz besonders durch die gefahrdrohende Ausbreitung des Christenthums veranlasst. Wenn die Christen in dem Urheber ihrer Religion ein übermenschliches Wesen verehrten, wenn sie sich zur Vertheidigung derselben auf die Wunder seiner Auferstehung und seiner vaterlosen Erzeugung, auf sein übernatürliches Wissen, seine Heilungen und Todtenerweckungen beriefen, so galt es, ihnen in allen diesen Beziehungen den Rang abzulassen, den Nachweis zu führen, dass auch die alte Religion ihre Heiligen habe, dass die Wunderkraft und die prophetische Voraussicht des vollendeten Philosophen der des christlichen Propheten nicht allein gleichkomme, sondern sie wohl noch überbiete. Einen solchen glaubte man nun in dem Kappadocier Apollonius von Tyana zu besitzen, einem Pythagoreer des ersten Jahrhunderts, der seine Schule in seinen Schriften nicht unwürdig vertreten zu haben scheint ¹⁾, dem aber weit mehr noch die magische Kunst

1) Ausser der Schrift über die Opfer (s. o. 127, 2) scheint auch das Leben des Pythagoras ihm zu gehören, welches PORPH. v. P. 2 anführt, und aus welchem JAMBL. v. P. 254—264 die Erzählung über die Vertreibung der Pythagoreer aus Kroton mittheilt; denn wiewohl es nur SUID. 'Απολλ. ausdrücklich dem Tyanenser beilegt, Porphyrr und Jamblich dagegen den Verfasser nur Apollonius nennen, so ist doch das wahrscheinlichste, dass auch sie hie-

und die Weissagungsgabe, welche man ihm zuschrieb, einen bekannten, von den Gläubigen hochgefeierten Namen gemacht hatte¹⁾.

bei an den weltbekannten Apollonius, den einzigen Pythagoreer dieses Namens, von dem wir wissen, (ein Pythagoreer muss aber ihr Apollonius gleichfalls sein) gedacht haben. Auch PHILOSTR. v. Apoll. VIII, 19, 3 bezieht sich vielleicht darauf. (Vgl. auch S. 137, 6.) Eine Schrift des Apollonius über die astrologische Weissagung nennt PHILOSTR. III, 41, 1. Ferner soll er nach Demselben I, 2, 3 eine Menge Briefe an die verschiedensten Personen geschrieben haben, welche Philostr. (in dem seinen eigenen Briefen angehängten Bruchstück 1. S. 337 West. 364 Kays.) als Muster des Briefstils rühmt und oft anführt (vgl. d. Register). Es fragt sich jedoch, wie viel davon Recht war, und ob nicht Philostr. manche von den angeblichen Citaten selbst erdichtet hat. Die Sammlung von Briefen des Apoll., welche wir noch besitzen, (in den Ausgaben der beiden Philostratus von Olearius und Kayser) sind jedenfalls unächt; vgl. KAYSER Prooem. S. V. Was PHILOSTR. I, 14, 1. I, 3, 2. VII, 35 u. SUID. sonst noch von ihm anführen, ist unsicher, die Rede bei PHILOSTR. VIII, 7 wohl dessen eigenes Werk.

1) APUL. De magia 90, Schl. (Apul. war angeklagt, seine Frau durch magische Künste zu ihrer Heirath bewogen zu haben): *si quamlibet modicum emolumentum probaveritis* (das ihm durch diese Heirath zugegangen sei), *ego ille sim Carinondas vel Damigeron vel is Moses vel Jannes vel Apollonius vel ipse Dardanus vel quicumque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est.* LUCIAN Alex. 5: der Lehrer Alexander's sei ein Tyaneer gewesen τῶν Ἀπολλωνίων τῷ Τυανεί συγγενομένων καὶ τὴν πᾶσαν αὐτοῦ τραγωδίαν εἰδόντων. Nach DIO CASS. LXVII, 18 soll er die Ermordung Domitian's in dem Augenblicke der That in Ephesus verkündet haben; Derselbe erzählt LXXVII, 18, dass Caracalla (vielleicht schon unter dem Einfluss des Philostratus) dem Apoll. ein Heroon gebaut habe. ORIG. c. Cels. VI, 41 nennt Apoll. einen Magier und Philosophen, welcher durch seine Magie selbst angesehene Philosophen, wie den bekannten Euphrates (den Stoiker; s. u. und 1. Abth. S. 613), gewonnen habe; er beruft sich hiefür auf die von Möragenes verfassten Denkwürdigkeiten desselben. Nach VORISCUS (Aurel. 24), welcher aus Philostratus die übertriebensten Vorstellungen über Apollonius geschöpft hat, soll eine nächtliche Erscheinung dieses Wundermanns Aurelian von der Zerstörung Tyana's abgehalten haben; wobei ausdrücklich bemerkt wird, der letztere habe ihn sogleich erkannt, da er schon in vielen Tempeln sein Bild gesehen habe. Weitere Aussagen über Apoll. von Schriftstellern, die jünger sind, als Philostr., aber einzelne von ihm übergangene Wunder erzählen, bei KAYSER Prooem. zur vita Apoll. III. Die Lebenszeit des Apoll. entspricht nach Philostratus ziemlich genau dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung; denn er soll bald nach Nerva's Regierungsantritt (96 v. Chr.) gestorben, und hundert Jahre alt geworden sein (v. Apoll. VIII, 27. 29. I, 14, 1; ebenso SUID., der seine Blüthe unter Caligula, Claudius, Nero und ihre Nachfolger, seinen Tod unter Domitian setzt; doch bemerkt Philostr. VIII, 29, sein Alter werde

Seiner sagenhaften Gestalt bemächtigte sich (um 220 n. Chr.) Philostratus¹⁾, dem aber schon andere hierin vorangegangen waren²⁾, um an derselben in einem abenteuerlichen Roman das Wesen der pythagoreischen Philosophie, so wie er es sich dachte, zur Anschauung zu bringen, in der angeblichen Biographie des Tyanensers eine Apotheose des Pythagoreismus zu schreiben³⁾.

auch auf 80 und 90 Jahre angegeben). Dass er Domitian überlebte, sagt auch Dio (s. o.). Das Chronicum Alexandrinum z. J. 128 lässt ihn sogar erst in diesem Jahr, dem 7ten Hadrian's, sterben, und Agresphon bei Suid. nennt, vielleicht nur um eine derartige Notiz zurechtzulegen, noch einen zweiten Philosophen Apollonius aus Tyana, der unter Hadrian gelebt habe.

1) Von den vier uns bekannten Sophisten (d. h. Rhetoren) dieses Namens, welche sämmtlich aus Lemnos gebürtig waren, der zweitälteste, der Sohn des ersten und der Grossvater des vierten. Er lebte in Athen, später in Rom; hier beauftragte ihn Julia Domna, die Mutter Caracalla's, mit der Biographie des Apollonius (v. Apoll. I, 3, 1), welche er aber erst nach ihrem Tode (217) vollendet zu haben scheint, da er sie ihr sonst wohl gewidmet hätte. Er soll erst unter Philippus Arabs (244—249) gestorben sein. Vgl. Suid. u. d. W. und Kayser S. II ff. seiner Ausgabe des Philostr.

2) Durch Origenes (s. vorl. Anm.) wissen wir, dass Möragenes ἀπομνημονεύματα des Apoll. verfasst hatte; wir erfahren aber nicht, wer dieser Möragenes war, und ob wir bei seinen Denkwürdigkeiten, wie bei denen Xenophon's und Arrian's, an Aufzeichnungen eines persönlichen Schülers zu denken haben; wir haben daher auch kein Recht, ihn etwa in dem Athener Möragenes zu suchen, der bei Plut. qu. conv. IV, 6 die Meinung vertritt, dass der Gott der Juden kein anderer sei, als Dionysos. Philostratus ist übrigens mit ihm unzufrieden, weil ihm vieles von den Thaten des Apoll. unbekannt geblieben sei (v. Ap. I, 3, 2: οὐ γὰρ Μοιραγένης γε προσεκτέον βιβλία μὲν ξυνθέντι ἐς Ἀπολλώνιον τέτταρα, πολλὰ δὲ τῶν περὶ τὸν ἄνδρα ἀγνοήσαντι), sei es weil seine Schilderung noch einfacher und nüchterner war, als die späteren, oder weil sie den Apoll. als Zauberer dargestellt hatte, was Philostr. (I, 2, 1 und durchweg) als grundlose Verläumdung behandelt. Er selbst nennt ausser der gleich zu besprechenden des Damis noch eine Schrift über Apoll. von Maximus aus Aegä.

3) Ueber den Inhalt, den Zweck und Charakter dieser Darstellung vgl. m. BAUR Apollonius von Tyana u. Christus (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1832, 4, und auch in besonderem Abdruck), Denselben Kirchengesch. I, 415 f.; auch RIECKHER Stud. der evang. Geistl. Würt. XIX, 2, 1 ff.; dagegen ist WELLAUER „Apollonios v. T.“ in Jahn's Jahrb. Supplementb. X. (1844) S. 418 ff. unbedeutend. Die Literatur, namentlich über das Verhältniss der philostratischen Darstellung zum Christenthum, bei BAUR S. 102 f. 104 f. KAYSER Prooem. in vit. Apoll. IV. — Dass nun die Darstellung des Philostratus auf geschichtliche Treue keinen Anspruch machen kann, liegt am Tage; und wenn ihr

Als Geschichtsquelle ist diese Darstellung selbst da, wo sie nicht gerade unmögliches berichtet, so gut wie gar nicht zu gebrauchen;

freilich die allgemeinen Umrisse von Apollonius' Leben ohne Zweifel als historische Grundlage gegeben waren, so kann man sich doch im einzelnen, wie BAUR S. 112 ff. zeigt, fast auf keinem Punkte auf ihre Angaben verlassen. Es mag sein, dass Apoll. in Tarsus von dem Rhetor Euthydemus, in Aegä von ihm und dem Pythagoreer Euxenus unterrichtet wurde, dass er sich frühe der strengsten pythagoreischen Ascese gewidmet hat, dass ihn seine Reisen bis nach Indien geführt haben, vielleicht auch, dass er bei Domitian in politischen Verdacht gerieth. Aber sicher ist selbst diess nicht, und in ihrer ganzen weiteren Ausführung ist die Erzählung des Philostratus mit so vielen abenteuerlichen und fabelhaften Zügen, so vielen offenbaren Erdichtungen angefüllt, dass auch das, was an sich nicht undenkbar wäre, doch jede Bürgschaft seiner Wahrheit verliert. Um so unwahrscheinlicher ist es, dass diese Darstellung wirklich ihrem Hauptinhalt nach auf dem Bericht eines Schülers und Begleiters von Apollonius, des Damis von Ninive, beruht, auf welche sie selbst sich (I, 3 u. 8.) zurückführt; denn mag man sich auch den Damis (mit RITTER IV, 525) noch so beschränkt denken, so beschränkt konnte er doch unmöglich sein, um ganze Massen von Dingen, die er höchstens im Traum gesehen haben könnte, für wirklich erlebte zu halten. Von der „unabsichtlichen Täuschung“, welche noch RITTER annimmt, kann daher hier nicht die Rede sein. Andererseits ist doch auch das nicht wahrscheinlich, dass Philostratus selbst den Roman ganz frei componirt hat, und dass die Schrift des angeblichen Damis gar nicht existirte, wie BAUR S. 115 f. vermuthet, denn Philostr. sagt a. a. O. ausdrücklich, ein Verwandter des Damis habe die Biographie des Philosophen der Kaiserin Julia Domna, der Gattin des Alexander Severus, überreicht, und in ihrem Auftrag habe er selbst sie überarbeitet; diese Angabe konnte er sich aber doch kaum ohne allen Grund erlauben. Das wahrscheinlichste ist daher, dass sich die Schrift des Philostratus allerdings auf eine ältere Darstellung stützt, welche den Namen des Damis an der Stirne trug, dass aber diese selbst erst von einem Späteren, wohl demselben, der sie der Kaiserin übergeben hat, verfasst, und dem Damis, einer allem Anschein nach völlig erdichteten Person, beigelegt wurde. Bei der Uebersetzung dieser Darstellung bediente sich Philostratus, wie er I, 3 und VIII, 29 sagt, noch weiterer Quellen, und dass er auch mit eigenen Zuthaten, namentlich in der Länderbeschreibung und den Reden, nicht karg war, ist zu vermuthen; was aber im einzelnen ihm selbst, was seinen Quellen angehört, lässt sich nicht mehr ausmachen. Der angebliche Damis scheint neben den Sagen, welche über Apollonius im Umlauf waren, namentlich auch die eigenen Schriften dieses Philosophen, mochten diese nun ächt oder unächt sein, benützt zu haben; nicht blos das Thema für die Reden des Apollonius mag öfters diesen Schriften entnommen sein, sondern auch einige Erzählungen scheinen aus Stellen derselben herausgesponnen zu sein: so vielleicht III, 13 ff. aus der Aeusserung, welche III, 15, 1. VI, 11, 11, die abenteuerliche

aber indem sie uns den Philosophen vorführen will, welcher selbst

Geschichte VI, 27 aus der, welche ebd. g. E. angeführt ist (wenn nicht erst Philostratus dem Apoll. diese Worte in den Mund gelegt hat). Auf die Briefe des Apoll. beruft sich Ph., wie bemerkt, oft. Neben diesen Hilfsmitteln lehnte sich die Phantasie des Pseudo-Damis und seines Bearbeiters unverkennbar an die Erzählungen an, welche schon von früherer Zeit her, und namentlich seit der Verbreitung des Neupythagoreismus, über Pythagoras im Umlauf waren, und welche Apollonius selbst in seinem Leben des Pythagoras gesammelt hatte. S. BAUR a. a. O. S. 177 ff., besonders aber S. 202 ff. Was aber auf diesem Wege zu Stande kam, das ist nicht bloß eine einfache unterhaltende Dichtung, sondern wesentlich ein Tendenzroman. In Apollonius und seiner gottgefälligen reformatorischen Thätigkeit soll das philosophisch - religiöse Ideal des Neupythagoreismus dargestellt werden, die Lebensbeschreibung desselben hat den Zweck, die pythagoreische Lehre und Lebensweise, so wie diese um den Anfang des dritten Jahrhunderts aufgefasst wurde, als das allein wirksame Mittel zur sittlichen und religiösen Hebung der Menschen, zur Herstellung des Verkehrs mit den Göttern, ja zur wirklichen Vergöttlichung des menschlichen Lebens zu empfehlen. Diese Absicht liegt in dem ganzen Roman so deutlich zu Tage, dass besondere Nachweisungen entbehrlich sind. Ihre nähere Bestimmung erhält sie durch eine doppelte Beziehung auf gleichzeitige Erscheinungen. Das eine ist die Parallele des Pythagoreismus mit dem Christenthum, und des Apollonius mit Christus, welche BAUR S. 104—155 seiner Schrift als Motiv der vorliegenden Biographie wahrscheinlich gemacht hat; denn enthält sie auch keine ausdrückliche Polemik gegen das Christenthum, so ist doch die Schilderung des Apollonius im ganzen und in vielen einzelnen Zügen ein so merkwürdiges Gegenbild zu der Darstellung Christi in den Evangelien, dass wir zu der Annahme allen Grund haben, der Verfasser beabsichtige wirklich, dem wunderthätigen Propheten der neuen Religion einen ebenso ausgezeichneten Vertreter der alten gegenüberzustellen. Eine zweite, bisher nur theilweise beachtete, Beziehung kommt in der überlegenen Stellung zum Vorschein, welche Apollonius gegen verwandte Erscheinungen der heidnischen Welt einnimmt. Einerseits ist Philostratus sorgfältig bemüht, seinen Helden und dessen Weisheit von den gewöhnlichen orientalischen Geheimkünstlern und ihrem Treiben zu unterscheiden, er verwahrt sich sehr bestimmt gegen den Verdacht, als wäre Apollonius mit magischen Künsten umgegangen (V, 12. VII, 39. VIII, 7, 3. 9 vgl. BAUR S. 44 ff.), ja er bezeichnet I, 2 die Widerlegung dieses Vorwurfs als einen Hauptzweck seiner Darstellung, und ganz allgemein hebt er vielfach (III, 32, 1. V, 25, 1. VI, 11, 8. VI, 19) den entschiedenen Vorzug der indisch-hellenischen Weisheit, welche ein Pythagoras und Apollonius vortrug, vor der gemeinen orientalischen der Aegyptier hervor, die aus diesem Grunde in der Erzählung III, 20 zu unreinen, wegen eines Mords vertriebenen Abkömmlingen der Inder gemacht werden. Andererseits polemisiert er nicht minder stark gegen zwei philosophische Nebenbuhler des Neupythagoreismus, den Cynismus und die Stoa, und wenn die

den Pythagoras noch überragt ¹⁾, den gottbegeisterten Weisen, der den Menschen in übermenschlicher Hoheit gegenübersteht ²⁾, sagt

Cyniker (welche sich in den äthiopischen Gymneten VI, 6. 10—22 nicht verkennen lassen) im Vergleich mit Apollonius zwar auf einer niedrigen und beschränkten Stufe des Wissens erscheinen, am Ende aber doch seine Ueberlegenheit anerkennen, so ist dagegen der bekannte Stoiker Euphrates (1. Abth. S. 613) der stehende unversöhnliche Gegner des Apollonius, der Asterphilosoph, welcher dem ächten Philosophen Apollonius als Feind und Zerrbild in ähnlicher Weise beigegeben ist, wie der Magier Simon der pseudoclementinischen Homilien dem Apostel Petrus. Dass diese Schilderung dem Stoicismus im ganzen gilt, liegt am Tage; unter den Zügen, welche den Euphrates als Stoiker charakterisiren, sind namentlich zwei zu bemerken: der Republikanismus, den er in der Rede an Vespasian V, 33 zur Schau trägt, und die mit diesem so stark contrastirende Gewinnsucht, welche den angeblichen Republikaner zu niedrigem Fürstendienst und Schlechtigkeiten jeder Art verleitet (V, 38, 3. VI, 13, 1. VIII, 7, 12. 39). Der erste von diesen Zügen bezieht sich auf den bekannten Zusammenhang der stoischen Philosophie mit den republikanischen Bestrebungen der Kaiserzeit, der zweite auf den Satz (1. Abth. 244, 1), dass es dem Weisen anständig sei, sich durch Fürstendienst zu bereichern. Die Gehässigkeit dieser Insinuationen, und die ganze Rolle, welche Euphrates bei Philostratus spielt, zeigt deutlich, welchen Grad die Eifersucht der beiden Schulen erreicht hatte. — Als Geschichtsquelle ist die Schrift des Philostr. nach allem diesem schlechterdings nicht zu gebrauchen, sie stellt sich vielmehr in die Reihe jener absichtsvollen Dichtungen, an denen die ersten Jahrhunderte nach Christus so reich sind; hinsichtlich ihrer schriftstellerischen Anlage steht ihr kaum ein anderes Werk näher, als die obengenannten elementinischen Homilien, welche gleichfalls ältere Quellen frei überarbeitet haben.

1) V. Apoll. I, 2 nennt ihn Philostr. ausdrücklich *θειότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ σοφίᾳ προσελθόντα*.

2) Als ein übermenschliches Wesen schildert Philostr. selbst seinen Apollonius. Nach I, 4 f. wurde in ihm, dem vollendeten Propheten, Proteus, der weissagende Dämon, als Mensch geboren, seine Geburt war eine wunderbare, man hielt ihn für einen Sohn des Zeus. Ebenso wunderbar und geheimnissvoll ist sein Austritt aus dem irdischen Leben, und die Art, wie er später einem Jüngling erscheint, um ihn vom Zweifel an der Unsterblichkeit zu heilen (VIII, 30 f); letzteres offenbar das Gegenbild der Christuserscheinungen, namentlich der vor Damaskus. Im Gefängniss überzeugt er (VII, 38, 2) durch ein Wunder seinen Begleiter von seiner φύσις θεία καὶ κρείττων ἀνθρώπου, bei Domitian wird er angeklagt, dass er sich einen Gott nennen lasse, und weist diess nicht zurück (VIII, 6, 1), nach seinem Tode wird ihm in Tyana ein Tempel errichtet (I, 5. VIII, 29). Es ist daher ganz im Sinn seines Biographen, wenn EUNAP. v. soph. prooem. S. 3 von ihm sagt: οὐκέτι φιλόσοφος· ἀλλ' ἦν π

er uns, was sich der Verfasser und seine Schule unter der ächten Philosophie vorstellt. Als die eigentliche Aufgabe derselben wird hier die Verbreitung der wahren Gotteserkenntniss und Gotteserehrung bezeichnet ¹⁾; doch erhalten wir nur gelegentlich Andeutungen über das Wesen der Gottheit, in denen ihre Einsicht, Güte und Vollkommenheit gepriesen ²⁾, und den unwürdigen Vorstellungen der griechischen Mythologie, noch entschiedener natürlich dem ägyptischen Thierdienst widersprochen wird ³⁾. Die Unterscheidung des höchsten Gottes von den Untergöttern, welche wir schon bei Apollonius selbst getroffen haben, wird auch von einem Biographen wiederholt ⁴⁾; die Weitherzigkeit, mit der Apollonius alle bestehenden Götterdienste anerkennt, von einem Tempel zum andern wandert und von allen Göttern nur gutes sagen will ⁵⁾, weist auf die Ansicht, welche schon durch den Stoicismus verbreitet war, dass sich das allerfüllende göttliche Wesen unter den verschiedensten Formen offenbare. Doch haben nicht alle diese Formen den gleichen Werth; die reinste sichtbare Offenbarung des Göttlichen ist die Sonne, die von unserem Philosophen in indischer Weise verehrt wird ⁶⁾, und aus diesem Grunde haben diejenigen, welche dem reinen Sonnenlicht des Ostens näher sind, die wahrsten Vorstellungen von Gott und der Welt ⁷⁾. Die Lehre von der Weltschöpfung und Weltregierung wird im Geist des Pla-

μεσὶν τε καὶ ἀνθρώπου μέσον. Ein solches Mittelwesen sollte ja auch Pythagoras gewesen sein; s. Bd. I, 223, 4.

1) Z. B. IV, 40 ff.

2) I, 11. IV, 28, 1.

3) V, 14 f., wo die Mythen der Dichter tief unter die aesopischen Fabeln gestellt werden; VI, 19, wo Apoll. die idealen Götterbilder der hellenischen Kunst mit der ägyptischen Thiersymbolik vergleicht.

4) III, 34, 2. 35, 3.

5) IV, 24, 1. 40, 3 f. VI, 3, 5.

6) II, 38. VI, 10, 1. 32, 1. VII, 31, 1. VIII, 13, 3 vgl. III, 14, Schl. 17, 2. 33, 1. V, 30, 21. Es verdient Beachtung, und dient zugleich dem, was S. 131, 1 bemerkt wurde, zur Bestätigung, dass auch in Apollonius' Leben des Pythagoras (b. JAMBL. v. P. 256) die Anbetung der aufgehenden Sonne zu den unverbrüchlichen Geboten der pythagoreischen Lebensordnung gerechnet wird. Als pythagoreische Vorschrift führt auch M. AUREL. XI, 27 an: ἔωθεν εἰς τὸν ὥραν ἀπορᾶν.

7) VI, 11, 9.

tonismus und des populären Stoicismus ausgeführt¹⁾, die Abhängigkeit aller Dinge von der göttlichen Vorherbestimmung oder dem Verhängniss behauptet²⁾, die Lebendigkeit der Welt in herkömmlicher Weise vorausgesetzt, ihre Selbstgenügsamkeit in der Vorstellung, dass sie mannweiblich sei, ausgedrückt, ihre Vernünftigkeit unter anderem auch darin nachgewiesen, dass die verderblichen Naturereignisse nur Strafen der menschlichen Ungerechtigkeit seien³⁾. Die Fünffzahl der Elemente begegnet uns bei Philostratus wie bei andern Pythagoreern⁴⁾; auf eingehendere physische Untersuchungen lässt er sich jedoch nicht ein, sein ganzes Interesse dreht sich um den Menschen und das Verhältniss desselben zur Gottheit. Dass der Mensch göttlichen Wesens sei, und durch Tugend und Weisheit selbst zum Gott werde, steht ihm fest⁵⁾; von besonderer Wichtigkeit ist ihm aber der Glaube an die Ewigkeit und Unsterblichkeit der Seele⁶⁾ und die Lehre von der Seelenwanderung, welche hier nicht blos auf's nachdrücklichste vorgetragen, sondern auch durch Beispiele der abenteuerlichsten Art bestätigt wird⁷⁾. Hiemit steht dann weiter der alte Satz in Verbindung, dass der Leib ein Gefängniss der Seele sei, in dem sie an die Sinnlichkeit gefesselt mit ungeordneten Trieben jeder Art zu kämpfen habe⁸⁾. Sie aus diesem Kerker zu befreien und zu einem geordneten Zustand zurückzuführen, ist die Aufgabe der gottgesandten Männer, wie Apollonius⁹⁾, und das Mittel dazu ist die ächte Philosophie, diejenige, welche Pythagoras gelehrt hat, deren letzte Quelle aber und deren reinste Darstellung nur im fernen Osten, bei den indischen Weisen zu suchen ist¹⁰⁾. Es han-

1) III, 35. IV, 30, 3. VIII, 7, 24 f.

2) VIII, 7, 52 vgl. VII, 9.

3) III, 34. 35, 3.

4) III, 34, 2 vgl. oben S. 117, 3.

5) VIII, 7, 122 f. III, 18. VII, 32, 3.

6) VI, 11, 7. VI, 22. VIII, 31.

7) Ausser der Hauptstelle III, 19—22 vgl. III, 24. VI, 21, 1. VIII, 7, 15. 20. V, 42.

8) VIII, 26, 4.

9) VIII, 7, 25 f.

10) Ueber die Vorzüge der indisch-pythagoreischen Philosophie vor jeder andern, und namentlich vor derjenigen der Äthiopischen Gymnosophisten, verbreitet sich Apollonius VI, 11 vgl. I, 32. Er selbst reist ebendesshalb nach

lt sich jedoch bei derselben nicht sowohl um wissenschaftliche Kenntniss; — selbst die specifisch pythagoreische Wissenschaft an den Zahlen wird recht absichtlich geringschätzig behandelt ¹⁾, und nur ein praktisch religiöses Wissen ist das, welches unsere Schrift fordert; — das Wesen der wahren Weisheit liegt vielmehr in der Reinheit des Lebens und in der richtigen Gottesverehrung. In beiden Beziehungen begnügt sich aber der Pythagoräer keineswegs mit der einfachen Frömmigkeit und Sittlichkeit solcher; sondern einestheils wird zwar auf diese Seite der grösste Werth gelegt, es wird die sittliche Selbstkenntniss für die Grundlage aller Tugend und Weisheit erklärt ²⁾, es wird eine Gerechtigkeit verlangt, welche über die gewöhnliche, blos negative Rechtschaffenheit hinausgehe ³⁾, es wird ausgesprochen, dass ohne die rechte Gesinnung kein Opfer etwas nütze ⁴⁾, es werden schöne und einfache Gebete vorgeschrieben ⁵⁾, es wird uns in Apollonius das Musterbild eines Mannes vor Augen gestellt, der sein ganzes Leben dem Dienste der Gottheit und dem Wohl seiner Mitmenschen widmet, und der in seinem Berufe auch der augenscheinlichsten Todesgefahr ungebeugten Muthes entgegengeht. Zugleich wird aber die unerlässliche Aeusserung und Bedingung der höheren Weisheit in dem pythagoreischen Leben, in der Enthaltung von Fleisch- und Weingenuss ⁶⁾, in der Ehelosigkeit ⁷⁾, in der leinenen

Indien, um hier bei den vollkommenen Philosophen die letzte Weihe zu erhalten, wie diess III, 10—51 ausführlich erzählt ist.

1) III, 30: Apoll. fragt hier den Oberbrahminen Jarchas, das Ideal eines neupythagoreischen Philosophen, wie es komme, dass er und seine Freunde gerade zu achtzehn seien, da diess doch durchaus keine von den bedeutamen Zahlen sei, und er erhält von diesem die Belehrung: οὐτε ἡμεῖς ἀριθμῶμεθα οὐτε ὁ ἀριθμὸς ἡμῶν ἀλλ' ἀπὸ σοφίας τε καὶ ἀρετῆς προτιμώμεθα. Die polemische Beziehung dieser Erzählung liegt auf der Hand.

2) III, 18. VII, 14, 8.

3) III, 24 f. VI, 21 vgl. VI, 2.

4) I, 10 f.

5) I, 11, 2. 34, 1. IV, 40, 2.

6) I, 8. I, 32. III, 26, 2. VI, 11, 3. VIII, 7, 14 f.: Der Fleischgenuss sei unrein, weil er auf Mord beruhe, und schädlich, der Wein zwar rein, aber der Helle des Geistes hinderlich. Gegen das Tödten der Thiere auch I, 38.

7) I, 15 f. wird wenigstens dem Apollon. Virginität nachgerühmt.

Priesterkleidung ¹⁾, in der Verwerfung aller blutigen Opfer ²⁾, in dem mehrjährigen Stillschweigen des angehenden Schülers ³⁾ gesucht; die cynische Einfachheit und Rauhigkeit dagegen ist nicht nach dem Geschmack unseres Philosophen, welcher vielmehr den Schmuck und selbst die Genüsse des Lebens gegen dieselbe in Schutz nimmt ⁴⁾. Wer sich jener Weisheit ganz hingiebt, der überschreitet das Maass der menschlichen Natur ⁵⁾, und zum Zeichen seiner höheren Begabung wird ihm jene Wunderkraft ⁶⁾ und jene an Allwissenheit grenzende Kenntniss des verborgenen und zukünftigen ⁷⁾ verliehen, von deren Beweisen die Darstellung des Philostratus erfüllt ist ⁸⁾.

1) I, 8. 32, 2. VI, 11, 5. VIII, 7, 17. Neben der leinenen Kleidung nennen diese Stellen auch die ungeschorenen Haare (vgl. VIII, 7, 19) als Bestandtheil des pythagoreischen Lebens; die erstere ist nach VIII, 7, 17 nothwendig, weil die Kleidung aus Wolle und Fellen von Thieren herrührt.

2) I, 31. V, 25. VIII, 7, 33.

3) I, 14 f. 16, 3. 1, 2. VI, 11, 3.

4) Diess der Zweck der ausführlichen Verhandlung mit den Äthiopischen Gymneten VI, 11 und der Erzählung III, 27. Die erste von diesen Stellen lässt vermuthen, dass Philostr. die Vorliebe für das cynische Leben auch in dem Kreise seiner eigenen Gesinnungsgenossen zu bekämpfen hat.

5) VII, 32 und oben 138, 5. 136, 2.

6) Beispiele dieser Wunderkraft finden sich viele und höchst auffallende, wie IV, 25 die Entlarvung einer Lamie; IV, 45 eine Tödtenerweckung, welche den beiden bei Lukas erzählten nachgebildet zu sein scheint; IV, 44, 2. VII, 38 die Wunder bei Apollonius' Vertheidigung und im Gefängniss; III, 13—15, 17, 2. 27, 2 die Abenteuerlichkeiten der indischen Weisen u. A.

7) III, 18, 1 sagen die Brahmanen geradezu von sich: ἡμεῖς πάντα γινώσκουμεν, ebenso VII, 14, 2 Apollonius: ἃ τε εἰδὼς πάντα, u. VI, 11, 6 verspricht die (pythagoreische) Philosophie ihrem Jünger: καθαρώ δὲ ὄντι σοι καὶ περὶ γινώσκειν δώσω u. s. w. Proben dieser Allwissenheit finden sich allenthalben in unserer Schrift. VIII, 7, 30 f. wird dieselbe mit der pythagoreischen Nahrung, welche die Sinne rein und frei erhalte, III, 18 mit der philosophischen Selbsterkenntniss in Verbindung gebracht. Auch die Opferschau, wiewohl sie dem Pythagoreer selbst fremd ist, wird VIII, 7, 50 nach dem Vorgang des platonischen Timäus (71, A f.) physiologisch erklärt. Man bemerke, dass auch die pythagoraisirenden Clementinischen Homilien ihren „Propheten der Wahrheit“ wesentlich durch die Eigenschaft der Allwissenheit charakterisiren III, 11 — 15.

8) Ausführlicheres über die Lehre, welche Philostratus dem Apollonius beilegt, b. BAUR a. a. O. S. 54—74, dem auch die obige Darstellung grösstentheils gefolgt ist.

Wie sehr diese Darstellung dem Geschmack ihrer Zeit zusagte, sieht man aus der vergötternden Bewunderung, die ihrem Helden seitdem von den Freunden der hellenischen Religion und Philosophie gezollt wurde ¹⁾. Die Schrift des Philostratus ist nun freilich das jüngste Erzeugniss der neupythagoreischen Schule, das wir besitzen. Aber mit den gleichen Zügen wurde ja das Ideal des Philosophen schon längst in den Schilderungen des Pythagoras und seiner Schüler ausgemalt, und mit dem ganzen Standpunkt der neuen Pythagoreer waren sie so verwachsen, dass wir den Apollonius des Philostratus, so ungeschichtlich auch seine Gestalt an sich selbst ist, doch unbedenklich als einen vollgültigen Zeugen für den Charakter dieser Philosophie betrachten dürfen. Auch bei anderen Schulen fand aber diese Denkweise, durch die religiösen, die sittlichen und die wissenschaftlichen Zustände begünstigt, mit der Zeit Eingang: zunächst und am meisten bei der platonischen, später und in geringerem Maass bei der stoischen.

6. Pythagoraisirende Platoniker. Plutarch.

Von allen Philosophenschulen jener Zeit stand keine dem Neupythagoreismus von Hause aus näher, als die platonische. Schon der ursprüngliche Platonismus hatte sich vielfach an altpythagoreische Darstellungen angeschlossen, während andererseits der neupythagoreische Dualismus zu einem guten Theil auf platonische Lehren begründet war. Noch stärker hatte sich die Vermischung platonischer und pythagoreischer Vorstellungen, die Zahlensymbolik und die religiöse Mystik, in der älteren Akademie entwickelt. Die Skepsis des Arcesilaus und seiner Nachfolger verdrängte diesen Dogmatismus, aber sie selbst musste dem Dualismus der späteren Zeit und der Sehnsucht nach höherer Offenbarung mittelbar vorarbeiten, indem sie das Vertrauen des Denkens zu sich selbst untergrub. Wenn endlich Antiochus von der neuen Akademie zu Plato zurückkehren wollte, so hatten denselben Philosophen auch die Neupythagoreer zu ihrem hauptsächlichsten Führer

1) Beweise derselben sind schon S. 132, 1. 136, 2 aus Dio Cassius, Vopiscus und Eunapius beigebracht worden. Um den Anfang des vierten Jahrhunderts verglich Hierokles in seiner Schrift gegen die Christen Apollonius mit Christus, um seine Ueberlegenheit über diesen zu beweisen. Vgl. BACH a. a. O. S. 3 ff. K.-Gesch. I, 425.

gewählt; wenn jener mit den platonischen peripatetische und stoische Lehren eklektisch verband, so haben wir auch bei dieser den gleichen Eklekticismus getroffen; und dieser Eklekticismus war durch dieselbe skeptische Stimmung bedingt, aus welcher der Offenbarungsglaube der Pythagoreer hervorgieng. Wirklich kam auch Antiochus und seine Schule dieser Denkweise bereits auf halbem Weg entgegen, wenn es ihnen vor allem um die sittlich-religiösen Ergebnisse der Philosophie zu thun war, und wenn sie sich hiebei auf angeborene Ideen, als eine unmittelbare Offenbarung der Natur und der Gottheit beriefen, wie diess Cicero that und wie es wohl auch schon seine akademischen Lehrer gethan hatten ¹⁾. Wird die Wahrheit allen Menschen vermöge ihrer Gottverwandtschaft von der Gottheit mitgetheilt, warum sollte sie nicht denen, welche durch fromme Gesinnung und Heiligkeit des Lebens vor anderen hervorragen, in höherem Maasse und auf ausserordentliche Weise mitgetheilt werden?

Wie frühe der erneuerte Pythagoreismus die Aufmerksamkeit der Akademiker auf sich zog, und wie leicht sie sich mit seiner platonisirenden Deutung der pythagoreischen Lehre befreundeten, sehen wir schon an Eudorus ²⁾. Indessen sind wir über ihn und über die ganze akademische Schule jener Zeit zu unvollständig unterrichtet, um beurtheilen zu können, wie weit sie sich in ihren eigenen Ansichten von diesem Einfluss bestimmen liessen. Erst bei Plutarchus aus Chäronea ³⁾ finden wir die Verschmelzung

1) Vgl. 1. Abth. 584.

2) Bd. I, 260.

3) Als seinen Geburtsort bezeichnet Plutarch selbst Chäronea in Böotien (Cim. 1 f. Sulla 16. fort. Rom. 4, Schl. S. 318. De curiosit. 1, S. 515 vgl. Demosth. 2). Sein Geburts- und Todesjahr ist unbekannt; jenes wird aber annähernd um 48, dieses um 120 n. Chr. gesetzt werden können: Suid. sagt er habe unter Trajan und früher gelebt, nach Demselben erhielt er von Trajan die Würde eines Proconsuls und eine Art Oberaufsicht über Illyrien, nach (Eusebius bei) Syncell. S. 349, B wurde er, schon betagt, von Hadrian zum Procurator (wenn ἐπιτροπτεύειν hier diess bedeutet) von Hellas ernannt. Letztere Angabe veranlasst dann Hieron. Chron. Eus. zu Ol. 224, 3 (119 n. Chr.), sein Leben (*insignes habebantur*) in diese Zeit zu setzen; Derselbe sagt aber auch zu Ol. 211, 4 (68 n. Chr.), er und Musonius seien damals berühmt gewesen (das gleiche Chron. pasch. S. 240, d), und ähnlich Phot. Cod. 245. Schl.: ἐπὶ Νέρωνος ἦν. Letzterer verweist dafür auf Plutarch's eigene Aussage; dieser aber nennt allerdings Flamin. c. 12, g. E. Nero seinen Zeitgenossen,

des Platonismus mit der Denkweise, welche zuerst in der neupythagoreischen Schule hervortrat, so weit gediehen, dass die ganze Weltanschauung des Philosophen von ihr beherrscht ist ¹⁾.

genauer jedoch bemerkt er De Ei 1, Schl. S. 385, als Nero in Griechenland war (66 n. Chr.), sei er selbst Schüler des Ammonius gewesen. Als Zeitgenossen Trajan's bezeichnet ihn seine Freundschaft mit Favorinus (vgl. S. 50, 1) und mit Sossius Senecio; dem letzteren, der unter Trajan wiederholt Consul war, hat er die Biographien und andere Schriften gewidmet (vgl. den Index zu Plut. ed. Dübner). De primo frig. 12, 5. S. 949 wird von Trajan's daci-schen Kriegen (101—106) mit $\nu\omega$ gesprochen. In seiner Jugend beschäftigte er sich eifrig mit Mathematik, (Beweise seines mathematischen Wissens giebt er öfters, so namentlich De an. procr. in Tim.) und demnächst unter Leitung des Ammonius, den er ohne Zweifel in Athen aufsuchte, mit Philosophie (De Ei 1. Themist. 32, Schl. u. ö. vgl. 1. Abth. 717, 4). In Angelegenheiten seiner Vaterstadt scheint er noch in jüngeren Jahren nach Rom gekommen zu sein; zugleich benützte er diesen Aufenthalt, um als Lehrer aufzutreten; mit der römischen Literatur wurde er aber erst später bekannt, und für einen feineren Kenner der lateinischen Sprache will er sich nicht ausgeben (Demosth. 2. frat. am. 4, S. 479. De curiosit. 15, S. 522); auf einen späteren Besuch in Rom scheint sich qu. conv. VIII, 7, 1, 1 zu beziehen. Auch einer alexandrinischen Reise (qu. conv. V, 5, 1, 1) und eines Besuchs in Sparta (Agesil. 19) geschieht Erwähnung. Von seiner Vaterstadt schon frühe in Geschäften verwendet (s. o. und præc. ger. reip. 15, 4. 20, 6. S. 811. 816. Demosth. 2), war er in der Folge Archon Eponymos (qu. conv. II, 10, 1, 1. VI, 8, 1, 2), Priester (ebd. VII, 2, 2, 1) und einer von den Aufsehern der pythischen Spiele (an. seni s. ger. resp. 17, 3. S. 792); Trajan und Hadrian sollen ihm angesehene Aemter übertragen haben (s. o.); es ist aber allerdings sehr auffallend, dass sich in den Schriften des Mannes, welcher weit unbedeutendere Auszeichnungen in seiner Vaterstadt nicht unerwähnt lässt, davon keine Spur findet; vgl. GRÉARD de la Morale de Plut. (Par. 1866) S. 13 ff. Ueber Plutarch's Leben u. Schriften s. m. BÄHR in PAULY's Realencyklopädie V, 1772 ff., über seine Philosophie, ausser den umfassenderen Darstellungen der griechischen Philosophie: SCHREIER Doctrina Plut. et theol. et mor. in ILLOEN's Zeitschrift f. histor. Theol. VI, 1 (1836) S. 1—144; SEIBERT De apologetica Plut. Chæron. Theologia. Marb. 1854; auch NITZSCH De Plut. theologo et philos. populari. Ind. Schol. Kil. 1849; über beides GRÉARD in dem ebengenannten Werke.

1) Möglich allerdings, dass ihm schon sein Lehrer Ammonius hierin vorienging, der als Aegypter (EUNAR. v. Soph. proem.) dem Hauptsitz der neupythagoreischen Schule nahe war, und dem Plut. öfters seine eigenen Ansichten in den Mund legt. Auf seine Vorliebe für die pythagoreische Mathematik bezieht sich vielleicht De Ei 17, S. 391: $\acute{o} \delta\epsilon \text{ 'A}\mu\mu\acute{\omega}\nu\iota\omicron\varsigma, \acute{\alpha}\tau\epsilon \delta\eta \kappa\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma \kappa\alpha\iota \tau\acute{o} \phi\alpha\upsilon\lambda\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\nu \acute{\epsilon}\nu \mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta} \phi\iota\lambda\omicron\varsigma\omicron\phi\iota\acute{\alpha}\varsigma \tau\iota\theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$. Von Plutarch's Kenntniss der pythagoreischen (bzw. neupythagoreischen) Lehre finden sich zahlreiche Beweise in seinen Schriften.

Dieser angesehene, und ohne Zweifel auch sehr einflussreiche Schriftsteller ¹⁾ zählt nicht blos sich selbst unter die Akademiker ²⁾, sondern er knüpft auch die Darstellung seiner Ansichten mit Vorliebe an die Erklärung platonischer Stellen ³⁾, er weiss selbst solches, was offenbar späteren Ursprungs ist, bei dem Vorgänger zu finden, dessen Ausleger er sein will ⁴⁾, und nicht einmal bei untergeordneten Punkten wagt er einen ausdrücklichen Widerspruch gegen den bewunderten Meister ⁵⁾; er glaubt sich vielmehr verpflichtet, seine Sätze auch dann in Schutz zu nehmen, wenn er auf einen genügenden Erweis ihrer Wahrheit verzichten muss ⁶⁾. Er giebt sich also zu ihm die gleiche Stellung, wie sie überhaupt die Platoniker dieser Zeit zu Plato, die Peripatetiker zu Aristoteles einnehmen wollten. Unter den übrigen Philosophenschulen tritt er nicht allein der epikureischen, deren sittliche und religiöse Ansichten ihm zum höchsten Anstoss gereichen, sondern auch der stoischen, vom Standpunkt des Platonikers aus sehr entschieden entgegen ⁷⁾. Doch bemerkt man bald, dass auch sein Platonismus

1) Eunapius v. soph. prooem. 2 nennt ihn θειότατος, φιλοσοφίας ἀπάσης ἀπποδίτη καὶ λύρα, minder enthusiastisch sagt sein Schüler Taurus bei GEL N. A. I, 26, 4: *Plut. noster vir doctissimus ac prudentissimus*.

2) Qu. conv. IX, 12, 2. De fac. lunæ 6, 1. S. 922.

3) Z. B. in den Quæstiones Platonice; De animæ procreatione in Timæo; Consol. ad Apoll. 36, S. 120. Ueber die küsserst zahlreichen Anführungen platonischer Stellen bei Plut. vgl. m. d. Register.

4) So sollen die zehn aristotelischen Kategorieen Tim. 37, A angedeutet sein (an. procr. 28, 3. S. 1023); weitere Beispiele werden sich uns sogleich ergeben.

5) Seine Bewunderung Plato's drückt Plut. bei jedem Anlass aus; statt aller anderen Stellen genügt es hier auf qu. conv. VIII, 1, 2 zu verweisen. Weiteres bei GRÉARD a. a. O. 70.

6) Z. B. qu. conviv. VII, 1, 8, 24, wo eine Vertheidigung der platonischen Annahme (über die auch Sto. rep. 29, S. 1047), dass das Getränk nicht in den Magen, sondern in die Lunge komme, mit den bezeichnenden Worten schliesst: τὸ δ' ἀληθὲς ἴσως ἄληπτον ἐν γε τοῦτοις· καὶ οὐκ ἔδει πρὸς φιλόσοφον δόξη τε καὶ δυνάμει πρῶτον οὕτως ἀπαυθαδίσασθαι περὶ πράγματος ἀδήλου καὶ τὴν αὐτὴν αἰτιολογίαν ἔχοντος.

7) Den Epikurcern gelten bekanntlich die drei Abhandlungen: ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον, πρὸς Κολώτην, und εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάβειν βιώσας; den Stoikern die περὶ στωϊκῶν ἐναντιωμάτων, die περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν und die kurze σύνοψις τοῦ ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωϊκοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν.

von jenem Eklekticismus nicht frei ist, welcher seit Antiochus in der akademischen Schule so tiefe Wurzeln geschlagen hatte. So lebhaft er die Stoiker und Epikureer bestreitet, so freundlich ist sein Verhältniss zur peripatetischen und pythagoreischen Schule ¹⁾, und er selbst zeigt seine Verwandtschaft mit den gleichzeitigen Eklektikern, auch abgesehen von den einzelnen Lehrbestimmungen, welche uns später noch vorkommen werden, schon durch seine ganze Auffassung der Philosophie. Denn darin trifft er mit Philosophen, wie Cicero und die späteren Stoiker, ganz zusammen, dass ihre Hauptaufgabe seiner Ansicht nach in ihrer sittlichen Wirkung zu suchen ist. Die Anfänger in der Philosophie, sagt er, wenden sich den Spitzfindigkeiten der Dialektik oder den prunkenden Untersuchungen der Physiker zu, oder sie machen sich auch Sammlungen von Erzählungen und Aussprüchen; wer es dagegen zu einer gesunden Beurtheilung der Dinge gebracht habe, der suche Belehrungen, welche auf Grösse des Charakters hinwirken, deren Richtung nicht nach aussen gehe, sondern nach innen ²⁾. So wenig er daher auch den Werth verkennen will, welchen die Erkenntniss an und für sich habe ³⁾, so findet er sich doch vorzugsweise von solchen Untersuchungen angezogen, welche sich auf das sittliche Leben beziehen; und wie er selbst in seinen Geschichtswerken den praktischen Nutzen der Geschichte gerne her-

wahrscheinlich ein Auszug aus einem grösseren verloren gegangenen Aufsatz. Seine Polemik gegen die beiden Systeme zieht sich durch alle seine Schriften; Beispiele derselben werden uns noch reichlich begegnen, zugleich aber werden wir sehen, dass er sich stoischen Einflüssen doch nicht durchaus entzogen hat.

1) So oft auch Plutarch des Aristoteles erwähnt, so bestreitet er ihn doch immer nur in untergeordneten Punkten, während er andererseits, wie wir finden werden, nicht wenige wichtige Bestimmungen, namentlich in der Psychologie und der Ethik, von ihm aufnimmt. Vom Pythagoreismus ohnedem hat er viele seiner eingreifendsten Annahmen entlehnt, und er selbst verweist häufig auf diese Quelle, z. B. De Is. 25, S. 360. Ebd. c. 30. c. 48. 75. De an. pror. 12, 2. S. 1017. Ebd. 14, 1. 17, 1. Sto. rep. 32, S. 1049.

2) De prof. in virt. 7, S. 78 f. Aehnlich die unächte Schrift De educ. puer. 10, S. 7. Vgl. adv. Col. 3, 6. S. 1108.

3) N. p. suav. vivi 10, 1. S. 1093: αὐτῆς δὲ τῆς ἀληθείας ἡ μάθησις οὕτως ἱράσμιόν ἐστι καὶ ποθεινόν, ὥς το ζῆν καὶ τὸ εἶναι διὰ τὸ γινώσκειν.

vorhebt ¹⁾, und die Darstellung der Charaktere mit Vorliebe in's Auge fasst, so hat er sich auch als philosophischer Schriftsteller ganz überwiegend mit moralischen Gegenständen beschäftigt, die Dialektik dagegen berührt er immer nur im Vorbeigehen, und was er naturwissenschaftliches geschrieben hat, das betrifft nur einzelne Punkte, und beweist mehr für seine Gelehrsamkeit, als für ein wirkliches tieferes Interesse an der Naturforschung. Nur einigen metaphysischen und anthropologischen Fragen widmet er, eben wegen ihrer ethischen und religiösen Bedeutung, grössere Aufmerksamkeit. Wie aber mit diesem Zurücktreten der reinen Theorie gegen die Praxis überhaupt nicht selten eine skeptische Stimmung verbunden ist, so lassen sich Anwendungen dieser Stimmung auch bei Plutarch wahrnehmen ²⁾. Schon in den Naturerscheinungen findet er manches so unbegreiflich, dass der Philosoph am besten thue, sein Urtheil zurückzuhalten ³⁾; noch weit nöthiger ist aber, wie er ausführt, diese Vorsicht in unseren Aussagen über die göttlichen Dinge. Wissen wir doch selbst das, was vor unseren Augen liegt, so oft nicht zu erklären: wie könnten wir von dem mehr zu verstehen meinen, was über uns ist? wie als Menschen über die Götter zuversichtlicher reden, als Laien über die Musik oder über die Heilkunde sprechen werden? ⁴⁾ Plutarch nimmt daher Arcesilaus und seine Grundsätze ausdrücklich in Schutz, er sieht in der Zurückhaltung des Urtheils nichts anderes, als eine lobenswerthe Vorsicht, er erklärt, die Widerlegung der akademischen Skepsis sei ihren Gegnern nicht gelungen, und es sei

1) Z. B. Nic. 1, Schl. Aemil. P. c. 1.

2) Auch hierin war ihm Ammonius durch seine akademische Behutsamkeit (qu. conv. IX, 14, 7, 1) vorangegangen.

3) So schliesst er seine Erörterung de primo frig. c. 23, S. 955 mit den Worten: ταῦτα, ὡς Φαβωρίνη, τοῖς εἰρημένοις ὑπ' ἐτέρων παράβαλλε. καὶ μετὰ λεπταὶ τῇ πιθανότητι μήτε ὑπερέχει πολὺ, χαίρειν ἔα τὰς δόξας τὸ ἐπέχειν ἐν τοῖς ἀδύλοις τοῦ συγκατατίθεσθαι φιλοσοφώτερον ἡγούμενος. Vgl. auch Def. orac. 37, Schl. S. 430 und oben S. 144, 6.

4) De Sera num. vind. 4, S. 549: πρῶτον οὖν ὥσπερ ἀφ' ἐστίας ἀρχόμενοι πατρώας, τῆς πρὸς τὸ θεῖον εὐλαβείας τῶν ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσόφων, τὸ μὲν ὥς εἰδότες τι λέγειν περὶ τούτων ἀφοσιωσόμεθα. πλέον γὰρ ἐστὶ τοῦ περὶ μουσικῶν ἀμούσαι καὶ πολεμικῶν ἀστρατεύτους διαλέγεσθαι, τὸ τὰ θεῖα καὶ τὰ δαιμόνια πράγματα διασκοπεῖν ἀνθρώπους ὄντας u. s. w. Wenn der Laie (ιδιώτης) über die Operationen des Arztes kein Urtheil habe, so habe noch viel weniger der Mensch eines über die Rathschlüsse der Gottheit. Aehnlich c. 14.

namentlich der Beweis für die Behauptung, dass sie das Handeln unmöglich mache, nicht geführt worden ¹⁾. Einer kräftigeren Entwicklung dieses Zweifels musste indessen bei Plutarch theils seine Abhängigkeit von Plato, theils sein praktisches Interesse in den Weg treten ²⁾.

Um so mehr wurde aber durch eben dieses Interesse der Einfluss des religiösen Elements begünstigt, durch dessen Uebergewicht sich Plutarch vor allen seinen Vorgängern aus der platonischen Schule auszeichnet. Wenn die Philosophie überhaupt dem sittlichen Leben dienen soll, so vollendet sich dieses selbst in Plutarch's Sinn durch Frömmigkeit und Gotteserkenntniss; und wie nur derjenige ein wahrer Priester der Gottheit ist, der eine tiefere Einsicht in ihr Wesen besitzt ³⁾, so erreicht andererseits die Philosophie ihr höchstes Ziel in der Theologie ⁴⁾; eine Philosophie dagegen, welche die Menschen zur Gleichgültigkeit gegen die Götter anleitet, wie die epikureische, raubt ihnen eben das, was die Quelle der höchsten Beruhigung und Seligkeit für sie ist ⁵⁾. Plutarch seinerseits verliert in seinem Philosophiren die Religion nie aus dem Auge; die wichtigsten Fragen sind ihm die, welche die Gottheit und das Verhältniss des Menschen zur Gottheit betreffen; für ihre Behandlung folgt er aber durchaus der Richtung, die ihm

1) Adv. Colot. 26, S. 1121 f. ebd. 29, 1.

2) Es zeigt sich diess ausser allem andern auch in der Stelle der Schrift gegen Kolotes. Nachdem sich Plut. hier eben erst in der angegebenen Weise geäußert hat, heisst es 27, 5: ἀλλ' ἠδύνατον τὸ μὴ συγκατατίθεσθαι τοῖς ἐναργέσι ... τίς οὖν κινεῖ τὰ πεπιστευμένα καὶ μάχεται τοῖς ἐναργέσιν; οἱ μαντικὴν ἀναιροῦντες καὶ πρόνοιαν ὑπάρχειν θεῶν μὴ φάσκοντες μηδὲ τὸν ἥλιον ἔμψυχον εἶναι μηδὲ τὴν σελήνην, οἷς πάντες ἄνθρωποι θύουσιν u. s. w. Wo das Glaubensbedürfniss und die Auktorität so stark sind, dass für die Beseeltheit der Gestirne und den Weissagungsaberglauben die unmittelbare Gewissheit des augenscheinlichen gefordert wird, da haben wir es natürlich mit einer Denkweise zu thun, welche von der eines Arcesilaus und Karneades weit abliegt.

3) De Is. 3, S. 352: Die Isis sei die Weisheit, welche das Göttliche den wahren Ιεραφόροι und Ιερόστολοι zeige. οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ τὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρεύοντα δεσιδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντες. Ein wahrer 'Ισιαχὸς sei ὁ τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τοὺς θεοὺς τούτους ... λόγῳ ζητῶν καὶ φιλοσοφῶν περὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας. Vgl. ebd. c. 68.

4) Def. or. 2, S. 410: φιλοσοφίας θεολογίαν ... τέλος ἐχούσης.

5) Wie diess Plut. n. p. suav. v. c. 20—23, S. 1100 f. nachdrücklich ausführt.

theils durch Plato, theils durch den Neupythagoreismus vorgezeichnet war. Ein reiner und würdiger Gottesbegriff, eine dualistische Weltansicht, und im Zusammenhang damit der Glaube an Offenbarungen der Gottheit und an Wesen, die sie vermitteln, diese sind die hervorstechendsten Züge der plutarchischen Theologie.

Ueber die Gottheit hat, wie Plutarch ausführt, kein anderer Philosoph so gesunde Ansichten, wie Plato ¹⁾; und so hält auch er selbst sich in dieser Beziehung ganz an die platonischen Bestimmungen, nur dass er diese im wesentlichen ebenso auffasst, wie sie damals in der neupythagoreischen Schule aufgefasst wurden. Gott ist das wahrhaft seiende, und darum das ewige Wesen, von dem wir nichts aussagen können, als dass es sei; das einheitliche Wesen, dem jede Vielheit und Zusammensetzung fremd ist ²⁾; das Gute, dessen Wille und Gedanke alles auf's schönste und heilsamste ordnet ³⁾, die Vernunft, deren vorsorgendes Walten sich auf alles erstreckt ⁴⁾. Vermöge dieses seines rein geistigen Wesens

1) Def. orac. 47 f. S. 435 f.: gewöhnlich vernachlässige man entweder, wie die Physiker, über den natürlichen Ursachen der Dinge die Gottheit, oder umgekehrt, wie die Dichter, jene über dieser; αὐτὸς δὲ πρῶτος ἢ μάλιστα τῶν φιλοσόφων ἀμφοτέρως ἐπεξῆλθε, τῷ μὲν θεῷ τὴν ἀρχὴν ἀποδιδούς τῶν κατὰ λόγον ἔχόντων, οὐκ ἀποστερῶν δὲ τὴν ὕλην τῶν ἀναγκαίων πρὸς τὸ γινόμενον αἰτιῶν.

2) De Ei 19, S. 392: Das ὄντως ὄν sei nur das αἰδίων καὶ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον, ὃ χρόνος μεταβολὴν οὐδὲ εἰς ἐπάγει. Ein solches nun (c. 20) sei Gott: εἷς ὢν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ αἰεὶ πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὄν, οὐ γεγονὸς οὐδ' ἐσόμενον u. s. w. οὕτως οὖν (als ὄντως ὄν) αὐτὸ δεῖ σεβομένους ἀσπάζεσθαι καὶ προσαγορεύειν, ἢ καὶ νῆ Δία, ὡς ἔνιοι τῶν παλαιῶν· ἐν. οὐ γὰρ πολλὰ τὸ θεῖόν ἐστιν, ὡς ἡμῶν ἕκαστος... ἀλλ' ἐν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὄν τὸ ἐν. Mit Recht werde er daher Ἄ — πόλλων genannt. (Vgl. S. 107, 2 und 1. Abth. 306, 6.) τὸ δὲ ἐν εἰλικρινὲς καὶ καθαρὸν· ἑτέρου γὰρ μίξει πρὸς ἕτερον ὁ μiasμός. Ebd. c. 17: εἰ, φαμέν, ὡς ἀληθῆ καὶ ἄψευδῆ καὶ μόνην μόνῳ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι προσαγόρευσιν ἀποδιδόντες. De Is. 77, S. 382: ἄκρατον γὰρ ἡ ἀρχὴ καὶ ἀμιγρὲς τὸ πρῶτον καὶ νοητόν.

3) De Is. 53, S. 372: Isis sei τὸ τῆς φύσεως θῆλυ... ἔχει δὲ σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τάγαθῷ ταῦτόν ἐστι, wesshalb es auch c. 54 τὸ ὄν καὶ νοητόν καὶ ἀγαθὸν genannt wird. Def. orac. 24, S. 423: ἀγαθὸς γὰρ ὢν τελῶς, οὐδεμιᾶς ἀρετῆς ἐνδεής ἐστιν. De fato 9, S. 572: ἐστὶν οὖν πρόνοια, ἡ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρώτη, τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις εἴτε καὶ βούλησις οὕσα, εὐεργετίας ἀπάντων u. s. w.

4) De Is. 67: Die Gottheit sei kein ἄνουν und ἄψυχον, und die Götter der verschiedenen Völker seien nur verschiedene Namen ἑνὸς λόγου ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούσης καὶ δυνάμεων ὑπουργῶν ἐπὶ πάντας τεταγμένων.

st Gott jedem Wechsel und jeder unmittelbaren Berührung mit dem Irdischen und Vergänglichem entrückt ¹⁾. Nichts kann daher einem richtigen Gottesbegriff greller widersprechen, als die Verwechslung der Gottheit mit den sinnlichen Bildern, unter denen sie dargestellt wird, die Meinung, dass leblose Gegenstände, Werke von Holzschnitzern und Steinmetzen, Götter seien, die Anbetung heiliger Thiere, die unwürdigen Mythen der Dichter, welche den Göttern alle menschlichen Schwächen, Leidenschaften und Schlechtigkeiten beilegen ²⁾. Aber auch die physikalische Deutung dieser Mythen, wie sie die Stoiker versucht hatten, die Uebertragung der Götternamen auf Elemente und Naturerzeugnisse, überhaupt auf körperliche, beschränkte, veränderliche und vergängliche Dinge, streitet so sehr mit der Natur des Göttlichen, dass sie sich, wie Plutarch glaubt, von der offenen Gottesläugnung kaum unterscheidet ³⁾. Die Gottheit kann ja nicht in die Materie verschlungen und Körpern beigemischt sein, welche entstehen und vergehen, tausenderlei Einwirkungen und Veränderungen unterliegen; sondern sie muss erhaben über die Welt des Wechsels in ihrem ewigen Wesen verharren ⁴⁾. So weit allerdings darf man ihre Jenseitigkeit

1) De Is. 54: Osiris (der höchste Gott) ist λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀμιγῆς καὶ ἀπαθής. c. 62, Schl.: καθ' ἑαυτὸν ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ λόγος ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεί βεβηκώς εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προῆλθεν. c. 75: der πρῶτος θεὸς sehe ohne gesehen zu werden. c. 78: er sei ἀπωτάτω τῆς γῆς ἄχραντος καὶ ἀμίαντος καὶ καθαρὸς οὐσίας ἀπάσης φθορὰν δεχομένης. Def. orac. 9, Schl. S. 414: [ὁ γὰρ θεὸν ἐγ] καταμιγνύς ἀνθρωπίναις χρεῖαις οὐ φεῖδεται τῆς σεμνότητος οὐδὲ τηρεῖ τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ μέγεθος αὐτῷ τῆς ἀρετῆς.

2) De superstit. 6. 10. S. 167. 170. De Is. 71. 76, Schl. Def. orac. 15, S. 418. Perikl. 39. Wir werden aber allerdings finden, dass Pl. alles dieses, und so namentlich auch den ägyptischen Thierdienst, doch auch wieder zu vertheidigen weiss.

3) Man vgl. hierüber: Stoic. repugn. 88—40, S. 1051 f. c. notit. 31, S. 1074 f. De Is. 66. Def. orac. 19, S. 420 vgl. De Ei 21, S. 393.

4) Def. orac. 29, S. 426: man dürfe die Götter nicht zu Luftströmungen und Elementarkräften machen, und sie an das Körperliche anheften, κοινω-
νοῦντας αὐτῷ μέχρι φθορᾶς καὶ διαλύσεως ἀπάσης καὶ μεταβολῆς. Ad princ.
inerud. 5, 1. S. 781: οὐ γὰρ εἶδος οὐδὲ πρέπον, ὥσπερ ἔνιοι φιλόσοφοι λέγουσι, τὸν
θεὸν ἐν ὕλῃ πάντα πασχούσῃ καὶ πράγμασι μυρίας δεχομένοις ἀνάγκας καὶ τύχας καὶ
μεταβολὰς ὑπάρχειν ἀναμειγμένον· ἀλλ' ὁ μὲν ἄνω που περὶ τὴν αἰὲ κατὰ ταῦτά οὕτω
φύσιν ἔχουσιν ἰδρυμένοις ἐν βάθοις ἀγίοις, ἧ φησι Πλάτων, εὐθεία περαίνει κατὰ φύσιν
περιπορευόμενος. Die gleiche Polemik gegen den stoischen Pantheismus wird
uns bei Philo begegnen, der sich überhaupt mit Plut. vielfach berührt. Aber

nicht treiben, dass jede Einwirkung der Gottheit auf die Welt aufgehoben, dass mit Epikur die Vorsehung geläugnet würde; über die Trostlosigkeit und Verkehrtheit dieses Atheismus ¹⁾ weiss sich unser Philosoph nicht stark genug zu äussern ²⁾. Auch zur neuplatonischen Transcendenz geht er noch nicht fort: Gott wird hier noch durchaus als persönliches Wesen beschrieben ³⁾, und die reinere Gottesidee bethätigt sich nicht in einer vollständigen Verwerfung, sondern nur in einer Läuterung der gewöhnlichen Vorstellungen von der Gottheit: alle Vielheit, Endlichkeit und Beschränktheit wird dem höchsten Gott abgesprochen, die höchste sittliche und geistige Vollkommenheit wird ihm zugeschrieben ⁴⁾, aber die persönliche Besonderheit seines Daseins wird nicht geläugnet.

Je reiner aber der Begriff Gottes von Plutarch gefasst, und je vollständiger namentlich alle Körperlichkeit aus demselben entfernt wird, um so weniger hält er es für möglich, die Erscheinungen vollständig und ausschliesslich aus der göttlichen Ursächlichkeit zu erklären. Alles Endliche schwebt ja in der Mitte zwischen Sein und Nichtsein; in dem Strome des Entstehens und Vergehens hat nichts einen festen Bestand; ein Sein im wahren Sinn kommt nur dem Ewigen zu, welches von der Zeit und dem Wechsel nicht berührt wird ⁵⁾. Dieses theilweise Nichtsein der endlichen Dinge kann seinen Grund nicht in dem göttlichen Sein haben. Die Un-

dass ihn der letztere nicht gekannt hat, sieht man aus seinen später zu berührenden seltsamen Aeusserungen über das Judenthum. Beide sprechen demnach unabhängig von einander Ansichten aus, welche in letzter Beziehung aus einer gemeinsamen Quelle herkommen.

1) ἀθεότης n. p. suav. v. 20, 6. S. 1101.

2) M. vgl. ausser der Hauptstelle a. a. O. c. 20—23: comm. not. 32, 1. S. 1075. Sto. rep. 28, 8. S. 1052 (Epikur entziehe den Göttern das εὐπορητικόν, Chrysippus das ἄφθαρτον). Def. orac. 19, S. 420, wo sich Pl. über Epikur's εἶδωλα κωφὰ καὶ τυφλὰ καὶ ἄψυχα lustig macht.

3) Z. B. De fato c. 9, Anf. S. 572. Def. orac. 8, S. 413.

4) Man s. hierüber, ausser den bisher besprochenen Stellen, noch Sto. rep. 40, S. 1052. Ad princ. inerud. 3, 7 f. S. 780, wo u. A.: οὐ γὰρ χρόνῳ ζῶει ὁ θεὸς εὐδαίμων, ἀλλὰ τῆς ἀρετῆς τῷ ἄρχοντι. Aehnlich De Is. 1: die Seligkeit und Macht der Gottheit bestehe in der ἐπιστήμη und φρόνησις. Ebd. 20. Def. orac. 29, S. 426 u. a. St.

5) De Ei 18 f. S. 392.

vollkommenheiten und Mängel, auf welche wir überall stossen, lassen sich nicht von dem vollkommenen Wesen herleiten. So wenig vielmehr etwas gutes in der Welt sein könnte, wenn nichts von Gott hervorgebracht wäre, ebensowenig wäre ein schlechtes denkbar, wenn alles von ihm stammte; denn Gott selbst zum Urheber des Bösen zu machen, wie diess die Stoiker allerdings thun, heisst die Idee Gottes aufheben ¹⁾. Wir müssen daher zwei entgegengesetzte oberste Gründe annehmen, ein Princip des Guten und ein Princip des Bösen, denn nur aus dieser ursprünglichen Zweiheit lassen sich die Ungleichheiten und Gegensätze begreifen, von denen wenigstens die Welt unter dem Monde zerrissen ist ²⁾; zu der Einheit musste die unbegrenzte Zweiheit, zu der Form das formlose hinzukommen, wenn ein getheiltes Sein entstehen sollte. Wir erhalten mithin, wie schon die Pythagoreer gelehrt hatten, zwei Urgründe, von denen der eine ebenso Ursache alles guten ist, wie der andere Ursache aller Vielheit, Unvollkommenheit und Schlechtigkeit ³⁾. Der letztere kann aber nicht blos in der eigenschaftslosen Materie gesucht werden, wie diess von den Stoikern geschieht; denn theils lässt sich etwas positives, wie das Böse und das Uebel, nicht aus dem eigenschaftslosen herleiten ⁴⁾, theils dürfen wir uns die Materie in keinem gegebenen Zeitpunkt wirklich eigenschaftslos denken; wie vielmehr jeder Stoff, der gestaltet wird, vorher schon irgend eine Bestimmtheit hat, so muss auch bei der Weltbildung die gestaltende Thätigkeit Gottes schon einen bestimmten für ihre Einwirkung empfänglichen Stoff vorgefunden haben ⁵⁾; Gott konnte weder aus dem unkörperlichen ein körperliches machen, noch aus dem unbeseelten eine Seele, sondern er

1) De Is. 45. Sto. rep. 33 ff. S. 1049 f. c. not. 13—20. S. 1065 f.

2) De Is. 45.

3) Def. orac. 35, S. 428 (wo Plut. seinem Bruder Lamprias doch wohl seine eigene Ansicht in den Mund legt): τῶν ἀνωτάτω ἀρχῶν, λέγω δὲ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἡ μὲν ἀμορφίας πάσης στοιχείον οὖσα καὶ ἀταξίας, ἀπειρία κέκληται· ἡ δὲ τοῦ ἑνὸς φύσις ὀρίζουσα καὶ καταλαμβάνουσα τῆς ἀπειρίας τὸ κενὸν καὶ ἄλογον καὶ ἀόριστον, ἑμμορφον παρέχεται, καὶ τὴν ἐπομένην περὶ τὰ αἰσθητὰ δείξει (?) προσαγόμευσιν ἀμωσγέπως ὑπομένον καὶ δεχόμενον. Wie genau sich Pl. hier an die Pythagoreer anschliesst, erhellt aus den Nachweisungen, welche S. 98 und Bd. I, 259 f. gegeben sind.

4) De an. procr. 6, 4 f. S. 1014 f.

5) De Is. 58.

konnte nur den ungeordneten und regellos bewegten Stoff ordnen ¹⁾. Nöthigt uns nun der letztere Grund, der Materie von Anfang an gewisse Eigenschaften beizulegen, und die ursprünglichen fünf Körper (Plutarch zählt mit Aristoteles den Aether als fünften) wenigstens im Keime schon in den Urstoff zu verlegen ²⁾, so führt uns der erste zu der Annahme einer Ursache, die sowohl von Gott als von der Materie verschieden den Grund des Bösen enthält. Dieses böse Princip wird mit den verschiedensten Namen bezeichnet, von den Persern als Ahriman, von den Aegyptiern als Typho, von der griechischen Mythologie als Hades und Ares, von Empedokles als der Streit, von den Pythagoreern als die Zweiheit, das Unbegrenzte u. s. w., von Aristoteles als die Beraubung, von Plato als das Andere (ἄλλοτερον), das Unbegrenzte, das Theilbare, das Werden, am deutlichsten aber von eben diesem als die böse Weltseele ³⁾. Seine Wirkungen zeigen sich in der ganzen Welt; von ihm rührt in der Natur alles verderbliche her, in der menschlichen Seele alle ungeordneten Triebe, alles vernunftwidrige und schlechte ⁴⁾. Die Materie als solche dagegen ist zwar der Ort des Bösen, wie des Guten, und die untersten Theile derselben werden überwiegend von der verderblichen Macht beherrscht, aber ihrem wahren Wesen nach sehnt sie sich nach dem Guten und Göttlichen, sie liebt es, sie lässt sich von ihm erfüllen und befruchten, das Böse dagegen flieht sie; sie gehört daher noch zu der besseren und göttlichen Wesenheit; sie ist das Weibliche in der Natur, die Isis des ägyptischen, die Penia des platonischen Mythos; nur unsere irdischen Stoffe mag man mit der Nephthys vergleichen, die dem Verderber Typho vermählt blos heimlich und schwach von dem heilbringenden Naturgeist befruchtet wird ⁵⁾.

So hat sich also das zweite Princip unserem Philosophen selbst wieder in zwei Bestandtheile gespalten, und wir können bei ihm, alles zusammengekommen, drei ursprüngliche Gründe der Dinge unterscheiden: die Gottheit oder das Gute, die ungeordnete Welt-

1) An. procr. 5, 3 ff. vgl. qu. Plat. 2, 2. 4, 2. S. 1001. 1003. De sera num. vind. 5, S. 550. De Is. 48, Schl. Def. orac. 37 m. S. 430.

2) Def. orac. 37 vgl. de Is. 54, Schl. PLATO Tim. 52, D ff.

3) De Is. 46—49. De an. procr. 5, 4. c. 6 f. c. 9, 1. 7. 24, 2.

4) De Is. 49. 55. De virt. mor. 3, m. S. 441.

5) De Is. 53. 56—59.

ele, von der alles schlechte und verderbliche her stammt, und als rittes die Materie, das Substrat, welches an sich eigenschaftslos, endesshalb aber für die entgegengesetztesten Eigenschaften empfänglich, durch die wirkenden Kräfte bewegt und bestimmt wird. Wie nun die Welt aus diesen Urgründen hervorgieng, sucht sich Plutarch zunächst an der Hand Plato's zur Anschauung zu bringen. Auch fällt seine Ansicht mit der platonischen nicht unbedingt zusammen. Die letztere sieht das Wesen der Dinge in den Ideen; sie sind nicht bloß die Urbilder, nach denen die Welt geschaffen ist, sondern ihnen kommt auch allein ursprüngliche und wahrhafte Wirklichkeit zu, und von ihnen trägt alles andere zu Lehen, was es von Wirklichkeit besitzt; sie sind nach der späteren, von Aristoteles überlieferten Lehrform, vor allem andern aus den Urgründen hervorgegangen ¹⁾. Bei Plutarch hat die Ideenlehre lange nicht diese Bedeutung. Er sagt wohl mit Plato, die sinnliche Erscheinung sei getheilt zwischen Sein und Nichtsein, ein wahres Sein komme nur dem Ewigen und Unveränderlichen zu ²⁾; er bezeichnet die Idee als das unsinnliche und unbewegte Wesen, das Muster, welchem Gott die Sinnenwelt nachgebildet habe ³⁾. Aber doch treten die Ideen im ganzen genommen bei ihm sehr zurück, und die Nachbildung der Ideen im Stoffe wird auch wieder, nach der Analogie der stoischen λόγοι σπερματικοί, als Befruchtung des Stoffes durch Ausflüsse der Gottheit dargestellt ⁴⁾. Weiter hebt Plutarch, mit den Pythagoreern, die Bedeutung der Zahlen hervor, die ja auch schon Plato in seinen späteren Jahren den Ideen gleichgestellt hatte. Sie sind nach ihm das erste Erzeugniss der Urgründe, welches entsteht, indem ein grösserer oder kleinerer Theil des Unendlichen von der Einheit begrenzt wird ⁵⁾. Die Kraft und Be-

1) Vgl. Bd. II, a, 476, 1. 482, 1.

2) De Ei 18 s. o. 150, 5.

3) An. procr. 3, 3. 22, 3. S. 1013. 1023. De Is. 54 (der αἰσθητὸς κόσμος Bild des νοητός). Ebd. 56, Anf. qu. conviv. VIII, 2, 4, 5 (Gott, die Materie, die Idee als Urbild). De sera num. vind. 5, S. 550.

4) De Is. 53: Die Isis ist die Materie, παρέχουσα γεννᾶν ἐκείνῳ (dem πρῶτον und ἀγαθόν) καὶ κατασπείρειν εἰς ἐαυτὴν ἀπορροίας καὶ ὁμοιότητος. Diese ὁμοιότητες heissen dann c. 54 sowohl λόγοι als εἶδη.

5) Def. orac. 35 (s. o. 151, 3): Die obersten Gründe sind das Eins und die unbestimmte Zweiheit. αὗται δὲ πρῶτον αἱ ἀρχαὶ περὶ τὸν ἀριθμὸν ἐπιφαίνονται u. s. w. De an. procr. 2, S. 1012.

deutung der verschiedenen Zahlen und Klassen von Zahlen wird von ihm öfters in der Weise der pythagoreischen Zahlenspekulation besprochen ¹⁾. Indessen greifen auch diese Betrachtungen in seine Weltansicht nicht tiefer ein, da er doch immer am liebsten einfach auf die Wirkung der Gottheit zurückgeht, welche die Materie geordnet und gestaltet habe.

Der erste und wichtigste Schritt hiefür war die Bildung der Weltseele. Plutarch beschreibt diese nach Anleitung des platonischen Timäus, so wie er diesen auffasst. Gott schuf die Weltseele, indem er die vernunftlose Seele zur Ordnung brachte, mit Vernunft und Harmonie erfüllte; er fasste ihr unbegrenztes, formloses, unruhiges und theilbares Wesen in die einheitliche Form, setzte an die Stelle der ungeordneten eine gesetzmässige Bewegung, an die Stelle des unsteten sinnlichen Vorstellens das vernünftige Erkennen ²⁾. Das Mittel, wodurch er diess bewirkte, war ihre Eintheilung nach den harmonischen Zahlen ³⁾. Mit der Seele und durch sie wurde dann auch der Stoff der Welt zum Himmelsgebäude gestaltet ⁴⁾. Ihre geordnete Bewegung ist die Zeit; ehe die Bewegung der Seele in Ordnung gebracht wurde, war noch keine Zeit ⁵⁾, und ebensowenig eine Welt; die Welt hat daher einen bestimmten Anfang, nur ihre Urbestandtheile.

1) M. vgl. über die Einheit und Zweiheit, das Ungerade und Gerade, ausser den so oben und S. 151, 3 angeführten Stellen: qu. rom. 25, S. 270. De Ei 8, S. 388; über einzelne Zahlen, neben der ausführlichen Besprechung der harmonischen Zahlen im Timäus (De an. procr. 11 ff., S. 1017 f.): De Ei c. 13, S. 390 (die Vierzahl, die vier ersten Zahlen und die Fünf; Eins die Zahl des Punktes, zwei der Fläche, drei der Linie, vier des Körpers, fünf der Seele; vgl. Bd. 1, 296. 321 f. und oben S. 116). Ebd. c. 8. Def. orac. 35. S. 429 (die Fünf). De Ei 17 (die heilige Sieben, deren Kräfte aufzuzählen ein Tag nicht reichen würde). qu. conviv. IX, 3, 2, 4. S. 738 (3, 6, 24) ebd. IX. 14, 2, 4 f. (die Neun).

2) An. procr. 6, 1 f. c. 21. 23, 4 f. c. 24—26. c. 33.

3) Plut. bespricht diese a. a. O. c. 11—20. 29—32. Vgl. c. 33, 1: Die Seele führe den Himmel durch ihre harmonische Bewegung umher φρονιμωτάτη καὶ δικαιοτάτη γεγонуῖα· γέγονε δὲ τοιαύτη τοῖς καθ' ἁρμονίαν λόγοις.... παραλαβὴν γὰρ ὁ δημιουργὸς ἀταξίαν καὶ πλημμέλειαν ἐν ταῖς κινήσει τῆς ἀναρμόστου καὶ ἐνοήτου ψυχῆς διαφορομένης πρὸς ἑαυτήν, τὰ μὲν διώρισε καὶ διέστησε, τὰ δὲ συνήγαγε πρὸς ἄλληλα καὶ συνέταξεν, ἁρμονίαις καὶ ἀριθμοῖς χρησάμενος.

4) Vor. Anm. c. 33, 9. 9, 7 u. 8.

5) Qu. Plat. 8, 4, 4 f. S. 1007.

ie eigenschaftslose Materie und die vernunftlose Seele, fand der Weltbildner schon vor; der Ewigkeit der Welt, welche nicht bloß in der neupythagoreischen, sondern auch in der platonischen Schule so vielen Beifall fand, widerspricht Plutarch schon deshalb aufs entschiedenste, weil er damit den Vorrang der Seele vor dem Leibe und die Erhabenheit Gottes über die Welt zu einträchtigen glaubte ¹⁾.

Durch die Seele theilt sich die Gottheit an die Welt mit, so dass diese in ihrem Dasein von ihr nicht getrennt ist: die göttliche Vernunft selbst ist es, die in's Werden heraustritt, und in der geordneten Bewegung der Welt sich offenbart ²⁾; Gott verhält sich zu der Welt nicht bloß wie der Künstler zu seinem Werke, sondern die göttliche Kraft ist der Welt eingepflanzt, und hält sie zusammen, die Seele der Welt, wie diess auch ausgedrückt wird, ist nicht bloß ein Werk, sondern auch ein Theil Gottes, sie ist nicht allein durch ihn, sondern auch aus ihm geworden ³⁾. Neben dem höheren Element ist aber in ihr auch das geringere, sie ist zusammengesetzt aus der göttlichen Vernunft, welche sich in die Materie ergossen hat, und aus jener ungeordneten Kraft, welche wir als die böse Seele bereits kennen, aus dem Princip der Einheit und dem des Andersseins ⁴⁾, und ebendesshalb ist in allen

1) An. procr. c. 4—10, wo er nachzuweisen sucht, dass nur durch seine Annahmen die scheinbaren Widersprüche in Plato's Aeusserungen über die Welt und die Seele gelöst werden.

2) De Is. 62, s. o. 149, 1 vgl. ebd. c. 60. an. procr. 24, 3.

3) Qu. Plat. 2, 1, 5. S. 1001: ποιητοῦ μὲν, ὅλος οἰκοδόμος u. s. f., ἀπὸ λακταὶ τὸ ἔργον· ἡ δ' ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἀρχὴ καὶ δύναμις ἐγκέχραται τῷ τεχνωθέντι καὶ συνέχει τὴν φύσιν ἀπόσπασμα καὶ μόνιον οὖσαν τοῦ τεχνώσαντος. Gott ist daher der Vater der Welt zu nennen, denn diese gleicht nicht einem mechanischen Kunstwerk, ἀλλ' ἐνεστὶν αὐτῷ μῶρα πολλὴ ζωότητος καὶ θειότητος u. s. w. Ebd. c. 2: die Materie der Welt hat Gott vorgefunden, ἡ δὲ ψυχὴ ... οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν. Der Einfluss des Stoicismus auf diese Darstellung verräth sich auch im Ausdruck ganz deutlich; der Satz, dass die Seele ein Theil und Ausfluss der Gottheit sei, ist ursprünglich stoisch. Dagegen ist von einer Einwirkung orientalischer Emanationslehre bei Plutarch nichts zu bemerken, ein Umstand, der uns auch für die Auffassung verwandter Ansichten bei Philo u. A. einen Fingerzeig giebt.

4) Vgl. S. 151 f. Von den zwei Bestandtheilen der Weltseele sieht Plut. den höheren in Osiris angedeutet; derselbe wird aber auch der absoluten Ver-

Theilen der Welt neben dem Guten das Böse, neben der Ordnung die Unordnung, neben dem regelmässigen Bestand der Wechsel. Der Himmel selbst ist getheilt in die Sphäre der Gleichheit und die des Andersseins, d. h. in die Fixstern- und die Planetensphäre, doch ist auch in jener eine Bewegung, auch in dieser eine Ordnung; die Zustände der Welt im grossen ändern sich beständig; die Seele hat aus dem besseren Theil der Weltseele die Vernunft und den freien Willen, aus dem schlechteren die unvernünftigen Triebe und die Sinnlichkeit; aber wie wenig beide Bestandtheile zu trennen sind, zeigt sich darin, dass die Vernunft (νοῦς) in der wirklichen Denkhätigkeit (νόησις) aus der Ruhe in die Bewegung übergeht, die Sinnlichkeit in der Vorstellung (δόξα) die wechselnden Eindrücke festhält: jene ist Anderssein in der Gleichheit, diese Gleichheit im Anderssein ¹⁾. So walten also im Weltganzen zwei entgegengesetzte Kräfte, und mag auch die bessere von diesen die überwiegende Macht haben, so kann doch auch die schlechtere niemals weder aus der Seele noch aus dem Leibe der Welt verschwinden ²⁾.

Die reinste Erscheinung des Göttlichen in der Welt hatten nun schon die alten Philosophen in den Gestirnen gefunden. Diesen sichtbaren Göttern hatten die Neupythagoreer, nach dem Vorgang des älteren Pythagoreismus und der alten Akademie, die Dämonen beigelegt, welche Plato nur als poëtische Zierrath aus dem Volksglauben herübergenommen, und selbst die Stoiker auf den Dämon im Innern umgedeutet hatten. Für Plutarch gewinnen diese Mittelwesen um so grössere Bedeutung, je reiner er den Begriff der Gottheit selbst gefasst, je weiter er sie in ihrer Geistigkeit über jede unmittelbare Berührung mit der Materie hinaus-

nunft selbst gleichgesetzt, welche ja in der Weltseele sich an die Welt mittheilt; De Is. 49 vgl. m. c. 54. 56. 58. 64. 77 f.

1) An. procr. 24, 6—9. c. 26—28. c. 7, 4: ψυχὴ γὰρ αἰτία κινήσεως καὶ ἀρχὴ, νοῦς δὲ τάξεως καὶ συμφωνίας περὶ κίνησιν. De virt. mor. 3, S. 441 f.

2) De Is. 49: μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν, δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν· ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντός καὶ πρὸς τὴν βελτίονα αἰεὶ διαμαχοῦσαν. Def. orac. 9, S. 414: ἡ ὕλη στέρησις οὕσα ἀναφεύγει πολλάκις καὶ ἀναλύει τὸ γινόμενον ὑπὸ τῆς κρείττονος αἰτίας.

gerückt hat. Wir können von der Vorsehung, wie er ausführt, in dreifachem Sinn sprechen: in der ersten Bedeutung verstehen wir darunter den Willen und das Denken des höchsten Gottes, wodurch das Weltganze erhalten wird, in einer zweiten die Fürsorge der himmlischen Götter für die sterblichen Wesen und für die Erhaltung der Gattungen, in einer dritten die Beaufsichtigung der menschlichen Handlungen durch die Dämonen ¹⁾. Die himmlischen Götter sind die Gestirne, unter denen die Sonne die erste Stelle einnimmt; diese wird von Plutarch vielfach, nach Plato's Vorgang, als das sichtbare Abbild des höchsten Gottes gepriesen, zugleich wird aber vor einer Verwechslung des Abbilds mit dem Urbild, des Helios mit Apollo, angelegentlich gewarnt ²⁾. Tief unter diesen stehen die Dämonen, Mittelwesen, welche den Menschen zwar an Wissen und Macht weit überragen, welche aber doch durch die Beschaffenheit ihrer Seele und ihres Leibes bereits in die Sinnlichkeit verwickelt sind. Für Lust und Unlust empfänglich, veränderlicher, und in gewissem Sinne selbst sterblicher Natur, sind sie zwar ausserordentlich langlebig, aber doch nicht schlechthin frei vom Tode oder einer dem Tod entsprechenden Veränderung. Sie sind ferner auch in sittlicher Beziehung sehr verschieden: während von bösen Göttern nirgends die Rede ist, giebt es dagegen böse Dämonen, d. h. es ist möglich, dass sich ein Dämon mit freiem Willen dem Schlechten zuwende; und wenn nicht blos Menschen zu Heroën und selbst zu Dämonen, sondern auch Dämonen zu Göttern werden können, so kommt andererseits auch der Fall vor, dass Dämonen durch die Neigung zum Sinnlichen in menschliche Leiber herabgezogen werden ³⁾. Ihr eigentlicher Wohnsitz ist an der Grenze der veränderlichen irdischen und der unveränderlichen himmlischen Welt, auf und unter dem

1) De fato 9, S. 572, womit c. 2 derselben Schrift und die dunkle Stelle des Mythos De gen. Socr. c. 22, S. 591, B zu vergleichen ist.

2) De Ei 21, S. 393. Pyth. orac. 12, Schl. S. 400. Def. orac. 7. 42. S. 413. 433.

3) De Is. 25 f. S. 360 f., vgl. c. 30. Def. orac. 10, Schl. 12 f. 16 f. 20 f. 38. Gen. Socr. 16. 22, S. 591, B ff. Romul. 28, Schl. Wegen dieser ihrer Mittelstellung vergleicht Plut. Def. orac. 13 die Dämonen dem Monde, wogegen die Götter der Sonne und den Gestirnen, die sterblichen Wesen Sternschnuppen und ähnlichen Erscheinungen verglichen werden.

Monde ¹⁾. Welchen Werth Plutarch dem Dämonenglauben beilegt, sieht man daraus, dass er den Dämonen, wie schon gezeigt wurde, die Fürsorge für das einzelne in der Welt überträgt ²⁾. So wird namentlich die Weissagung, auf die er so viel hält, von den Dämonen hergeleitet, welche bald unsichtbar, bald mittelst gewisser körperlicher Dinge auf die Seele einwirken ³⁾; die Dämonen überwachen die gottesdienstlichen Handlungen, sie bestrafen Frevel und Verbrechen, der Guten und Tugendhaften dagegen nehmen sie sich an ⁴⁾. Die Götter selbst stehen der irdischen Welt zu ferne, nur durch ihre Diener, die Dämonen, pflegen sie in den Weltlauf einzugreifen; man kann daher diese nicht läugnen, ohne allen Verkehr der Götter mit den Menschen aufzuheben ⁵⁾. Auch von guten und bösen Dämonen der Einzelnen, von Erscheinungen derselben, vom Neid des Dämon spricht Plutarch unverkennbar nicht bloß aus Anbequemung ⁶⁾. Ja wir finden bei ihm die Behauptung, die Vernunft des Menschen sei nur der Theil der Seele, welcher bei ihrem Herabsinken in den Körper nicht von der Materie verschlungen wurde, sie sei daher in Wahrheit nicht in dem Menschen, sondern ausser ihm, und es wäre rich-

1) Gen. Socr. 22, vgl. Def. orac. 13. De fac. lunae 28 f. S. 943 f.

2) M. vgl. in dieser Beziehung ausser der Stelle de fato 9 auch Def. orac. 10, wo Plut. einen der Unterredner ausführen lässt: man dürfe weder alles auf die göttliche Ursächlichkeit zurückführen, noch alles von ihr ausschliessen; um die richtige Ansicht hierüber habe Plato durch seine Lehre von der Materie sich ein grosses Verdienst erworben, ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λύσαι καὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων καὶ τρόπον τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταῦτ' καὶ συνάπτον ἐξευρόντες.

3) Def. orac. 13. 16. 38 f. 48. Gen. Socr. 20. Weiteres hierüber tiefer unten.

4) Def. orac. 13. Gen. Socr. 24. Fac. lun. 30, 1. S. 944.

5) Def. orac. 10, s. Anm. 2. Ebd. 16: τὸ μὲν ἐφεστάναι τοῖς χρηστηρίοις μὴ θεοὺς, οἷς ἀπηλλάχθαι τῶν περὶ γῆν προσήκόν ἐστιν, ἀλλὰ δαίμονας ὑπηρετάς θεῶν, οὐ δοκεῖ μοι κακῶς ἀξιῶσθαι. Ebd. 13: οἱ δαιμόνων γένος μὴ ἀπολείποντες ἀνεπίμικτα τὰ τῶν θεῶν καὶ ἀνθρώπων ποιοῦσι καὶ ἀσυνάλλακτα. Vgl. Is. 26.

6) M. s. hierüber namentlich Dio 2. 54. Brut. 36. Cæs. 69; ferner Cato min. 54. Alex. 50. Phoc. 30. Galba 10. Fabius 17. Pericl. 34. fort. Rom. 11, S. 324. De fac. lunae 30, 2 wird gesagt, wenn die Dämonen aus Zorn, Gunst oder Neid ihre Geschäfte unter den Menschen schlecht versehen, werden sie zur Strafe wieder auf die Erde herabgestossen.

iger, sie den Dämon zu nennen, als die Vernunft ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) ¹⁾. Er selbst würde diese Behauptung allerdings wohl, um seine eigentliche Meinung befragt, auf die platonische oder die aristotelische Lehre vom $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ zurückgeführt haben ²⁾; aber doch sieht man aus derselben, wie unsicher ihm die Grenze zwischen der eigenen Vernunft und der Einwirkung höherer Mächte geworden war; der stoische Satz, dass nur die Vernunft der Dämon des Menschen sei, schlägt ihm in den entgegengesetzten um: nur der Dämon des Menschen ist seine Vernunft; der Mensch fängt an, das Abbild seiner selbst, welches ihm die Phantasie als ein anderes Wesen gegenübergestellt hat, für die Ursache seines eigenen höheren Bewusstseins zu halten, an die Stelle des verständigen Erkennens tritt für gewisse Gebiete der Glaube an eine göttliche Offenbarung.

Wie nun die Dämonen unserem Philosophen hauptsächlich deshalb von Wichtigkeit sind, weil diese Annahme ihn in den Stand setzt, die göttliche Fürsorge für die Welt mit der Erhabenheit Gottes über die Welt zu vereinigen, so ist überhaupt die Rettung des Vorsehungsglaubens der hervorstechendste Gesichtspunkt seiner Weltbetrachtung. Plutarch hat es hier mit zwei Gegnern zu thun, von welchen der eine jenen Glauben gänzlich zerstört, der andere ihn zum Fatalismus überspannt, den gleichen, die er auch sonst so häufig bestreitet, mit dem Epikureismus und dem Stoicismus. Dass er sich nun von dem ersten nur mit dem tiefsten Abscheu abwenden kann, versteht sich für ihn von selbst ³⁾; auch der andere führt aber, wie er glaubt, zu den widersprechendsten und schädlichsten Folgerungen: er hebt den Begriff des Möglichen auf, welchen doch die Stoiker selbst anerkennen, er zerstört die Willensfreiheit, er macht Irrthum und Schlechtigkeit zu etwas nothwendigem, und ebendamit die Gottheit zum Urheber des Bösen und des Uebels ⁴⁾. Nach Plutarch selbst ist

1) Gen. Soer. 22, S. 591, E.

2) Vgl. de fac. lunae 28.

3) M. s. hierüber S. 150, 1. 2.

4) Sto. rep. 46 f. 32 ff. com. not. 13—20. 34. S. 1056 f. 1065 f. 1076. Plut. bespricht hier namentlich Chrysipp's Behauptung, dass das Böse in der Weltordnung seine nothwendige Stelle habe. Eine ausführliche Bestreitung des stoischen Fatalismus war in der Schrift De fato, welche gerade an dieser Stelle, c. 11, abbricht, enthalten oder beabsichtigt.

die Vorsehung ihrem letzten Grunde und ihrem ursprünglichen Wesen nach nichts anderes, als der Wille und Gedanke des höchsten Gottes, der für alles sorgt. Dieser Wille vollzieht sich in eine dreifache Art. Die Einrichtung des Weltganzen und die allgemeinen Weltgesetze gehen von dem Weltschöpfer selbst unmittelbar aus; die Entstehung und Erhaltung der sterblichen Wesen wird zunächst von den sichtbaren Göttern, den Gestirnen, in der durch jene Gesetze bestimmten Weise bewirkt; die Thaten und Schicksale der Menschen endlich stehen unter der Obhut und Leitung der Dämonen ¹⁾. Ein Ausfluss der Vorsehung ist das Verhängniss (εἰμαρμένη), das von der Gottheit gegebene Weltgesetz, dessen Träger die Weltseele ist ²⁾. Dieses Gesetz ist ein unverbrüchliches, aber den vernünftigen Wesen gegenüber kein unbedingtes: das Verhängniss bestimmt, dass mit gewissen Handlungen gewisse Folgen verknüpft sind, aber über diese Handlungen selbst verfügt es nicht ³⁾; es geschieht daher zwar alles der Vorsehung, aber nicht alles dem Verhängniss gemäss ⁴⁾, und es wird der Unterschied des Möglichen und Nothwendigen, die Willensfreiheit, der Zufall, die sittliche Zurechnung, die Wirksamkeit des Gebets und der Gottesverehrung durch das Verhängniss nicht aufgehoben ⁵⁾. Da endlich dem göttlichen Grunde der Welt noch ein anderes, vernunftloses Princip gegenübersteht, so müssen wir zwischen der

1) De fato 9 f. S. 572 f.; s. o. S. 157.

2) A. a. O. c. 1 f. vgl. c. 10. Plut. unterscheidet hier die εἰμαρμένη als ἐνέργεια und als οὐσία. In jener Bedeutung bezeichne das Wort den λόγος θεῶς ἀπαράβατος δι' αἰτίαν ἀνεμπόδιστον, den νόμος ἀκόλουθος τῇ τοῦ παντός φύσει, καὶ ὃν διεξάγεται τὰ γινόμενα, in dieser die Weltseele, deren dreifache Vertheilung, durch den Fixsternhimmel, den Planetenhimmel und die Erdregion, durch die drei Moiren bezeichnet werde.

3) A. a. O. c. 4.

4) Ebd. c. 5. c. 9: πάντα μὲν κατὰ πρόνοιαν οὐ μὴν καὶ καθ' εἰμαρμένην καὶ κατὰ φύσιν [so glaube ich wegen des unmittelbar folgenden lesen zu müssen: unser Text hat: πάντα μὲν καθ' εἰμ. καὶ κ. πρόν., οὐ μὴν καὶ κ. φύσιν], ἀλλ' ἔτι μὲν κατὰ πρόνοιαν καὶ ἄλλα δὲ κατ' ἄλλην, ἔνια δὲ καθ' εἰμαρμένην καὶ ἡ μὲν εἰμαρμένη πάντως κατὰ πρόνοιαν, ἡ δὲ πρόνοια οὐδαμῶς καθ' εἰμαρμένην.

5) Ebd. c. 6—8. c. 11. Plut. führt hier und c. 5 aus, dass zwar alles vom Verhängniss umfasst, aber nicht alles ihm gemäss sei, ähnlich wie die Gesetze sich auch auf die Verbrechen beziehen, diese aber darum doch nicht den Gesetzen gemäss seien.

orseehung und der Natur unterscheiden: wir dürfen weder die Notwendigkeit noch die Vernunft, weder die physikalischen noch die Endursachen vernachlässigen ¹⁾, die Welt muss als ein Werk der Vorsehung begriffen werden, welche die gegebenen Stoffe und Kräfte bewältigte und im Widerspruch mit ihrer natürlichen Richtung zu einem wohlgeordneten Ganzen verknüpfte; nur von diesem Standpunkt, nur aus ihrer Zweckbestimmung, lassen die Dinge sich erklären, und nur bei dieser Ansicht erscheint die göttliche Welterschöpfung und Weltregierung nicht entehrend ²⁾.

Gegen diese theologische Weltbetrachtung tritt die Aufgabe der physikalischen Naturerklärung bei Plutarch fast ganz zurück, und es ist in dieser Beziehung kaum etwas weiteres von ihm anzuführen, als seine Aeusserungen über die Elemente, über die Mehrheit der Welten und über die wechselnden Weltzustände. In Betreff der Elemente wiederholt er die Lehre Plato's von der Bildung derselben aus den fünf regelmässigen Körpern, indem er sie zugleich, erzwungen genug, mit den fünf Kategorien des platonischen Sophisten in Verbindung bringt, und er nennt demgemäss mit Aristoteles und der alten Akademie neben den vier empedokleischen Grundstoffen den Aether als fünften ³⁾; anderswo wird aber auch wieder, der stoischen Lehre entsprechend, der Aether dem feurigen Element gleichgesetzt ⁴⁾. Ob die Eigenschaft der Kälte mit den Stoikern der Luft, oder mit Aristoteles dem Wasser, oder ob sie der Erde ursprünglich beizulegen sei, wird ohne festes Resultat mit oberflächlichem Scharfsinn erörtert ⁵⁾. Auf die Fünffzahl der ursprünglichen Stoffe gründet dann Plutarch weiter den Satz, welchen er auch mit der Auktorität Plato's glaubt stützen zu können ⁶⁾,

1) Def. orac. 47 f. S. 435 f., wo Plato gelobt wird, dass er zuerst die richtige Mitte zwischen der bloß theologischen und der bloß physikalischen Erklärung der Dinge eingehalten habe. Vgl. oben S. 148, 1.

2) De fac. lunæ 12—15, S. 926 f.

3) Def. orac. 31—34. 37 vgl. ebd. 21 f. De Ei 11, S. 389 und dazu Bd. II, a, 513. 447.

4) De primo frigido 15, 3. f. S. 951.

5) In der eben genannten Abhandlung.

6) Wegen Tim. 55, C, wo Plato, nachdem er von den fünf Körpern gesprochen hat, fortführt: dass es nun nicht unbegrenzt viele Welten geben könne, sei klar; eher könnte man zweifeln, πότερον ἢνα ἢ πάντεσσι αὐτοῖς ἀληθεῖα

dass es nicht blos Eine Welt gebe, sondern mehrere, und zwar wahrscheinlich fünf; es müssen nämlich als Grundlage der fünf Elemente ursprünglich verschiedene und daher auch räumlich getrennte Stoffmassen angenommen werden, von denen jede zuers in eine von jenen elementarischen Formen und erst abgeleiteteweise in die übrigen übergegangen sei, und daher jede eine eigenartige Welt für sich bilde, die eine eine ätherartige, die andere eine feuerartige u. s. w. ¹⁾). Neben den gleichzeitigen findet sich aber auch eine Mehrheit aufeinanderfolgender Welten und Weltzustände ²⁾, und ist auch nicht ganz klar, wie sich Plutarch das Verhältniss derselben näher gedacht hat ³⁾, so liegt doch in dieser Annahme

πεφυκότας λέγειν προσήκει. Ihm nun sei es wahrscheinlicher (was später als ganz unzweifelhaft behandelt wird), dass es nur Eine sei, ἄλλος δὲ εἰς ἄλλην πη βλείψας ἕτερα δοξάσει.

1) Def. orac. 22—37, besonders c. 32—34. 37. De Ei 11. Für die Mehrheit der Welten wird unter anderem auch geltend gemacht (Def. or. 24), dass Gott die geselligen Tugenden, wie namentlich die der Gerechtigkeit und Freundschaft, nicht ausüben könnte, wenn es nicht noch andere Welten und Götter gäbe, dass der κόσμος nicht ἄφίλος und ἄγείτων sein könne.

2) An. procr. 28, S. 1026 vgl. c. 6, 6, wo im Anschluss an PLATO Polit. 272, D ff. angenommen wird, dass im Laufe der Welt abwechselungsweise bald der göttliche und vernünftige Bestandtheil der Weltseele über den unvernünftigen das Uebergewicht habe, bald umgekehrt. De fato 3, S. 569 u. folg. Anm.

3) De fato a. a. O. führt Plut. mit Bezug auf Tim. 39, D (s. Bd. II, a, 521) aus, dass, wenn die sämtlichen Sphären in ihre ursprüngliche Stellung zurückkehren, πάντα, ὅσα τε κατ' οὐρανὸν ἢ τ' ἐπὶ τὴν γῆν [l. τῆς γῆς] ἐξ ἀνάγκης ἄνωθεν συνίσταται, πάλιν μὲν εἰς τὸ αὐτὸ καταστήσεται, πάλιν δ' ἐξ ἀρχῆς [δὲ] κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀποδοθήσεται. Im folgenden heisst es nun nach unserem Texte: ἔστω δὲ πρὸς τὸ σαφές τῶν περὶ ἡμᾶς νῦν ὄντων, ὅτι οὐ συμβαίνει ἀπὸ τῶν οὐρανίων ὡς πάντων αἰτίων ὄντων καὶ τὸ ἐμὲ γράφειν νυνὶ τάδε καὶ ὡδὲ καὶ σὲ πράττειν ἄπερ καὶ ὅπως τυγχάνεις πράττων· πάλιν τοίνυν ἐπειδὴν ἡ αὐτὴ ἀφίκεται αἰτία, τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως, οἱ αὐτοὶ γενόμενοι, πράξομεν. οὕτω δὲ καὶ πάντες ἄνθρωποι καὶ τὰ γε ἐξῆς κατὰ τὴν ἐξῆς αἰτίαν γενήσεται καὶ πραχθήσεται καὶ πάνθ' ὅλα [καὶ] κατὰ μίαν τὴν ὅλην περίοδον καὶ καθ' ἑκάστην τῶν ὅλων ὡσαύτως ἀποδοθήσεται. Plut. würde demnach die Ansicht aussprechen, dass in jeder Weltperiode alle einzelnen Menschen, Handlungen und Vorgänge der früheren unverändert wiederkehren. Allein so folgerichtig diese Annahme auf dem Standpunkt des stoischen Determinismus war (vgl. 1. Abth. 140 f.), so wenig passte sie für einen so ausgesprochenen Gegner dieses Determinismus, wie Plutarch; und er sagt ja auch ausdrücklich: οὐ συμβαίνει u. s. w. Wir müssen daher, (wenn nicht eine Textesänderung vorzuziehen sein sollte) die Sätze: πάλιν

immerhin eine beachtenswerthe Annäherung an die stoische Lehre von der Weltzerstörung und Welterneuerung, so lebhaft er diese sonst auch, mit andern stoischen Lehrsätzen, bestreitet ¹⁾).

Wichtiger, als die kosmologischen, sind aber für unseren Philosophen, wie für die ganze damalige Philosophie, die anthropologischen Fragen. Doch zeigt er auch hier keine selbständige Eigenthümlichkeit. Der stoischen Psychologie gegenüber besteht er entschieden darauf, dass in der Seele des Menschen mit Plato, ebenso, wie in der Weltseele, ein vernünftiger und ein vernunftloser Bestandtheil unterschieden, die Sinnlichkeit und der Affekt nicht der Vernunft selbst beigelegt werden ²⁾; oder dass, wie er diess auch ausdrückt, von der Seele (ψυχή) der Geist (νοῦς) unterschieden werde, welcher nicht, wie die Sinnlichkeit, aus ihr selbst, sondern von dem ihr inwohnenden höheren Princip herstamme ³⁾. Die vernunftlose Seelenkraft theilt er sodann weiter mit Plato in den Muth und die Begierde ⁴⁾; mit dieser platonischen Dreitheilung der Seele verknüpft er dann aber, nicht sehr glücklich, die ari-

τείνων u. s. w. und οὕτω δὲ καὶ u. s. w. mit einfachem Komma an das vorhergehende anknüpfen, und zugleich ein Anakoluth annehmen, so dass sie, zwar nicht grammatisch, aber dem Sinne nach, von dem οὐ συμβαίνει mit abhängen: „es folgt nicht, dass auch ich dieses schreibe, dass wir daher in einer folgenden Periode das gleiche thun werden, und so auch alle Menschen und Dinge sich wiederholen werden.“ In dem letzten Satze möchte ich übrigens vorschlagen: καὶ πάνθ' ὅσα κατὰ μίαν περίοδον u. s. w. „und dass alles, was in Einer Periode geschieht, in jeder von allen auf die gleiche Art sich wiederholen wird.“ Eine noch leichtere Aenderung wäre es, nur das ὅλα in ὅσα zu verwandeln und zu lesen: καὶ πάνθ' ὅσα καὶ κατὰ μίαν τὴν ὅλην περίοδον u. s. w. Dann müsste das ὅσα als nähere Bestimmung zu πάντα gefasst werden, wie in ὅλγοι ὅσοι (Lucian. Alex. 1), πᾶς τις u. dgl., so dass erklärt würde: „und alles wird sowohl in Einer Periode als in jeder von allen auf gleiche Weise geschehen.“ Ich ziehe jedoch die erste Emendation vor, da mir der Beisatz: τὴν ὅλην hinter κατὰ μίαν jedenfalls anstössig erscheint.

1) Sto. rep. 38 f. S. 1052. comm. not. 31, 5. S. 1076. Def. orac. 12, S. 415. Ebd. 29. g. E.

2) De virt. mor. 8, S. 441. Ebd. c. 7 ff. an. procr. 26, 1 — 3. 27, 5 ff. De adulat. et am. 20, S. 61.

3) De fac. lunae 28, S. 948. Vgl. an. procr. 7, 4 (s. o. S. 156, 1); ebd. 27, 8: τὸ γὰρ παθητικὸν ἀναδίδωσιν ἐξ ἑαυτῆς ἢ ψυχῇ, τοῦ δὲ νοῦ μετέσχειν ἀπὸ τῆς χρεΐττονος ἀρχῆς ἐγγενομένου. Gen. Socr. 22, s. o. 159, 1.

4) Virt. mor. a. a. O.

stotelische ¹⁾, und erhält so, alles zusammengekommen, fünf Theile der Seele: den ernährenden, den empfindenden, den begehrenden, den Muth und die Vernunft ²⁾. Dass er ferner mit seinen Vorgängern die Willensfreiheit voraussetzt und sie gegen den stoischen Determinismus vertheidigt, ist bereits bemerkt worden. Genauere Untersuchungen über diesen Gegenstand finden sich aber bei ihm nicht. Nicht anders verhält es sich auch mit seinem Unsterblichkeitsglauben. Von der Wahrheit dieses Glaubens ist er vollkommen überzeugt: er erklärt, dass er mit dem Vorsehungsglauben stehe und falle ³⁾; aber doch scheint er ihm mehr ein praktisches Postulat, als das Ergebniss einer wissenschaftlichen Untersuchung zu sein; er beruft sich für ihn auf die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes ⁴⁾, auf die Nothwendigkeit einer künftigen Vergeltung und eines Ersatzes für die Uebel des Lebens ⁵⁾, auf das tröstliche des Gedankens an eine Fortdauer und ein Wiedersehen nach dem Tode ⁶⁾; eine genauere Erörterung der Sache hat er nirgends versucht. Vom Jenseits verspricht er sich mit Plato eine reinere Gotteserkenntniss und eine volle, durch keine sinnlichen Affekte mehr getrübte Gemeinschaft mit der Gottheit ⁷⁾; doch gilt diess natürlich nur für die Seelen, welche sich durch Tugend und Frömmigkeit geläutert haben: solche werden aus Menschen zu Heroën und aus Heroën zu Dämonen, ja einzelne erheben sich

1) Aristoteles soll das ἐπιθυμητικὸν und θυμοειδὲς als ὁρεῖς, als das παθητικὸν und ἄλογον μέρος ψυχῆς zusammenfassen, welches aber von dem αἰσθητικὸν noch verschieden sei; virt. mor. 3.

2) De Ei 13 g. E., S. 390. Def. orac. 36, S. 429. Dort heissen die fünf Seelentheile ὁρεπτικὸν, αἰσθητικὸν, ἐπιθυμητικὸν, θυμοειδὲς, λογιστικὸν, hier παθητικὸν, αἰσθητικὸν u. s. w.

3) De sera num. vind. 18, S. 560: εἰς οὖν ἐστίν, ἔφην, λόγος ὁ τοῦ θεοῦ τῇ πρόνοιαν ἅμα καὶ τὴν διαμονὴν τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς βεβαιῶν, καὶ θάτερον οὐκ ἐστὶ ἀπολιπεῖν ἀναιροῦντα θάτερον. Wenn Plut. in der Trostschrift an Apollonius 12 ff. S. 107 f. nach dem Vorgang der platonischen Apologie nur hypothetisch von der Fortdauer nach dem Tode redet, so beweist diess nichts gegen die Entschiedenheit seiner eigenen Ueberzeugung; jene Schrift gehört aber überdiess seinen früheren Jahren an.

4) De s. num. vind. 17.

5) Ebd. 18 vgl. c. 22. n. p. suav. v. 23, 3 f. S. 1103. ebd. c. 28 f.

6) N. p. suav. v. c. 27 — 30.

7) De Is. 78, S. 382 f.

zu göttlicher Würde, wie Herakles und Dionysos ¹⁾; andere kehren früher oder später in menschliche Leiber zurück, wogegen von einem Uebergang menschlicher Seelen in Thierleiber sich bei Plutarch nichts findet ²⁾.

Auch in seiner Ethik hält sich Plutarch zunächst an Plato und Aristoteles. Mit Aristoteles unterscheidet er die ethische Tugend von der theoretischen, und daher auch die Einsicht (φρόνησις) von der Weisheit (σοφία) ³⁾. Mit ihm verlangt er zu ihrer Entstehung neben der natürlichen Anlage und dem Unterricht vor allem die sittliche Uebung ⁴⁾. Nach aristotelischem Vorgang sieht er die unterscheidende Eigenthümlichkeit der ethischen Tugend in einer bestimmten Beziehung der Vernunft zu den Affekten, darin nämlich, dass die Affekte, als der vernunftlose Theil der Seele, von der Vernunft bestimmt werden, ihre Bewegung auf das richtige Maass, die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig zurückgeführt

1) De Is. 27. Def. orac. 10, S. 415. ebd. c. 38 s. o. S. 157, 3. Vgl. auch folg. Anm.

2) Nach der Darstellung De fac. lunae 28, 6 ff. S. 948 halten sich die Seelen unmittelbar nach dem Tode zwischen Erde und Mond auf; die ungerechten werden hier bestraft, die gerechten erheben sich zum Monde, um in Betrachtung der Welt ein seliges Leben zu führen, noch andere sinken wieder zur Erde herab. Damit stimmt der Mythos gen. Socr. 22 (wo namentlich S. 591, b f. zu vergleichen ist) überein. Die unreinen Seelen werden auch nach dieser Darstellung auf dem Monde nicht zugelassen, sondern zu einer neuen Geburt weggeführt. Nach Def. orac. 10, Schl. treten diejenigen Dämonen wieder in irdische Leiber ein, welche sich von der Neigung zum Sinnlichen nicht frei halten. In gewissen langen Perioden müssen aber (De fac. lunae 27, 6. 28, 1 ff.) alle Seelen in einen Leib zurückkehren, wie ja schon Plato angenommen hatte; und De gen. Socr. 16 ist eine so reine Seele, wie die des Lysis, schon in der nächsten Zeit nach ihrem Tode zu einer ἀλλή γένεσις übergegangen. Das einzelne dieser Darstellungen würde nun Plutarch wohl so wenig, wie Plato die Einzelheiten seiner Eschatologie, ernstlich vertreten haben; die Seelenwanderung selbst jedoch hängt mit seiner Lehre über die Dämonen zu eng zusammen, um nicht dogmatische Bedeutung für ihn zu haben. Die Dämonen sind ja (Def. orac. 38) nur Seelen in Luftleibern, die Menschen eben solche in Menschenleibern.

3) De virt. mor. 1, S. 440. ebd. c. 5 f., wo Plutarch der aristotelischen Ethik Schritt für Schritt folgt.

4) De educat. puer. 4. S. 2 wozu m. vgl. was Bd. II, b, 485, 3. 488, 7 aus Aristoteles angeführt ist. coh. ira 11, S. 459. De garrulit. 16, S. 510. De curiosit. 11, S. 520.

wird; wesshalb er den Affekt (πάθος) ihren Stoff nennt, die Vernunft (λόγος) ihre Form ¹⁾. Mit der akademischen und peripatetischen Schule widersetzt er sich der stoischen Apathie, indem er zeigt, dass die Affekte in der menschlichen Natur begründet seien, und dass sie, richtig gelenkt und beschränkt, der Tugend selbst zur Unterstützung gereichen; dass man sie daher nicht ausrotten, sondern nur lenken und mässigen dürfe ²⁾. Ebenso wenig billigt er, wie hieraus von selbst folgt, die stoische Ansicht von den Gütern und Uebeln. Der epikureischen Lustlehre freilich widerspricht er auf's entschiedenste ³⁾, und die sinnliche Lust als solche findet er so verderblich, dass er die erlaubten Genüsse gar nicht Lust (ἡδοναί), sondern Erholung (θεραπείαι) genannt wissen will ⁴⁾. Aber dass alle leiblichen und äusseren Güter, und ebenso die entsprechenden Uebel, etwas gleichgültiges seien, kann er den Stoikern nicht zugeben, und er wird nicht müde, ihnen die Widersprüche vorzurücken, in die sie gerathen: dass das naturgemässe Leben das höchste Ziel und Gut sein solle, die Dinge dagegen, welche sie selbst als naturgemäss und wünschenswerth anerkennen, keine Güter, die entgegengesetzten keine Uebel, die Auswahl des Naturgemässen das wichtigste, dieses selbst gleichgültig u. s. w. ⁵⁾; dabei erhebt er neben anderem auch die theologischen Bedenken, dass die Stoiker der Vorsehung zu nahe treten, wenn sie ihre Gaben für keine Güter halten, und dass sie die Gottheit beleidigen, wenn sie behaupten, der Weise stehe an Glückseligkeit hinter ihr nicht zurück ⁶⁾.

Von diesen Gesichtspunkten aus ein System der Moral zu

1) Virt. mor. 1, 5. Plut. erörtert hier auch, c. 6 f., wieder ganz nach Aristoteles, die Begriffe der ἐγκράτεια, ἀκρασία, ἀκολασία.

2) A. a. O. c. 12. Consol. ad Apoll. 3 f. S. 102 vgl. consol. ad ux. 2. 4, S. 608 f. In etwas anderem Sinn wird das πάθος gebraucht, wenn Plut. De superstit. 3, S. 165 sagt: αἰσχροὶ μὲν δὲ πάντα τὰ ψυχῆς νοσήματα καὶ πάθη: hier bedeutet es den krankhaften Affekt.

3) So namentlich in der Schrift: non posse suav. vivi sec. Epicurum, adv. Col. 30, 4 u. 5.

4) In den Bruchstücken der Schrift κατὰ τῆς ἡδονῆς Stob. Floril. 6, 42 — 46.

5) Comm. notit. 5 — 7. S. 1060 f. Ebd. c. 11. 22. 26. 27, 8 ff. Sto. rep. 30, S. 1047.

6) Comm. not. 32 f. Sto. rep. 31.

entwerfen, hat Plutarch nicht unternommen. Er bespricht einzelne Pflichten, Fehler und Lebensverhältnisse im Tone des Redners, nicht in der strengeren Sprache der Schule; wie es ja der Moralphilosophie schon seit längerer Zeit weit mehr um die fruchtbare Anwendung, als um die wissenschaftliche Untersuchung der sittlichen Begriffe zu thun war. Die Reinheit seiner Grundsätze, die edle und feinsinnige Auffassung sittlicher Verhältnisse, wie das Familienleben ¹⁾ und die Freundschaft ²⁾, die schöne und menschenfreundliche Gesinnung, welche sich in ihnen ausspricht, hat diesen Abhandlungen von jeher viele Freunde erworben ³⁾; aber neue und eigenthümliche Gedanken sind kaum darin zu finden. Plutarch's Lebensansicht ist im wesentlichen, wie gesagt, die platonisch-aristotelische; damit liess sich aber, wie wir diess schon bei Antiochus und Cicero gefunden haben, auch ein gemilderter Stoicismus leicht verknüpfen, und so fehlt es bei ihm nicht an Aeusserungen, die ebensogut bei einem Epiktet oder Mark Aurel stehen könnten. Er erinnert uns, dass das Glück und die Zufriedenheit von innen kommen müsse, nicht von aussen, dass wir zwar die äusseren Umstände nicht in unserer Gewalt haben, wohl aber den Gebrauch, den wir von ihnen machen, dass die Uebel des Lebens grossentheils nur auf unserer Meinung beruhen, dass der Weise und Tugendhafte in der Hauptsache unabhängig vom Aeussern sei,

1) *Conjugalia praecepta* (γαμικὰ παραγγέλματα) S. 138 ff. *consolatio ad uxorem* S. 608 ff. *De fraterno amore* S. 478 ff.

2) *De discernendo adulate et amico* S. 48 ff. *Περὶ πολυφιλίας* S. 93 f.

3) Sehr richtig bemerkt GRÉARD (*Morale de Plut.* 216), der überhaupt Plutarch's persönlichen und schriftstellerischen Charakter gut aufgefasst, und ohne tieferes Eingehen in seine philosophischen Ansichten, seine moralischen Abhandlungen in ansprechender Weise analysirt und erläutert hat, zunächst aus Anlass der Trostschrift an Apollonius: *C'est cette émotion relative et cette incontestable justesse de bon sens ingénieux, qui donnent à toutes les petits Traités de morale sociale de Plutarque une si aimable autorité. Observateur exact, judicieux, pénétrant, des mœurs et des passions de la petite ville, le mérite du sage de Chéronée est de bien décrire ce qu'il observe et d'opposer aux travers et aux vices, dont il connaît le principe, des remèdes dont il sait les effets. Que, dans les sujets d'école, la tradition l'entraîne à la suite de ses devanciers, il faut bien le reconnaître; mais, généralement, il échappe à la banalité du lieu commun, soit par le caractère personnel de ses observations, soit par l'application qu'il en fait à la société qui l'entoure.*

dass er die wesentlichen Bedingungen des Glücks in sich selbst trage, dass er sich in der Welt fühle, wie in einem Tempel, und jeder Tag für ihn ein Festtag sei ¹⁾. Er ermahnt uns zur Ergebung in die Fügungen des Geschicks und der Vorsehung ²⁾; für den Nothfall gestattet aber auch er, mit den Stoikern, als letzte Auskunft den Selbstmord ³⁾. Im Sinn des stoischen Kosmopolitismus hebt er nicht bloß überhaupt die gesellige Natur des Menschen und den Werth der menschlichen Gemeinschaft nachdrücklich hervor ⁴⁾, sondern er dringt auch darauf, dass der Gegensatz der Hellenen und Barbaren jener Gemeinschaft keine Schranke setze, dass es keinen andern wesentlichen Unterschied unter den Menschen gebe, als den der Tugend und Schlechtigkeit ⁵⁾. Mit Plato, Aristoteles und den Stoikern legt endlich Plutarch, wie sich bei ihm von selbst versteht, dem Staatsleben die höchste Bedeutung bei, und die Verken-
nung derselben ist einer seiner stehenden Vorwürfe gegen die

1) De virt. et vit. 1, S. 100. tranqu. an. 3, S. 466. Ebd. c. 5. 17. 19 f. Ebendahin gehört das Bruchstück S. 498 f. εἰ αὐτάρκης ἡ κακία πρὸς κακοδαμνίαν, welches nicht bloß diese Frage bejaht, sondern auch beifügt, Unsere Schicksale allein machen den Menschen nie unglücklich.

2) Consol. ad Apoll. 18. 31. S. 111. 117 u. 8.

3) Tranqu. an. 17, Sohl. vgl. Aemil. P. 34. Kleom. 31.

4) Z. B. De am. prolis 3, S. 495.

5) De exil. 5, S. 600: Das Vaterland des Menschen ist nicht ein einzelnes Land, sondern die Welt; alle stehen unter demselben Gesetz und demselben Herrscher. Ebd. 7. De Alex. fortit. 6, S. 329, (vgl. 1. Abth. 281, 1): es sei etwas grosses von Alexander, dass er die Hellenen und Barbaren verschmolzen, und dem Rathe des Aristoteles, die einen ἡγεμονικῶς, die andern δεσποτικῶς zu behandeln, kein Gehör geschenkt habe, indem er πατρίδα μὴ τὴν οἰκουμένην προσέταξεν ἡγεῖσθαι πάντας ... συγγενεῖς δὲ τοὺς ἀγαθοὺς, ἄλλοφυλοὺς δὲ τοὺς πονηροὺς· τὸ δὲ Ἑλληνικὸν καὶ βαρβαρικὸν μὴ χλαμύδι u. s. w. διορίζειν, ἀλλὰ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ἀρετῇ, τὸ δὲ βαρβαρικὸν κακίᾳ τεκμαίρεσθαι. M. vgl. hiermit die stoischen Grundsätze über diesen Gegenstand, wie sie 1. Abth. 265 f. 277 ff. besprochen sind. Plut. selbst verweist auch ausdrücklich auf dieselben, und es scheinen ihm bei seiner Ausführung sogar ganz bestimmte Aeusserungen eines Stoikers vorgeschwebt zu haben, nämlich die uns durch STRABO I, 4, 9. S. 66 bekannten des Eratosthenes (über dessen Stoicismus 1. Abth. S. 83), welcher gleichfalls mit Beziehung auf jenen Rath des Aristoteles die Unterscheidung der Menschen in Hellenen und Barbaren tadelt, und Alexander lobt, dass er denselben nicht befolgt habe, weil es besser sei, die Menschen nur nach der ἀρετῇ und κακίᾳ zu theilen.

Epikureer ¹⁾; auch den Stoikern wird aber zu bedenken gegeben, dass ihre Grundsätze dem Weisen eigentlich jede Betheiligung an der Staatsverwaltung verbieten würden ²⁾. Ihm selbst gilt die Stellung des Staatsmanns als die schönste Gelegenheit zu edler und gemeinnütziger Thätigkeit ³⁾, und die Theilnahme an der Staatsverwaltung nicht als eine Arbeit für anderweitige Zwecke, sondern unmittelbar an sich selbst als ein unerlässlicher Bestandtheil eines menschenwürdigen Lebens ⁴⁾. Aber wie klein und beschränkt die politische Wirksamkeit war, welchen die damaligen Zustände seines Volkes überhaupt noch verstatteten, kann sich auch Plutarch nicht verbergen ⁵⁾. Auch seine politische Schriftstellerei muss sich diesen Verhältnissen bequemen: er giebt Regeln für die Behandlung des Volks und der öffentlichen Angelegenheiten in den damaligen, ihrer staatlichen Selbständigkeit längst beraubten, Griechenschädten ⁶⁾; er verlangt, dass man für's Gemeinwesen arbeite, so lange die Kräfte nur ausreichen ⁷⁾; er spricht über die Pflichten der Fürsten und der hohen Beamten ⁸⁾; und was er sagt, ist immer verständig und wohlwollend, nicht selten recht schön und treffend. Aber die Fragen des Staatslebens im grösseren Styl zu behandeln, ist nicht seine Sache, und der praktische Zweck seiner Schriften bietet dazu keine unmittelbare Veranlassung. Die Staatsverfassungen betreffend nimmt er die monarchischen Zustände seiner Zeit

1) Adv. Colot. 31 ff. S. 1125 f. vgl. De latenter vivendo. N. p. suav. vivi 17 f. S. 1098 f.

2) Sto. rep. 3, S. 1033.

3) An seni s. ger. resp. 5, 3 ff, S. 786.

4) Ebd. 14, 2: λειτουργία γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ πολιτεία τὴν χρεῖαν ἔχουσα πέρας, ἀλλὰ βίος ἡμέρου καὶ πολιτικοῦ καὶ κοινωνικοῦ ζῶντος καὶ πεφυκότος ὅσον χρὴ χρόνον πολιτικῶς καὶ φιλοκαλῶς καὶ φιλανθρώπως ζῆν. Aus diesem Grunde solle man (was ja das Hauptthema dieser ganzen Schrift ist) die politische Thätigkeit auch im Alter so wenig, als irgend eine andere Pflichterfüllung, aufgeben. Zum πολιτεύεσθαι rechnet er aber freilich (25, 4 f.) jedes gemeinnützige Wirken, z. B. das des Sokrates.

5) Vgl. praec. ger. reip. 10, 9. 17, 4 ff. c. 18. 19, 1. S. 805. 813 f., wo Plut. den Staatsmann nachdrücklich warnt, der politischen Abhängigkeit seines Volkes nie zu vergessen.

6) In den praeepta gerendae reip. (πολιτικά παραγγέλματα) S. 798 ff.

7) An seni s. ger. resp. (εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον).

8) Ad principem in eruditum (πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον).

nicht allein an, sondern er ist auch ein Lobredner der Monarchie: der Herrscher ist ihm ein Bild und ein Diener der Gottheit ¹⁾, und es sind weniger politische Einrichtungen, als die persönlichen Eigenschaften der Machthaber, von denen er das Heil erwartet ²⁾.

Ihre eigentliche Spitze erreicht Plutarch's Ethik nicht, wie die altgriechische, in der Politik, sondern in der Religion. Nichts ist ja für den Menschen so tröstlich, eine so unversiegbare Quelle der Gemüthsruhe und Freudigkeit ³⁾, nichts ist auch für den Staat so unentbehrlich, eine so unerlässliche Grundlage aller bürgerlichen Ordnung ⁴⁾, wie der Glaube an die Götter und ihre Verehrung. Die Götter und ihre Vorsehung läugnen, heisst die Menschen der höchsten Güter berauben ⁵⁾: der Atheismus ist etwas thierisches, eine Verläugnung der menschlichen Natur ⁶⁾. Nun hat aber freilich nicht jede Gottesverehrung den gleichen Werth. Die Frömmigkeit liegt in der Mitte zwischen dem Atheismus und

1) Ad princ. inerud. 3, 3: τοὺς ἄρχοντας ὑπηρετεῖν θεῷ πρὸς ἀνθρώπων ἐπιμελειαν καὶ σωτηρίαν u. s. w. 3, 6: ἄρχων δὲ εἰκὼν θεοῦ τοῦ πάντα κοσμοῦντος u. s. w. Ganz ähnlich äussern sich die S. 126, 5 angeführten pythagoreischen Fragmente. In dem Bruchstück περὶ μοναρχίας u. s. w. c. 4, S. 827 erklärt Plutarch (wenn er wirklich der Verfasser desselben ist) die Monarchie, angeblich nach Plato, ausdrücklich für die wünschenswerthe Verfassung.

2) Wie diess namentlich aus der Schrift ad princ. inerudit. hervorgeht.

3) M. vgl. hierüber besonders die schon S. 147, 5 berührte Auseinandersetzung n. p. suav. vivi 21—23, S. 1101 f. z. B. 21, 5: οὔτε γὰρ διατριβαὶ τῶν ἐν ἱεροῖς [sc. εὐφραίνουσι μᾶλλον], οὔτε καιροὶ τῶν ἑορτασμῶν, οὔτε πράξεις οὔτ' ὄφει εὐφραίνουσιν ἕτεροι μᾶλλον ὢν ὁρῶμεν ἢ ὁρῶμεν αὐτοὶ περὶ θεῶν, ὀργιάζοντες ἢ χορεύοντες ἢ θυσίαις παρόντες ἢ τελεταῖς. Der eigentliche Grund dieser Freude sei aber (§. 8) die ἐλπίς ἀγαθῇ καὶ δόξᾳ τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῇ καὶ δέχεσθαι τὰ γινόμενα κεχαρισμένως. c. 22, 4: πάντα δὲ τῶν θεῶν . . . καὶ κοινὰ τὰ τῶν φίλων καὶ φίλοι τοῖς θεοῖς οἱ ἀγαθοί· καὶ τὸν θεοφιλῇ μὴ τι εὖ πράττειν, ἢ [μὴ] θεοφιλῇ εἶναι τὸν σώφρονα καὶ δίκαιον ἀδύνατόν ἐστιν. 23, 1: καλὰ μὲν οὖν εἶκος εἶναι καὶ τὰ γινόμενα παρὰ τῶν θεῶν· τὸ δὲ γίνεσθαι διὰ τῶν θεῶν ταῦτα αὐτὰ, μεγάλην ἡδονὴν ποιεῖ καὶ θάρσος ἀμήχανον u. s. w.

4) Adv. Colot. 31, 3. S. 1125: In der Gesetzgebung πρῶτόν ἐστιν ἡ περὶ θεῶν δόξα καὶ μέγιστον, sie ist (§. 5) τὸ συνεκτικὸν ἀπάσης κοινωνίας καὶ νομοθετικῆς ἰρεῖας, und eine Stadt könnte ihren Boden ebenso leicht entbehren, als den Glauben an Götter, die Eide, Gelübde, Weissagungen, Opfer u. s. w.

5) Vgl. S. 147, 5. 150, 2.

6) De Is. 71, Schl. S. 379: εἰς ἀθείους ἐκπίπτουσα καὶ θηριώδεις λογισμοί.

im Aberglauben ¹⁾, und der letztere steht mit ihr kaum in einem geringeren Widerspruch, als der erstere ²⁾. Plutarch schildert mit den lebhaftesten Farben seine Verkehrtheit und seine verderblichen Wirkungen, die Furcht, mit der er die Menschen erfülle, die Unruhe, in die er sie unaufhörlich versetze, die Unthätigkeit, zu der er sie verurtheile ³⁾; er sieht in ihm die Hauptursache und den heinbarsten Rechtfertigungsgrund des Atheismus ⁴⁾, ja selbst einen versteckten Atheismus, sofern die Unwissenheit über die Gottheit einerseits die gleiche ⁵⁾, und die Furcht vor den Göttern von dem heimlichen Wunsche, dass es keine Götter geben möchte, untrennbar sei ⁶⁾; er erklärt ihn sogar für noch schlimmer als die Gottesläugnung, weil der Atheist durch seinen Irrthum wenigstens nicht in eine Aufregung versetzt werde, die den Abergläubischen verfolge ⁷⁾. Aber theils äussert er sich anderswo auch wieder milder über abergläubische Meinungen ⁸⁾, theils fragt es sich eben, was

1) De superst. 14, Schl. S. 171. De Is. 67, Schl.: οἱ δὲ φεύγοντες ὡς περὶ τοὺς τὴν δεισιδαιμονίαν ἔλαθον αὐθις ὡς περὶ εἰς χρημὸν ἐμπιστόντες τὴν ἀθεότητα. Vgl. Perikl. 6.

2) De Is. 11, Schl.: οὐδὲν ἔλαττον κακὸν ἀθεότητος, δεισιδαιμονίαν. Vgl. lex. 76.

3) So namentlich in der Schrift De superstitione (S. 184 ff.) von Anfang bis zum Ende.

4) A. a. O. 12. De Is. 71 g. E.

5) De superst. 1, Anf.: τῆς περὶ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας εὐθύς ἐξ ἀρχῆς δίχα τῆς αἰσχύνης, τὸ μὲν, ὡς περὶ ἐν χωρίοις σκληροῖς, τοῖς ἀντιτύποις ἤθεαι τὴν ἀθεότητα, τὸ δὲ, ὡς περὶ ἐν ὑγροῖς, τοῖς ἀπαλοῖς τὴν δεισιδαιμονίαν ἐμπεποίηκεν. Vgl. Anm. 1.

6) A. a. O. 11.

7) A. a. O. 1 f. 5—7. 10 ff. Dass Plutarch im weiteren Verlauf seiner, wie es scheint, unvollendeten Abhandlung über den Aberglauben diese Aeusserungen, welche er nicht einem andern in den Mund legt, sondern in eigenem Namen mit aller Bestimmtheit vorträgt, wieder beschränkt haben würde, ist mir nicht wahrscheinlich.

8) N. p. suav. v. 21, S. 1101: man müsse allerdings den Götterglauben von abergläubischen Bestandtheilen reinigen; εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, μὴ συνεχόπτειν μηδὲ τυφλοῦν τὴν πίστιν, ἣν οἱ πλείστοι περὶ θεῶν ἔχουσι. Es seien im Grunde doch nur wenige, deren ganzes Gefühl der Gottheit gegenüber die Furcht sei, und auch bei ihnen bilde diese eine gewisse Schranke gegen ihre innere Schlechtigkeit; bei den meisten dagegen sei der Ehrfurcht vor der Gottheit zwar eine gewisse Bangigkeit beigemischt; μυριάκις δὲ μᾶλλον ἐστὶ καὶ πλέον αὐτῇ τὸ εὐελπι καὶ περιχαρὲς u. s. w. Ebd. 20, 7: es sei besser, wenn der Götterglaube mit einiger Furcht verbunden sei, als wenn man den Segen des-

wir unter dem Aberglauben zu verstehen, und wo wir die Grenze zwischen dem Aberglauben und der Frömmigkeit zu ziehen haben. In dieser Beziehung zeigt sich nun Plutarch weit nicht so frei, als man nach seinen allgemeinen Erklärungen erwarten möchte. Sein eigener Gottesbegriff ist allerdings, so weit es sich um den höchsten Gott handelt, ein sehr reiner; den unwürdigen Vorstellungen des Volks und der Dichter über die Götter tritt er mit aller Bestimmtheit entgegen ¹⁾; er ist überzeugt, dass richtige Ansichten über die Gottheit der beste Gottesdienst sind ²⁾; und wenn er mit den Stoikern eine dreifache Theologie unterscheidet, die der Dichter, der Gesetzgeber und der Philosophen ³⁾, so kann er doch die Entscheidung über die Religionswahrheit nur der Philosophie anheimgeben ⁴⁾. Aber seine Philosophie lässt ihm eben vieles als möglich, ja als nothwendig erscheinen, was der unsrigen widerstrebt. Das Bedürfniss ausserordentlicher Hülfsmittel ist bei ihm um so stärker, je lebhafter er die Schranken unserer geistigen Kraft, den Widerstreit der Vernunft und der Sinnlichkeit, empfindet ⁵⁾; dass sie aber dem Menschen auch wirklich zutheilwerden, wie könnte er diess bei seiner Ansicht von der Vorsehung ⁶⁾ bezweifeln? wie liesse sich denken, dass die gütigen Götter denen, welchen sie hold sind, etwas von ihren Gaben vorenthalten, und ihnen nicht vielmehr in Offenbarungen aller Art, von denen Plutarch auch in der Geschichte zahlreiche Beispiele zu finden glaubt ⁷⁾, ihre Ab-

selben ganz entbehre. c. 25: es sei immerhin nützlich, wenn die Ungerechten durch die Furcht vor dem Hades im Zaume gehalten werden.

1) Vgl. S. 148 f.

2) De Is. 11 g. E. S. 355.

3) Amator. 18, 10. S. 763 vgl. 1. Abth. 296, 1. 594, 6.

4) De Is. 68, Anf. S. 378. Ebd. 3; s. o. 147, 3.

5) M. s. hierüber S. 163, 2. 3.

6) Worüber S. 159 ff.

7) Es ist bekannt, wie häufig Plutarch von Vorzeichen, Orakeln, vorbedeutenden Träumen u. s. w. erzählt, und er thut diess nicht etwa nur in der Art, wie man eine Sage anführt, der man selbst keinen Werth beilegt, sondern so, dass er die Vorgänge, um die es sich handelt, als geschichtliche Thatsachen mittheilt, und sich in eigenem Namen über ihre Bedeutung ausspricht. Wenn GREARD *Morale de Plut.* 349 f. darzuthun sucht, dass Plutarch solchen Erzählungen gegenüber sich die Selbstständigkeit seines Urtheils gewahrt, und ihnen keineswegs unbedingt Glauben geschenkt habe, so kann ich diess nur mit grosser Einschränkung zugeben. Er glaubt allerdings nicht

ichten kundthun? ¹⁾ Woher könnte uns auch das Wissen von der Gottheit kommen, wenn nicht sie selbst diesen ihren eigensten Besitz, wie alles Gute, uns mittheilt? ²⁾ Beruht es aber auf einer Mittheilung der Gottheit, so wird es um so vollkommener sein, je weniger wir von unserem eigenen einmischen: die höhere Offenbarung ist ein Leiden der Seele, worin sie zum Werkzeug der Gottheit geworden ist, ein Zustand des Enthusiasmus; und wird es auch der Seele, so lange sie vom Leib umgeben ist, nie gelingen, sich der höheren Einwirkung völlig rein und ungestört hinzugeben, ist insofern jede Offenbarung als das Produkt zweier Bewegungen, einer natürlichen und einer göttlich gewirkten, zu betrachten, und in jeder die göttliche Wirkung von den menschlichen Zuthaten zu unterscheiden, so ist doch die Aufgabe die, alle eigene Thätigkeit möglichst zurückzudrängen, und dem göttlichen Geist eine möglichst ungetrübte, jungfräuliche Empfänglichkeit entgegenzubringen ³⁾. Das Eintreten jener höheren Wirkung ist an gewisse Veranlassungen geknüpft, oder es wird doch durch sie erleichtert; nach

edes Wunder und jede Vorbedeutung, aber er glaubt deren doch immer noch sehr viel mehr, als selbst ein griechischer Geschichtschreiber glauben durfte; und wenn er in einzelnen Fällen von Unterschlebung eines Orakels oder schmeichlerischer Deutung eines Traums erzählt, so beweisen doch manche von den Stellen selbst, welche GREARD für sich anführt, dass damit durchaus kein allgemeines Misstrauen gegen derlei Erzählungen ausgesprochen sein soll. So Alex. 18. 25. Nic. 13, wo eine Menge Vorbedeutungen in gutem Glauben berichtet werden, Coriol. 38, wo Plut. zwar an dem Sprechen einer Bildsäule Anstoss nimmt, aber ausdrücklich zugiebt, dass die Erscheinung schwitzender, weinender oder lächzender Bildsäulen vom δαιμόνιον zum Zweck einer Vorbedeutung bewirkt werden könne. Es ist also nicht das Wunder als solches, sondern nur das allzuabenteuerliche des Wunders, woran er Anstoss nimmt. Weitere Beispiele seines Weissagungsaberglaubens finden sich in zahllosen Stellen der Βίαι, m. vgl. d. Index der Didot'schen Ausg. unter Oracula und Prodigia und S. 175, 5. 176, 2.

1) N. p. suav. vivi 22, 7. S. 1103 (nach XENOPH. Symp. 4, 48).

2) De Is. 1, S. 351.

3) De Pyth. orac. 21 — 23. S. 404 f. Amator. 16, 4 ff. S. 758. Def. orac. 48, S. 436. Ebd. 40. Ich will aus der ersteren Stelle, der Hauptstelle Plutarch's über diesen Gegenstand, nur die folgenden Sätze anführen: σῶμα μὲν ὄργανοις χρῆται πολλοῖς, αὐτῷ δὲ σώματι ψυχὴ. . . ψυχὴ δὲ ὄργανον θεοῦ γέγονεν, kein Organ stellt aber die Thätigkeit dessen, von dem es bewegt wird, ganz rein dar; οὕτως ὁ καλούμενος ἐνθουσιασμός ἔοικε μῆτις εἶναι κινήσεων δυοῖν, τὴν μὲν ὡς πέπονθε τῆς ψυχῆς ἅμα τὴν δὲ ὡς πέφυκε κινουμένης.

der objektiven Seite sind theils Dämonen die Vermittler, welche die Botschaft der Götter der Seele zubringen ¹⁾, theils dienen auch manche materielle Dinge, wie die Dämpfe der pythischen Höhle, unter der Leitung der Götter und mit Hülfe der Dämonen, zur Erregung des Enthusiasmus ²⁾; auf Seite des Menschen ist die Empfänglichkeit für Offenbarungen durch die Ruhe der Seele und ihre Ablösung vom Sinnlichen bedingt, und wie dieselbe deshalb in Schlaf grösser zu sein pflegt, als im wachen Zustande, so kam auch eine enghaltsame Lebensweise, wie die des Sokrates und der Isispriester, für den Verkehr mit der Gottheit vorbereiten ³⁾. Die innere Offenbarung selbst jedoch ist etwas momentanes: der Gedanke des Göttlichen trifft und erleuchtet die Seele mit Einem Male, wie ein Blitz, sie berührt den Dämon, oder auch das körperlose Urwesen selbst, wie mit einem Sprunge, und erhält in dieser Berührung die Weihe der Wahrheit ⁴⁾. Wir sehen in diesen Sätzen einerseits die stoische Offenbarungstheorie sich wiederholen ⁵⁾ andererseits die Lehre der Neuplatoniker von der Ekstase sich vorbereiten, so wenig sie auch bei Plutarch schon die Bedeutung eines Zielpunkts, dem das ganze System zustrebt, erhalten haben.

Auf diesem Standpunkt musste nun ein Plutarch sehr vieles glaublich finden, woran eine nüchternere Philosophie Anstoss genommen hätte. Dahin gehören vor allem die Weissagungen, deren Rechtfertigung ihm natürlich noch viel weniger Schwierigkeit machen konnte, als sie den Stoikern gemacht hatte. Dass freilich die Götter selbst durch den Mund der Propheten reden und der

1) Gen. Socr. 20, S. 588. c. 24 u. 8. Def. orac. 13. 16 (s. o. 158, 5. 38. 48.

2) Def. orac. 48 ff.: die Seele des Menschen ist die ἕλη, das πνεῦμα ἐν θουσιεστικόν und die Ausdünstung der Erde ist οἷον ὄργανον ἢ πλῆκτρον u. s. w. Ebd. 40 f. s. u.

3) Gen. Socr. 20. vgl. c. 22, S. 592, B. De Is. 5. Def. orac. 40.

4) De Is. 77: ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἁγίου νόησις ὥσπερ ἀστραὶ διαλάμψασα τῇ ψυχῇ ἅπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προσιδεῖν παρέσχε . . . πρὸς τὸ πρῶτον ἐκείνο καὶ ἀπλοῦν καὶ αὐλὸν ἐξάλλονται καὶ θιγόντες ἀπλῶς τῆς περὶ αὐτὸ καθαρῆς ἀληθείας οἷον ἐν τελευτῇ τέλος ἔχειν τὴν φιλοσοφίαν νομίζουσι. Gen. Socr. 20: Das Wort, wodurch sich Menschen einander mittheilen, ist eine Art πληγὴ τῆς ψυχῆς. ὁ δὲ τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφυῆ ψυχὴν ἐπιθιγγάνων τῷ νοηθέντι πληγῇ μὴ δεομένην· ἡ δ' ἐνδίδωσιν αὐτῷ χαλῶντι καὶ συντείνοντι τὰς ὁρμὰς . . . εὐστρόφου καὶ μαλακὰς ὥσπερ ἡνίας ἐνδούσας.

5) Vgl. 1. Abth. 519 ff.

Pythia ihre Orakel eingeben, kann er nicht glauben: diese Vorstellung nennt er einfältig und kindisch, und im Widerspruch mit wichtigen Begriffen von der Gottheit¹⁾. Allein er bedarf ihrer auch nicht, da ja einestheils die Dämonen, wie wir so eben gehört haben, alle höhere Offenbarung vermitteln, und da andererseits der Seele, wie er glaubt, das Vermögen, zukünftiges vorherzusehen, von Natur so gut inwohnt, wie das, an vergangenes sich zu erinnern; dieses Vermögen tritt aber in Wirksamkeit, sobald der Zustand des Leibes, von sich aus, oder durch äussere Einflüsse, die Veränderungen erfährt, welche es zu entbinden, die Seele in Enthusiasmus aus der Gegenwart hinwegzuversetzen geeignet sind²⁾. Wo Quellen oder Dünste aus der Erde strömen, welche den prophetischen Enthusiasmus erregen, da bildet sich der Sitz eines Orakels; wenn dieselben aus irgendwelchen Gründen versiegen, muss auch das Orakel erlöschen³⁾. Von der Kraft der Orakel hat Plutarch eine sehr hohe Meinung: er versichert, sie sei durch zahlreiche Erfahrungen bestätigt, die Pythia sei nie eines Irrthums überführt worden⁴⁾, und er selbst erzählt häufig von eingetroffenen Weissagungen und wunderbaren Vorbedeutungen, ohne gegen ihre geschichtliche Wahrheit einen Zweifel zu aussprechen⁵⁾. Der natürlichen Erklärung und wissenschaftlichen

1) Def. orac. 9 g. E. De Pyth. orac. 7. 20. S. 397. 404.

2) Da hierüber schon S. 173 gesprochen wurde, will ich nur noch die Stelle Def. orac. 39 f. etwas näher besprechen. Nachdem sich hier Plut. in der angegebenen Weise über das Weissagungsvermögen geäussert hat, fährt er fort: τὸ δὲ μαντικὸν, ὡς περ γραμματικὸν ἄγραφον καὶ ἄλογον καὶ ἄοριστον ἐκ αὐτοῦ, δεκτικὸν δὲ φανταστῶν [- ικῶν] παθῶν καὶ προαισθήσεων, ἀσυλλογιστως ἐπιτάται τοῦ μέλλοντος, ὅταν ἐκστῇ μάλιστα τοῦ παρόντος. ἐξίσταται δὲ κράσει καὶ διαθέσει τοῦ σώματος ἐν μεταβολῇ γινόμενον, ὃν ἐνθουσιασμὸν καλοῦμεν. Dieser Zustand des Körpers trete oft von selbst ein, es gebe aber auch, neben anderen heilsamen und schädlichen Quellen, Ausströmungen des πνεῦμα μαντικόν, welches bald in Luftform ausdünste, bald Wassern beigemischt sei. Wie dieses mittelst des Körpers auf die Seele wirke, sucht Plut. dann weiter zu erklären; er vergleicht diese Wirkung mit der des Weins. Mit dieser Theorie weiss er dann auch (c. 46—51) die Uebungen des delphischen Orakels in Beziehung auf die Opferthiere und die Pythia in Uebereinstimmung zu bringen.

3) Def. orac. 42. 44. Diese ganze Schrift nimmt ja ihren Ausgangspunkt von der Thatsache, dass so viele frühere Orakel in Abgang gekommen waren.

4) Pyth. orac. 11, 29 vgl. Def. orac. 46.

5) So beruft er sich Pyth. orac. 11 auf drei delphische Orakelsprüche,

Betrachtung der Dinge will er darum allerdings nicht entsagen, aber da ihm der Naturlauf doch schliesslich nur ein Werkzeug in der Hand der Vorsehung ist, so hat es für ihn keine Schwierigkeiten einerseits auch in dem, was er selbst als ein natürliches anerkennen muss, doch zugleich eine höhere Offenbarung zu finden¹⁾, und andererseits selbst das unmöglichste, wenn es nur bedeutungsvoll ist, sich gefallen zu lassen²⁾. Sein Verhältniss zum Volksglauben ist daher im wesentlichen das gleiche, wie das der stoischen Schule. Er weiss recht wohl, dass dieser Glaube sehr viel verkehrtes, falsches und der Gottheit unwürdiges enthält³⁾, aber er ist nicht allein von seiner Unentbehrlichkeit für das Gemeinwesen zu fest überzeugt⁴⁾, sondern auch durch sein eigenes religiöses Bedürfniss zu eng mit ihm verwachsen, als dass er ihm nicht die beste Seite abzugewinnen suchen sollte. Die

die freilich wunderbar genug wären, ebd. 9 auf die vielen durch den Erfolg bestätigten sibyllinischen Weissagungen, Def. orac. 45 auf einen Fall, in welchem das Orakel des cilicischen Mopsus einen Zweifler, der es auf die Probe stellte, beschämte; Pyth. orac. 8 auf eine ganze Reihe wunderbarer Vorbedeutungen. Weitere Beispiele finden sich Alcib. 39. Timol. 12. Aemil. P. 24. Pyrrh. 31 f. Pomp. 73. Alex. 14. Anton. 60 u. 8.

1) M. vgl. in dieser Beziehung, ausser S. 161, 1, namentlich die bezeichnende Aeussendung Perikl. 6, wo aus Anlass eines dem Perikles gewordenen Wunderzeichens, welches Anaxagoras natürlich erklärte, bemerkt wird *ἐχώλυε δ' οὐδέν, οἶμαι, καὶ τὸν φυσικὸν ἐπιτυχᾶναι καὶ τὸν μάντιν, τοῦ μὲν τῆς αἰτίας, τοῦ δὲ τὸ τέλος καλῶς ἐκλαμβάνοντος· ὑπέκειτο γὰρ τῷ μὲν ἐκ τίνων γέγονε καὶ πῶς πέφυκε, θεωρῆσαι· τῷ δὲ, πρὸς τί γέγονε καὶ τί σημαίνει, προειπεῖν*. Wenn man meine, durch Nachweisung der natürlichen Ursachen werde die Bedeutung einer Erscheinung als Vorzeichen aufgehoben, so müsste man alle, auch die künstlichen, Zeichen läugnen.

2) In den Stellen, welche vorl. Anm. angeführt sind, finden sich Prodigien der unglaublichsten Art, schwitzende Bildsäulen u. dgl., und qu. conv. VIII, 1, 3 will Pl. die Sage von der göttlichen Abkunft Plato's nicht verwerfen; denn wenn auch ein geschlechtlicher Akt dem Begriff der Gottheit widerstreite, *οὐδὲν οἶμαι δεινόν, εἰ μὴ πλησιάζων ὁ θεὸς ὥσπερ ἄνθρωπος, ἀλλὰ ἐτέρωτι τοῖν ἀφ' αἷς δι' ἐτέρων καὶ ψαύσει τρέπει καὶ ὑποπλεμπλησι θειοτέρας γονῆς τὸ θυγόν*. Darf man nun auch nicht alles, was in einem plutarchischen Gespräch steht, für seine eigene dogmatische Ueberzeugung halten, so würde er doch diese Annahme nicht unwidersprochen vortragen lassen, wenn sie ihm nicht annehmbar, oder wenigstens denkbar erschiene.

3) S. o. 149, 2. 171.

4) Vgl. S. 170, 4.

mancherlei Volksgötter sind ihm nur verschiedene Formen, unter denen dieselben göttlichen Wesen verehrt werden. „Es giebt nicht verschiedene Götter für verschiedene Völker, nicht barbarische und hellenische, südliche und nördliche; sondern wie die Sonne und der Mond allen leuchten, wie der Himmel und die Erde und das Meer allen Menschen gemein sind, mögen auch ihre Namen noch so verschieden sein: so ist es auch Eine Vernunft, die in der Welt waltet, Eine Vorsehung, die sie regiert, und dieselben dienenden Kräfte sind allen zugeordnet, nur die Namen und die Formen ihrer Anbetung sind verschieden, und die heiligen Symbole, welche den Geist zum Göttlichen hinleiten, sind bald dunkler, bald deutlicher“¹⁾. Hiemit war es von selbst gegeben, dass er alle Religionen im wesentlichen als berechtigt anerkennen musste. Eräumt wohl ein, dass nicht alle gleich rein, dass manche mit aberläubischen Bestandtheilen stark versetzt seien²⁾; er ist den fremden Kulte im allgemeinen nicht geneigt³⁾, und hält den lehenden Grundsatz des Alterthums fest, dass jeder die Götter nach dem Herkommen seines Volkes verehren solle⁴⁾. Aber schon eine Schrift über Isis und Osiris beweist, wie bereit er ist, unter der Hülle der Mythen, in auswärtigen wie in einheimischen Reli-

1) De Is. 67, S. 377 f.

2) A. a. O: συμβόλοις χρῶνται καθιερωμένοις, οἱ μὲν ἀμυδροῖς οἱ δὲ τρανοῖς, ἐπὶ τὰ θεῖα τὴν νόησιν ὁδηγοῦντες οὐκ ἀκινδύνως. ἔνιοι γὰρ ἀποσφαλέντες ἀντάπασιν εἰς δεισιδαίμονιν ὤλισθον. Zu den Religionen, welche Plut. als aberläubisch verachtet, gehört namentlich auch die jüdische, welche er freilich mit der syrischen vermengt: er glaubt, der jüdische Gott sei Bacchus; qu. conv. IV, 6 vgl. IV, 5, 1. 2, 9 ff. (wo übrigens doch einige Bekanntschaft mit dem jüdischen Kultus, der als noch fortbestehend behandelt wird, zu Tage kommt). Sto. rep. 38, 2. S. 1051. De superst. 8, Schl. S. 169.

3) De superst. 3, S. 166, gegen die πηλώσεις, καταβορβορώσεις (das Beschnüren mit Mist, wie es in einigen aus dem Orient eingeführten Mysterien vorkam), σαββατισμοὶ u. s. w. und das ἀτόποις ὀνόμασι καὶ ῥήμασι βαρβαρικοῖς κατασχύνειν [τὴν γλῶτταν], καὶ παρανομεῖν τὸ θεῖον καὶ πατριον ἀξίωμα τῆς εὐσεβείας.

4) Amator. 13, S. 756. Pyth. orac. 18. Def. orac. 12, Schl. Vgl. conj. saec. 19, S. 140: die Frau solle keine anderen Freunde haben, als ihr Mann; unsere grössten Freunde seien aber die Götter; die Frau solle sich also mit den Göttern des Mannes begnügen und sich der fremden Kulte und superstitiösen Winkelgottesdienste enthalten; solche ἱερὰ κλεπτόμενα gefallen keiner Gottheit. Inwiefern sich damit Plutarch's Osiris- und Isisverehrung verträgt, wird später zu berühren sein.

gionen, philosophische Sätze zu suchen. Der Mythos ist, wie er sagt, der Widerschein einer Wahrheit, auf die er uns hinweist¹⁾ und diese Wahrheit muss so allgemein sein, wie die Götter, über die sie uns belehrt²⁾: philosophische Sätze bilden den wesentlichen Inhalt aller Mythen. In der Aufsuchung derselben verfährt Plutarch mit aller jener Willkür, an welche man sich, zunächst durch die stoische Allegorie, seit Jahrhunderten gewöhnt hatte; und auf diesem Wege gelingt es ihm, nicht allein in den Mythen, selbst den scheinbar ungereimtesten, durchaus einen tieferen Sinn zu entdecken³⁾, sondern auch für die Kultusgebräuche und Lebens-

1) De Is. 20, S. 358 sagt Plut., nachdem er den Osirismythos dargestellt und auch einiger anstössigen Züge in demselben erwähnt hat: diese Dinge in Ernst von der Gottheit auszusagen, wäre freilich ein Frevel; aber sie sind darum doch nicht leere Fabeln, sondern wie der Regenbogen eine Abspiegung (ἐμφασις) der Sonne ist, οὕτως ὁ μῦθος ἐνταῦθα λόγου τινὸς ἐμφασις τῆς ἀνακλῶντος ἐπ' ἄλλα τὴν διάνοιαν. Vgl. c. 9. 11.

2) De Is. 66 wendet Plut. gegen die Deutung der ägyptischen Gottheiten (Osiris u. s. w.) auf den Nil u. s. f. ein, sie seien zu beschränkt, die Götter seien κοῖνοι, nicht Αἰγυπτίων ἴδιοι, Isis, Osiris u. s. w. seien allen bekannt und auch wenn sie ihre ägyptischen Namen erst neuerdings erfahren haben kennen und verehren sie doch ihr Wesen (δύναμις) von jeher. Vgl. c. 61 (s. S. 177).

3) Schon die hellenischen Götter und ihre Geschichte werden von Plut. nicht selten in ähnlicher Weise gedeutet, wie von den Stoikern; und wenn er mit dem materialistischen Pantheismus ihrer Mythendeutung nicht einverstanden ist (vgl. S. 149), und sich insofern materiell mehr an die Neupythagoreer anschliesst, so ist doch seine Behandlung der Mythologie ihrem allgemeinen Princip nach von der ihrigen nicht verschieden, und auch in einzelnen trifft er oft genug mit ihnen zusammen. Apollo bezeichnet das einheitliche göttliche Wesen (De Ei 20, s. o. 148, 2; vgl. was S. 107, 2 von den Pythagoreern, 1. Abth. 306, 6 von Chrysippus angeführt ist); sein Name wird bald (a. a. O.) von α und πολὺς, bald von ἀπολύειν (Fragm. IX, De Dacib. Plat. 5, 2), der Beiname Πύθιος (De Ei 2, S. 385) von πυθάνεσθαι hergeleitet. De lat. viv. 6, 3. S. 1130. De Is. 61 wird er und der angeblich mit ihm identische Horos der Aegypter der Sonne oder der sie bewegenden Kraft gleichgesetzt, und De Ei 9 die stoische Deutung des Apollo und Dionysos (1. Abth. 306, 3. 308, 6. 7) nicht zurückgewiesen; an anderen Stellen jedoch (De Ei 11 vgl. c. 17. 20. Pyth. orac. 12 g E. S. 400. Def. orac. 42, S. 433) widerspricht Plut. der Vermischung des Apollo mit Helios, indem er beide unterscheidet wie Urbild und Abbild, Wesen und Erscheinung, und somit in Apollo eine Bezeichnung des höchsten Gottes oder des platonischen ἀγαθὸν sieht, dessen Abbild ja gleichfalls die Sonne ist (Bd. II, a, 448). Artemis ist der Mond (lat.

Vorschriften hellenischer und orientalischer Religionen, wie auf-

nae 25, 7. S. 938), Leto die Nacht (Fragm. IX, 4 f. vgl. 1. Abth. 307, 2),
 ere die Erde (a. a. O. ebd. c. 7, wo auch Zeus, ganz stoisch, von der θερμή
 id πυρώδης δύναμις, der Zerstörung des Zens und der Here von Erdbeben gedeutet
 ird); und da nun die Nacht durch den Schatten der Erde entsteht, sind Here
 ad Leto identisch (a. a. O. c. 4 f.; auf diese Stelle bezieht sich THEODORET
 ar. gr. aff. III, 515, C); ebenso sollen Ares und Apollo gleiche Bedeutung
 aben (a. a. O. 5). Die Erzählung von der Geburt der Aphrodite aus dem
 leer deutet auf die Fruchtbarkeit desselben (qu. conv. V, 10, 3, 6). Hermes
 t der λόγος (De Is. 54); die alten ithyphallischen Hermen ohne Glieder wol-
 en ausdrücken, dass die Greise körperlicher Arbeit entbunden seien, ἐὰν τὸν
 λόγον ἐνεργὸν... καὶ γόνιμον ἔχωσιν (An seni s. ger. resp. 28, Schl. S. 797). Noch
 manches derartige findet sich da und dort, auch abgesehen von der unächten
 ita Homeri, welche c. 93—102. 202. u. ö. viele stoische Allegorien bringt.
 am bezeichnendsten ist aber für Plutarch's Auffassung der Mythen die Schrift
 ber Isis und Osiris. Osiris, welcher mit Dionysos identisch sein soll (c. 35 ff.),
 st ihm die Bezeichnung alles guten und heilbringenden in der Natur und im
 menschengeiste (c. 49. 56. 64); sein sichtbares Abbild ist die Sonne (c. 51),
 r selbst jedoch ist als der reine Gott über alles sinnliche und veränderliche
 och erhaben (c. 54. 78; s. o. 149, 4). Isis ist τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, die ὕλη,
 aber nicht als körperliche, die Empfänglichkeit für das Gute, welches von
 Osiris ausgeht (c. 53. 56. 58. 64); Typhon bedeutet alles verderbliche in der
 Natur, in der Seele, wie in der Körperwelt, und fällt insofern mit Abriman
 and der bösen Weltseele zusammen (c. 45. 49. 55. 64); Horos-Apollo ist der
 κτιστὸς κόσμος als Abbild des νοητός (c. 54. 56 — eine beschränktere Deutung,
 von der πάντα σώζουσα τοῦ περιέχοντος ὥρα, c. 38, ist nicht seine eigene);
 Thoth (Hermes) ist der λόγος (c. 54 f.); Harpokrates τοῦ περὶ θεῶν ἐν ἀνθρώποις
 λόγου νεαροῦ καὶ ἀτελοῦς καὶ ἀδιαρθρώτου σωφρονιστής (c. 68). Die Seele des
 Osiris ist unsterblich, sein Leib wird von Typhon zerstückelt, d. h. das Gute
 and Geistige ist an sich über die Vergänglichkeit erhaben, aber seine Er-
 scheinung fällt ihr anheim (c. 54). Osiris und Isis zeugen schon im Leib ihrer
 Mutter den Horos, der aber noch verstümmelt ist, d. h. der vollständigen
 Weltbildung gieng eine unvollendete Schöpfung voran (ebd.). Horos wird der
 ὁρατὰ angeklagt, weil die sichtbare Welt nicht so rein ist, wie ihr Vater, der
 λόγος, aber freigesprochen, weil sie doch immer das Abbild des Geistigen ist
 (ebd.). Er entmannt den Typhon, weil die Weltbildung der anfänglichen Un-
 ordnung ein Ende macht; und ähnliches meint die Erzählung, dass Thoth
 aus den Sehnen Typhon's Saiten gemacht habe (c. 55). Wenn Osiris im Tod-
 tenreich herrscht, so bedeutet diess, dass erst die körperfreie Seele zur wahren
 Gemeinschaft mit Gott komme (c. 78). Dass Osiris anfangs die Beine
 zusammengewachsen waren und erst Isis sie löste, will besagen, der an sich
 selbst verborgene Gott trete durch die Bewegung in die Erscheinung (c. 62).
 Auch mancherlei physikalische Deutungen der ägyptischen Mythen bringt er
 (c. 32—44); doch sind ihm diese im allgemeinen zu eng (c. 45, s. o. 178, 2).

fallend und abschreckend sie an sich sein mögen, annehmbare Gründe zu finden ¹⁾).

Welche Vorstellungen und Erzählungen konnte es auch geben, welche Gebräuche liessen sich denken, in denen nicht eine theologische oder physikalische Wahrheit, eine sittliche Vorschrift oder ein Zeichen von Frömmigkeit, ein Zug aus der Geschichte der

Noch weniger weiss er sich mit der euemeristischen Erklärung der Göttersagen zu befreunden, die er c. 22 f. richtig beurtheilt; dagegen will er die Annahme nicht abweisen, dass die Erzählungen von Osiris, Isis und Typhon, und ebenso die griechischen Sagen über die Titanen und die Giganten, Kronos und Demeter, den Kampf Python's mit Apollo, Dionysos und ähnliches, sich ursprünglich auf Vorgänge aus der Dämonenwelt beziehen, und dass Osiris und Isis aus Dämonen zu Göttern geworden seien (c. 25. 27 vgl. Def. orac. 21, S. 521 und oben S. 157).

1) Οὐδὲν γὰρ ἄλογον οὐδὲ μυθῶδες οὐδὲ ὑπὸ δεισιδαιμονίας ... ἐγκατεστοχασθῆναι οὗτο ἱερουργίας, ἀλλὰ τὰ μὲν ἠθικὰς ἔχοντα καὶ χρειώδεις αἰτίας, τὰ δὲ οὐκ ἀπορροατορικοῦ ἱστορικῆς ἢ φυσικῆς ἐστίν (De Is. 8). Dieser Voraussetzung gemäss beurtheilt nun Plut. die ägyptischen Gebräuche, wie die Vorschriften über die Tracht (c. 4) und Nahrung der Priester, die reinen und unreinen Speisen (c. 5—8), den Gebrauch des Sistrum (c. 63) und des Räucherwerks (c. 79), die Darstellungen des Osiris (c. 51), die Gewänder des Osiris und der Isis von denen jene durch ihre gleichmässige lichte Farbe die Einfachheit des Urwesens, diese durch ihre Buntheit die Vielgestaltigkeit der Erscheinungswelt andeuten (c. 77 vgl. 51); so rechtfertigt er nicht blos die Todtenklagen um Osiris u. s. w., indem er sie auf die Früchte der Erde bezieht, um deren Erneuerung die Götter gebeten werden (c. 69—71, anders Def. orac. 14 s. u.), sondern auch den Thierdienst; denn so verwerflich die Anbetung der Thiere als solche, und so ungereimt die Mythen, mit denen sie begründet werden, ihrem Buchstaben nach seien, so sei er doch theils durch den Nutzen mancher Thiere, theils durch ihre symbolische Bedeutung begründet. Die letztere ist Plutarch die Hauptsache, und er ergeht sich ausführlich in der spielendsten Deutung von Dingen, die auch an sich selbst theilweise fabelhaft sind: das Krokodil sei ein μίμημα θεοῦ, weil es keine Zunge habe, φωνῆς γὰρ ὁ θεὸς λόγος ἀπροσδεχὴς ἐστίν; es habe ein Häutchen über dem Auge, ὥστε βλέπειν μὴ βλέπόμενον, ὃ τῷ πρώτῳ θεῷ συμβέβηκεν; der Schnabel des Ibis bilde zusammen mit seinen Füßen ein gleichseitiges Dreieck; das Wiesel werde, wie das Wort, durch's Ohr empfangen und durch den Mund geboren u. dgl. (De Is. 71—76). Aehnlich weiss er (z. B. Fr. IX De Dædal. Plat. c. 2 und in den quaestiones romanae) für griechische und römische Gebräuche mancherlei Gründe zu finden; selbst die Menschenopfer der Vorzeit und andere wilde und rohe Kultushandlungen, die mit Wehklagen oder schmutzigen Scherzen verbundenen Feste u. dgl. werden Def. orac. 14, S. 417 durch die Annahme gerechtfertigt, dass sie zur Beschwichtigung böser Dämonen dienen sollen.

ämonen oder ein Mittel zu ihrer Beschwichtigung gesucht werden konnte, wenn man es mit ihrer Deutung so leicht nahm, wie Plutarch und seine Zeitgenossen? und warum hätte in dieser Beziehung zwischen einheimischem und fremdem ein Unterschied sein sollen, wenn doch manche von den ausgezeichnetsten hellenischen Weisen die Schüler der Barbaren gewesen waren ¹⁾, und wenn andererseits der Ausleger das griechische mit solcher Unbefangenheit in die ausländischen Ueberlieferungen hineinlegte, dass er selbst ägyptische Götternamen aus griechischen Wurzeln zu erklären sich erlaubte? ²⁾ Plutarch huldigt daher in seiner Auffassung der Religion ganz jenem Synkretismus, welcher die verschiedenen Religionen durch spekulative Umdeutung mit einander und mit der Philosophie zu einem trüben Gemenge verschmolz, wenn er auch den Kultus allerdings in der Hauptsache auf die Götter seines Volkes beschränkt wissen will ³⁾. Zu der Ascese jedoch, welche mit diesem Synkretismus sonst nicht selten, und so namentlich bei den Neupythagoreern und den späteren Neuplatonikern verbunden ist, zeigt er wenig Neigung. Er dringt auf die sittliche Uebung, ohne die seiner Ueberzeugung nach keine Tugend möglich ist ⁴⁾; und er empfiehlt aus diesem Gesichtspunkte neben anderem auch Gelübde, durch welche man sich für einige Zeit zu gewissen Enthaltungen verpflichtet ⁵⁾. An sich selbst

1) So Solon, Thales, Plato, Eudoxus, namentlich aber Pythagoras De Is. 2. 60 f.

2) De Is. 2. 60 f. wird der Name der Isis theils von *lévai* theils von *εἰδέναι* abgeleitet, Osiris von *ὄσιος* und *ἱερός*, Anubis, wie es scheint, von *ἄνω φέρεσθαι*, indem ausdrücklich versichert wird, diese Namen seien hellenischen Ursprungs und zu den Barbaren erst eingewandert.

3) Vgl. S. 177, 3. 4. Plutarch verletzt nun freilich diesen Grundsatz eigentlich selbst durch seine Schrift über Isis und Osiris, welche auch dem Kultus dieser Gottheiten zur Empfehlung dienen musste, wie sie denn (c. 2. 35) einer eifrigen Verehrerin derselben gewidmet ist. Aber er glaubt ja, diese Gottheiten seien nicht bloß ägyptische, sondern allgemeine; s. vor. Anm. und S. 178, 2.

4) S. o. 165, 4.

5) De gen. Socr. 15, S. 584 f. unterscheidet Plut. die *ἀσκησις* und das *ἐργον πρὸς ὃ ἡ ἀσκησις*, und zu der ersteren rechnet er es, dass man, wenn Leibesübungen die Esslust geschärft haben, eine gute Mahlzeit stehen lasse, um seinen Hunger mit einer geringen zu stillen, dass man einem erlaubten Gewinn entsage u. dgl. De coh. ira 16, S. 464 lobt er als Uebungsmittel für

jedoch legt er solchen Enthaltungen keinen besonderen Werth bei: er rath wohl eine möglichst einfache und leichtverdauliche Kost an, weil eine solche nicht allein der Gesundheit, sondern auch der geistigen Thätigkeit zuträglicher sei, und er verlangt desshalb auch Beschränkung der thierischen Nahrung¹⁾; aber dass man sich derselben gänzlich enthalte, fordert er nicht, wenn er es gleich an sich wohl löblicher fände²⁾. Auch die übrigen Züge der pythagoreischen Ascese sind ihm fremd.

7. Fortsetzung: Maximus, Apulejus, Numenius u. s. w.

Plutarch's nächste Nachfolger in der platonischen Schule sind uns nur unvollkommen bekannt; dass aber die Denkweise, zu deren namhaftesten Wortführern er gehört, in derselben lebhaften Anklang fand, sehen wir an einer Reihe von Männern, deren Auftreten in die nächsten Jahrzehende nach Plutarch's Tode, in's zweite Drittheil des zweiten Jahrhunderts, zu setzen ist. Dahin gehört der philosophirende Rhetor Maximus aus Tyrus, welcher unter den Antoninen lebte³⁾. Dieser Mann steht mit Plutarch auf

den Willen Gelübde, wie das, sich ein Jahr lang der geschlechtlichen Genüsse oder des Weins zu enthalten oder eine bestimmte Zeit lang keine Unwahrheit zu sagen.

1) De sanit. praec. 18, S. 131 f. vgl. De Is. 5.

2) De solert. anim. 7, 5 f. S. 964 sagt einer der Unterredner, das beste wäre, nach pythagoreischer Vorschrift die schädlichen Thiere zwar zu vertilgen, diejenigen dagegen, welche sich zähmen lassen, nur zu benützen, nicht zu tödten, und ebenso der Thierkämpfe oder der bloß zur Unterhaltung dienenden Jagd sich zu enthalten. Dass aber Plut. weit entfernt ist, desshalb eine gänzliche Enthaltung von Fleischspeisen zu verlangen, sieht man aus der ebenangeführten Stelle der *ὑγιαίνᾳ παραγγέλματα*. Weiter geht in dieser Beziehung die Schrift De esu carnum, welche das Tödten der Thiere und den Genuss ihres Fleisches schlechtweg als naturwidrig und unrecht behandelt (I, 1. II, 1—5), wenn sie auch dieses Verbot nur hypothetisch auf die Seelenwanderung stützt. Aber diese Abhandlung kann nicht für Aecht gelten.

3) Was wir von seinen persönlichen Verhältnissen wissen, hat DAVIS in der Praefatio seiner Ausgabe des Maximus (abgedruckt bei REISKE) zusammengestellt. Es ist dessen aber sehr wenig. Sein Geburtsort ergiebt sich aus dem stehenden Beinamen Τύριος. EUSEB im Chronikum zu Ol. 231, und nach ihm HIERON. Chron. u. SYNC. 351, A, setzen den Anfang seines öffentlichen Wirkens (ἐγνωνίζετο) unter Antoninus Pius, um 155 n. Chr., SUID. u. d. W. lässt ihn unter Commodus sich in Rom aufhalten; jene drücken sich aber alle drei

emselben Boden des eklektischen Platonismus, der sich bereits deutlich zum Neuplatonismus hinüberneigt; nur ist der philosophische Gehalt seiner gespreizten Deklamationen noch merklich geringer, als der der plutarchischen Schriften. Ein begeisterter Bewunderer Plato's ¹⁾ hat Maximus doch nur sehr wenig von der wissenschaftlichen Schärfe des platonischen Geistes in sich aufgenommen. Er preist die Wissenschaft als das höchste; aber der Begriff der Wissenschaft bleibt bei ihm so unbestimmt, dass er mit diesem Namen ganz im allgemeinen die Herrschaft der Vernunft in Menschen bezeichnen will, und jede Thätigkeit in der Gesetzgebung oder Staatsverwaltung gleichfalls Wissenschaft nennt ²⁾. Er äussert sich im Sinn der akademischen und peripatetischen Littenlehre über die Werthunterschiede unter den Gütern und die Bedeutung der äusseren Güter ³⁾; aber diess hindert ihn nicht, an einer anderen Stelle ⁴⁾ dem cynischen Leben den Preis zuzuerkennen, und einen Diogenes in dieser Beziehung wegen seiner grösseren Unabhängigkeit selbst über Sokrates und Plato zu stellen. Auch sonst stimmt er in manchem mit dem Stoicismus, an dessen pätere Vertreter wir durch diese Aeusserungen zunächst erinnert

so aus, dass es fast scheint, als ob sie ihn mit dem gleichnamigen Stoiker, dem Lehrer Mark Aurel's (1. Abth. 614), verwechselten. Wiewohl daher beide Angaben sich nicht ausschliessen, wird doch für gesichert nur das gelten können, dass seine Lehrthätigkeit in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fällt. Seine Schriften, von denen wir noch 41 Abhandlungen (διαλέξεις) besitzen, weisen im allgemeinen auf eine griechische Zuhörerschaft (vgl. VII, 6); aber nach der Sitte der damaligen Rhetoren scheint er einen Theil seines Lebens auf Reisen zugebracht zu haben: er selbst erwähnt VIII, 8 solches, das er in Arabien und Phrygien gesehen habe, und dass er Rom nicht übergieng, versteht sich fast von selbst; bezeugt wird es ausser der angeführten Angabe des Suidas auch durch die Ueberschrift seiner Abhandlungen in den Handschriften, die aber doch nur auf einen Theil derselben passen wird: Μαξίμου Τυρίου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου τῶν ἐν Ῥώμῃ διαλέξεων τῆς πρώτης ἐπιδημίας α'.

1) Vgl. Diss. XVII, 1, Schl.: εἰ γάρ τις ἐς τὰς Πλάτωνος φωνὰς ἐμπεσὼν ἐπὶ τῶν δέεται λόγων ... οὗτος οὐδ' ἂν τὸν ἥλιον ἴδοι ἀνίσχοντα.

2) Diss. XII, 5. 7 in einer Erörterung über ἐμπειρία, φρόνησις, ἐπιστήμη.

3) XL, 5 f. — Die Vertheidigung der Lust Diss. III (RITTER IV, 253, wo aber aus Verschen Diss. XXXIII steht) gehört nicht hieher, denn Maximus spricht in dieser nur in fremdem Namen; s. Diss. IV.

4) XXXVI, besonders c. 5 f.

werden. So sagt er mit den Stoikern, der Tugendhafte könne nicht verletzt werden, dehnt dann aber freilich diesen Satz in unbesonnener Uebertreibung auch auf den Schlechten aus, indem er in diesem Fall, trotz seiner Anerkennung der äusseren Güter, behauptet, das einzige Gut sei die Tugend, da man nun diese weder dem nehmen könne, der sie hat, noch dem, der sie nicht hat, so könne man den einen so wenig verletzen, als den andern¹⁾. Stoisch ist es, wenn die homerischen Götter theils auf elementarische, theils auf sittliche Mächte gedeutet werden²⁾; aus der stoischen Philosophie stammt die Bezeichnung der Welt als einer gemeinsamen Wohnung von Göttern und Menschen³⁾, ebendaher die Rechtfertigung der Vorsehung durch die Bemerkung, dass das Uebel von dem Wechsel der endlichen Dinge nicht zu trennen sei, dem wohlthätigen und zweckmässigen in der Natur als unvermeidliche Folge anhänge⁴⁾; und wenn Maximus mit Plutarch das sittliche Uebel hievon ausnimmt, und im Widerspruch gegen den stoischen Fatalismus auch das göttliche Vorherwissen und die Mantik nur in bedingter Weise auf die menschlichen Handlungen bezogen wissen will⁵⁾, so trifft er dafür mit den aufgeklärteren unter den Stoikern in dem Satze zusammen, dass es unnöthig sei, die Götter um etwas zu bitten, denn äussere Güter solle man nicht von ihnen begehren, geistige müsse jeder sich selbst erwerben, das wahre Gebet sei nicht eine Bitte um mangelnde Güter, sondern eine Besprechung über die vorhandenen, eine Selbstdarstellung der Tugend⁶⁾. Auch die Anschauung des Weltlaufs als einer von Gott ausgehenden und durch die Gegensätze des Endlichen sich hindurch bewegenden Harmonie⁷⁾ ist wesentlich stoisch; noch

1) XVIII, 3 f.

2) X, 8, Schl. XXXII, 8.

3) XIX, 6.

4) XLI, 4, wo die Uebel den Funken vom Ambos und dem Russ im Ofen verglichen werden.

5) A. a. O. 5. XIX, 3 ff.

6) XI, besonders c. 7. 8.

7) XIX, 3, Schl.: ἡγοῦ τὸ πᾶν τοῦτο ἁρμονίαν τινὰ εἶναι ὀργάνου μουσικοῦ καὶ τεχνίτην μὲν τὸν θεὸν τὴν δὲ ἁρμονίαν αὐτὴν ἀρξαμένην παρ' αὐτοῦ δι' αἶρος ἰούσης καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ ζώων καὶ φυτῶν ἐμπεσοῦσαν μετὰ τοῦτο εἰς πολλὰς καὶ ἀνομοίους φύσεις συντάττειν τὸν ἐν αὐταῖς πόλεμον· ὡς κορυφαία ἁρμονία, ἐμπεσοῦσα εἰς πολυφωνίαν χοροῦ, συντάττει τὸν ἐν αὐτῇ θόρυβον. M. vgl. hiezu und zu c. 4

unmittelbarer erinnert sie jedoch bei unserem Verfasser an die pseudo-aristotelische Schrift von der Welt, von der es wirklich scheint, dass sie sein nächstes Vorbild gewesen sei. Peripatetisches weiss Maximus auch sonst, wie andere Platoniker jener Zeit, eben dem stoischen mit seinem Platonismus zu verknüpfen. So unterscheidet er in der Seele bald mit Plato drei Theile, bald an Aristoteles und die Stoiker anknüpfend zwei, die Vernunft und den Affekt¹⁾. Aus der ersteren Unterscheidung leitet er dann weiter die drei Lebensweisen ab, von denen schon Aristoteles gesprochen hatte, indem er mit ihm der Theorie die erste, dem Handeln die zweite Stelle anweist, und jene Formen des sittlichen Lebens zugleich, halb platonisch, mit den Staatsformen zusammenstellt²⁾. Auch in

Gott als στρατηγός der Welt) π. κόσμου 6. 399, a, 12 ff., wo gleichfalls die Welt einem Chor und einem Heere, Gott dem Chorführer (χορυφαῖος) und Feldherrn verglichen wird. Aehnlich treffen wir XVII, 12 die Vergleichung der Gottheit mit dem Grosskönig, wie π. κόσμου 6. 398, a, 6 ff.

1) Jenes XXII, 4, dieses XXXIII, 5, wo er aber freilich die Ansichten seiner Vorgänger ungenau wiedergibt, wenn er sagt: nach der übereinstimmenden Lehre des Plato und Aristoteles und schon des Pythagoras, sei die Seele ursprünglich in zwei Theile getheilt, λόγος und πάθος; jeder von diesen werde, wenn er schlecht beschaffen sei und sich ungeordnet bewege, κακία genannt. Vgl. Bd. II, a, 538 f. II, b, 386 f. 437. 449. III, a, 207 f. 183, 4. Ueberwiegend aristotelisch lautet auch XVII, 8: in der Seele sei das θεωρητικόν, αισθητικόν, κινητικόν, παθητικόν, νοητικόν.

2) Maximus behandelt das Werthverhältniss des theoretischen und des praktischen Lebens Diss. XXI f.; und nachdem er jedes von beiden seine Ansprüche hat entwickeln lassen, giebt er selbst XXII, 4 f. sein Urtheil dahin ab: aus der (platonischen) Dreitheil der Seelentheile ergeben sich dreierlei Verfassungen der Seele, von denen die erste und vollkommenste dem Königthum, die zweite der Aristokratie, die dritte der Demokratie, oder richtiger Ochlokratie entspreche (vgl. PLATO Rep. VIII, 544, D ff.), und daher drei βιοί: der θεωρητικός, πρακτικός und ἀπολαυστικός (so Aristoteles Eth. I, 3 vgl. Bd. II, b, 417, 3 — Maximus selbst gebraucht den Ausdruck nicht). Die letztere Lebensweise wird nun sofort als unwürdig beseitigt, über die Theorie und Praxis aber gesagt: diese verdiene den Vorzug, was die χρεία, jene, was die αἰτία τοῦ γενομένου καλῶς betreffe. Welcher von beiden jeder sich vorzugsweise widme, müsse von seiner Begabung, seinem Lebensalter und seinen Verhältnissen abhängen. Damit streitet es nicht, dass die Tugend, d. h. die sittliche Tugend, nach Diss. XXXIII, 7 f. nicht in einem Wissen, sondern in der Beherrschung der πάθη durch den λόγος besteht (nach Aristoteles; s. Bd. I, b, 486 f.). — Als Vorbereitung für die Philosophie empfiehlt Max. mit

seiner Theologie verschmelzt sich ihm aristotelisches mit dem platonischen, wenn er in eine Darstellung der platonischen Lehre von der Gottheit die Bestimmungen des Aristoteles über potentiell und aktuelles Denken und über die ununterbrochene Denkhätigkeit Gottes einfließt¹⁾; der wahre Gottesbegriff selbst aber ist wie er glaubt, nicht erst durch die Philosophie gefunden, sondern allen Menschen von der Natur eingepflanzt, so dass in ihm alle ohne Ausnahme übereinstimmen²⁾, wie diess ja einer von den Lieblingssätzen der Popularphilosophie seit Antiochus und Cicero ist. Die Philosophie des Maximus stellt sich daher, so weit wir bis jetzt sind, nicht allein der eines Plutarch, sondern auch der der früheren akademischen Eklektiker zur Seite.

Nur an den erstern erinnert dagegen die dualistische religiöse Spekulation, durch welche auch Maximus sich mit dem Neupythagoreismus berührt³⁾. Gott, als der höchste Geist und das höchste Gut, ist nur Einer, erhaben über die Zeit und die Natur, unsichtbar, unaussprechlich, nur durch die reine Vernunft erkennbar⁴⁾; er ist

Plato die enoyklischen Wissenschaften, namentlich Musik und Mathematik Diss. XXXVII.

1) XVII, 8.

2) XVII, 5 (nachdem Max. von dem Streit der menschlichen Meinungen über sittliche und andere Fragen gesprochen hat): ἐν τοσούτῳ δὴ πολέμῳ ἐστάσει καὶ διαφωνίᾳ ἓνα ἴδοις ἂν ἐν πάσῃ γῇ ὁμόφωνον νόμον καὶ λόγον, ὅτι θεὸς ἐστὶ πάντων βασιλεὺς καὶ πατὴρ καὶ θεοὶ πολλοὶ, θεοῦ παῖδες, συνάρχοντες θεοῦ. ταῦτα καὶ ὁ Ἕλλην λέγει καὶ ὁ βάρβαρος λέγει, καὶ ὁ ἡπειρώτης καὶ ὁ θαλάττιος, καὶ ὁ σοφὸς καὶ ὁ ἄσοφος u. s. w. ... θεοῦ πάντα ἔργα, ἡ ψυχὴ λέγει, καὶ τὸν τεχνίτην ποθεῖ καὶ καταμαντεύεται τῆς τέχνης. Selbst die wenigen Atheisten, die als Ausnahme von der Naturordnung aufgetreten seien, müssen unwillkürlich das Dasein Gottes bekennen (ἴσασι γὰρ οὐχ ἔχοντες καὶ λέγουσιν ἄχοντες). Zu diesen rechnet Maximus neben anderen namentlich Epikur, den er auch X, 4. 8 über die Gottheit gar nicht mitreden lassen will.

3) Er selbst beruft sich auch wohl auf Pythagoras; so XXXIII, 5 (s. o. 185, 1). XVI, 2 f. (die pythagoreische Seelenwanderung mit dem bekannten Beleg über Pythagoras' Identität mit Euphorbus). XI, 6 (Pythagoras, Sokrates, Plato beteten). XXV, 3 (Pyth. betrachtete die Sonne als Gottheit). XXXI, 2. XXXV, 7 (pythagoreische Sprüche, pyth. Musik); aber doch erhält man aus diesen vereinzelt Anführungen nicht den Eindruck, dass er mit der neupythagoreischen Schule in einem mehr als mittelbaren Zusammenhang stehe.

4) Diss. VIII, 10. XVII, 8, g. E. 9—11. XXXIX, 5.

er Bildner der Welt und der Herrscher, dessen Vorsehung nimmer rastend alles umfasst und erhält, von dem nur gutes kommt, ohne den niemand tugendhaft sein kann¹⁾. Als Stoff der Weltbildung dient ihm die Materie, aus der in letzter Beziehung alle Uebel herkommen, die physischen unmittelbar, die moralischen mittelbar, dadurch, dass der freie Wille die sinnlichen Triebe nicht beherrscht²⁾. Die Vermittler zwischen der höchsten Gottheit und der Welt sind ausser den unzähligen sichtbaren Göttern³⁾ die Dämonen⁴⁾, Untergötter von unsterblicher, aber leidensfähiger Natur, die an der Grenze der himmlischen und der irdischen Welt wohnen, Diener der Götter und Aufseher der Menschen, an Vollkommenheit, Gemüthsart und Beschäftigung verschieden, den Menschen als persönliche Schutzgeister beigegeben⁵⁾. Maximus betrachtet diese Mittelwesen als das eigentliche Band der sinnlichen und der übersinnlichen Welt⁶⁾; von ihrem Dasein ist er so fest überzeugt, dass er nicht allein den einfältigsten Märchen über Dämonenerscheinungen Glauben schenkt, sondern sogar selbst von solchen Erscheinungen, die er in wachem Zustand gehabt habe, zu erzählen weiss⁷⁾. Auch die Seele des Menschen ist göttlichen Wesens⁸⁾, aber während des irdischen Lebens in den Leib eingekerkert, befindet sie sich in einer Art von Traumzustand, aus dem sie nur unvollständig zur Erinnerung an ihr wahres Wesen erwacht⁹⁾; erst von jenem Leben darf sie eine reinere Erkenntniss der Wahrheit und eine unmittelbare Anschauung des Göttlichen hoffen¹⁰⁾. Einen Beweis der göttlichen Fürsorge für die Menschen sieht Maximus in den mancherlei Formen der Weissagung¹¹⁾, indem er sie zugleich mit der Willensfreiheit durch die Annahme vereinigt, nur das nothwendige werde unbedingt, was

1) X, 8. XXI, 6. XLI, 2 f. XI, 1. 4. XIX, 8. XIV, 7.

2) XLI, 4 f., im Anschluss an PLATO Phaedr. 246, A ff.

3) XVII, 5. 11. 12. XIX, 6.

4) XVII, 12.

5) XIV, 8. XV, ganz.

6) XV, 1 f.

7) Ebd. 7.

8) VIII, 8.

9) XIII, 5. XVI, 1. 3 ff.

10) XVI, 9. XVII, 11.

11) XIV, 7 (φημαι, ολωνοί, δνειρατα, φωναί, θυσίαι, d. h. Opferschan).

von der Freiheit abhängig ist, nur bedingt vorausgesagt ¹⁾). Als Hilfsmittel, deren die meisten Menschen bedürfen, werden die sinnlichen Darstellungen der Gottheit durch Bilder und Mythen in Schutz genommen, und aus diesem Grunde werden die Dichter als die ältesten Philosophen gepriesen; die besondere Form des Bildes ist wesentlich gleichgültig, doch findet Maximus den künstlerischen Anthropomorphismus seines Volkes am würdigsten ²⁾).

Ein Zeit- und Fachgenosse des Maximus ist Apulejus aus Madaura ³⁾, und auch in seinem philosophischen Charakter ist er ihm nahe verwandt. Auch er ist erklärter Platoniker, aber dabei so weitherzig, dass er nicht allein in die Darstellung der platonischen Lehre mancherlei späteres und fremdartiges einmischt, sondern auch ganze Schriftwerke anderer Schulen sich aneignet. So hat er in der pseudoaristotelischen Schrift von der Welt das Werk eines zum Stoicismus hinneigenden Peripatetikers in lateinischer Bearbeitung für sein eigenes ausgegeben ⁴⁾, und ebenso scheint es sich mit dem dritten Buch seiner Darstellung der platonischen

1) XIX, 2—5.

2) VIII, 2. 10. X, 3 ff. XXIII, 3 f. XXXII, 2 f. 5.

3) Ueber Apulejus' Leben und seine Schriften vgl. man HILDEBRAND Apul. Opp. I, XVII ff. — Seine Geburt setzt dieser auf Grund der Aeusserungen Apol. 85 (Antoninus Pius noch nicht Divus). 89. 27. 70. 72. Flor. 17. 18 in die Jahre 126—132, was jedenfalls annähernd richtig sein wird. Seine Vaterstadt war Madaura, an der Grenze Numidiens gegen Gätulien gelegen, eine römische Militärcolonie, in welcher sein Vater, und später, wie es scheint, auch er selbst, die Würde eines Duumvirs bekleidete (Apol. 74 vgl. Dogm. Plat. III, S. 264 H.); daher sein stehender Beiname Madaurensis. Seine erste Bildung erhielt er in Karthago (Flor. 18, S. 85. 89), gieng dann aber, wie es scheint noch sehr jung, nach Athen (ebd. Metamorph. I, 1) und dann nach Rom (Metam. a. a. O. vgl. XI, 26 ff. Flor. 17, S. 78), wie er überhaupt weite Reisen machte (De mundo 17, S. 384 vgl. Apol. 55. Flor. 15). Nachdem er sein beträchtliches Vermögen (Apol. 23) theilweise aufgebraucht hatte (Apol. a. a. O. vgl. Metam. XI, 28), verheirathete er sich mit einer wohlhabenden älteren Witwe zu Oea, zog sich aber dadurch von ihren Angehörigen die Klage wegen magischer Künste zu, gegen die er sich in seiner Apologie (De magia) vertheidigt (Apol. 72 f.). Vielleicht wurde dadurch seine Uebersiedelung nach Karthago veranlasst, wo wir ihn Flor. 16. 18 treffen. Hier sowohl als in Oea und anderwärts wurden ihm Bildsäulen und Ehrenbezeugungen zutheil (Flor. 16, S. 64. 74. 76. Augustin epist. 1).

4) S. 1. Abth. S. 560 ff.

Philosophie, wenn dieses ächt sein sollte, zu verhalten, einem Ab-
 ss der Logik, welcher gleichfalls eine Mischung der stoischen
 und peripatetischen Lehre enthält¹⁾. Im ganzen genommen ist
 aber sein Standpunkt jener pythagoraisirende Platonismus, dem
 wir schon bei Plutarch und Maximus begegnet sind. Als Ur-
 ründe nennt er neben der Gottheit die Materie und die Ideen²⁾.
 Die Gottheit, der vollkommene Geist, ist unaussprechlich und
 unermesslich (ἀπείρατος), nicht bloß über alles Leiden, sondern
 auch über jede Thätigkeit erhaben³⁾; die Ideen werden mit einem
 merkwürdigen Missverständniß ihres Begriffs als *inabsolutae*,
informes, *nulla specie nec qualitatis significatione distinctae* be-
 zeichnet⁴⁾. Neben Gott und den Ideen wird auch die Vernunft

1) Dieses Buch, welches auch den besonderen Titel περὶ Ἑρμηνείας führt,
 uns übrigens nur theilweise erhalten ist, wird von HILDEBRAND a. a. O. XLIV
 Apulejus abgesprochen. PRANTL. Gesch. d. Log. I, 579 nimmt es in Schutz,
 und es selbst will nach S. 264 unverkennbar für ein Werk des Apulejus ge-
 halten sein. Seine innere Beschaffenheit würde auch kaum entscheidende
 Merkmale seiner Unächtheit an die Hand geben, da einerseits PRANTL's An-
 nahme, es sei die Uebersetzung eines griechischen Schulbuchs, alles für sich
 hat, ebendesshalb aber aus seiner Abweichung von der sonstigen Weise des
 Apulejus nicht zu viel gefolgert werden kann; und da andererseits die Ge-
 schichte der Logik in jener Zeit, und namentlich die ihrer lateinischen Ter-
 minologie, uns zu unvollständig bekannt ist, um mit Sicherheit zu bestim-
 men, ob nicht das, was uns hier als neu auffällt, auch schon dem zweiten
 Jahrhundert angehören konnte. Der Einwurf ohnedem, dass Apulejus das
 peripatetische nicht für platonisch hätte ausgeben können, hat
 nichts auf sich: sein Zeitgenosse Alcinous und andere thun diess ja auch (vgl.
 1. Abth. S. 726). Sehr auffallend ist aber, theils dass die Schrift in ihrem
 Anfang an die zwei früheren Bücher De Dogmate Platonis nicht anknüpft,
 theils und besonders, dass sie in allen besseren Handschriften, und überhaupt
 in allen bis auf drei fehlt. Es ist mir daher wahrscheinlich, dass diese Ab-
 handlung, welche Cassiodor zuerst anführt, erst nach Apulejus verfasst, oder
 doch übersetzt wurde. Um so mehr wird es genügen, in Betreff ihres Inhalts
 auf PRANTL's ausführliche Analyse zu verweisen. — Auch die Uebersetzung
 einer hermetischen Schrift, des Asklepios, die unten noch zu berühren sein
 wird, stammt schwerlich von Apulejus; ebensowenig die von ROSA Anecd.
 gr. I, 103 ff. ihm zugewiesene Physiognomik. Vgl. SAUPPE Gött. Gel. Anz.
 1866, 1. S. 21 f.

2) Dogm. Plat. I, 5 vgl. S. 98 f. 109 f. 1. Abth. S. 726.

3) A. a. O. De Deo Socr. 3, S. 119.

4) Dogm. Plat. I, 5; richtiger c. 6: sie seien die *formae simplices et
 aeternae*, unkörperlich und die Musterbilder der Dinge.

(*mens* = νοῦς) und die Seele als ein Wesen höherer Natur genannt¹⁾, ohne dass wir deshalb die Vorstellung von einer bestimmten Stufenfolge göttlicher Kräfte bei Apulejus suchen dürften. Je weniger sich nun hierin philosophisches Verständnis zeigt, um so natürlicher war es, dass sich Apulejus den religiösen Vorstellungen des damaligen Platonismus, dem Götter- und Dämonenglauben mit Vorliebe zuwandte, um eine Vermittlung mit der Gottheit zu gewinnen. Zwischen den höchsten Gott und der Welt stellt auch er, wie Maximus, theils die Götter, theils die Dämonen; zu den Göttern rechnet er nicht blos die sichtbaren Gottheiten, oder die Gestirne, sondern auch unsichtbare Wesen, wie die zwölf olympischen Götter, die als Sprösslinge des höchsten Gottes, als ewige, reine, über alle Berührung mit der Körperwelt erhabene Geister bezeichnet werden²⁾; weil aber die Götter in keinen unmittelbaren Verkehr mit den Menschen treten, so sind als Zwischenglied zwischen beiden die Dämonen nothwendig³⁾, deren Natur, Geschäfte und Klassen Apulejus mit grosser Ausführlichkeit zu schildern weiss⁴⁾. Der Glaube an Schutzgeister findet an ihm, wie natürlich, einen Vertheidiger⁵⁾; wie sinnlich er sich denselben ausmalt, zeigt unter anderem die Annahme⁶⁾, dass

1) A. a. O. c. 6: Plato nehme zweierlei Substanzen an, die intelligible und die sinnliche. *Et primae quidem substantiae vel essentiae Deum primum et mentem formasque rerum et animam.* Statt *mentem* hat Eine Handschrift *matiem* und HILDEBRAND liest deshalb nach OUDENDORP's Vermuthung *materiem*; allein wie konnte diese zu den unsinnlichen Substanzen gerechnet werden? selbst Tim. 52, A will dafür kaum ausreichen. Für ganz unmöglich kann man es freilich, nach der eben gegebenen Probe über die Ideen, nicht erklären.

2) De. Socr. 2 f. Dogm. Plat. I, 11, Schl. Zu diesen Göttern gehört die Iais, in der Apulejus, ähnlich wie Plutarch, die Mutter Natur verehrt, indem er sie zugleich mit allen möglichen griechischen und aussergriechischen Gottheiten identificirt. Metamorph. XI, 2. 5. 21. 23, Schl. vgl. III, 30.

3) De. Socr. 4 f.

4) A. a. O. c. 6—13. 15. Die Dämonologie selbst, die hier vorgetragen wird, ist die gleiche, welche uns schon öfters vorgekommen ist (vgl. S. 122. 157 f. 187); ihr Thema bildet die vielgebrauchte platonische Stelle Symp. 202, E.

5) A. a. O. 16.

6) A. a. O. 20. PLUT. Gen. Socr. 20, S. 588 sagt noch ausdrücklich, der Dämon sei von Sokrates nicht gesehen, sondern nur gehört worden, und

okrates sein Dämonium nicht bloß gehört, sondern auch gesehen habe. Auf die Dämonen bezieht Apulejus mit andern die Opfer, Feiern und gottesdienstlichen Gebräuche, die Götterbilder und die Tempel; von ihnen leitet er die Weissagungen und sonstigen Offenbarungen her, denen er bereitwillig Glauben schenkt ¹⁾. Zum Geschlecht der Dämonen wird auch die menschliche Seele gerechnet, sowohl während ihres Erdenlebens, als besonders nach ihrer Bereiung vom Leibe; doch sind es nur die Dämonen niedrigerer Ordnung, die in einen Leib eingehen ²⁾. Die Sehnsucht der gefallenen Seele nach Wiedervereinigung mit ihrem guten Geiste (oder auch mit der Gottheit) bildet das Thema, welches in der bekannten Erzählung von Amor und Psyche, die übrigens Apulejus nicht erfunden hat, im Novellenstyl ausgeführt ist ³⁾. Tiefere philosophische Gedanken darf man bei dem afrikanischen Schöngeist weder hier noch sonst suchen.

Weitere Belege für die Verbreitung dieser Denkart in der platonischen Schule sind uns schon früher bei Theodemo Smyrnäer und Alcinous vorgekommen. Der erstere folgt nicht allein in seiner Mathematik, und namentlich in dem, was er über die höhere Bedeutung der verschiedenen Zahlen sagt, den Pythagoreern ⁴⁾; sondern auch in Betreff der letzten Gründe unterscheidet er mit ihnen das Eins oder die reine Einheit von der Monas, der in den Zahlen sich vervielfachenden Einheit ⁵⁾. Noch entschiedener spricht sich der Standpunkt des pythagoraisirenden Platonismus in den Sätzen des Alcinous über die Ideen, die Materie

scheint dasselbe von den Dämonen überhaupt voranzusetzen, wogegen auch Max. Tyr. XV, 7 beiderlei Dämonenerscheinung annimmt.

1) A. a. O. 14. Apol. selbst war allen möglichen Religionsübungen eifrig ergeben; er selbst sagt uns Apol. 55 f. dass er sich in Griechenland in die verschiedensten Mysterien hatte einführen lassen, und ihre Heiligthümer sorgfältig aufbewahrte. Seine Bekanntschaft mit dem Iaiakult beweist er Metamorph. XI.

2) De. Socr. 15 f. vgl. Apol. 24: *animo hominis extrinsecus in hospitium corporis immigranti*.

3) Metamorph. IV, 28 — VI, 24. Ueber den Ursprung und Sinn der Fabel vgl. HILDEBRAND a. a. O. S. XXVIII ff. u. A.

4) M. vgl. hierüber 1. Abth. 724, 2, und was oben, S. 107, 3. 5. 109, 3—5 aus Theo Math. II, 38 ff. angeführt ist.

5) Math. I, 4.

und die Gottheit, über die Weltseele und die Ewigkeit der Welt namentlich aber in jener Dämonologie aus, welche einen von den stehendsten Zügen dieser Spekulation bildet¹⁾. Wie nahe Attikus dem Plutarch stand, sehen wir aus der Annahme einer schlechten Weltseele, die er ebenso, wie die einer zeitlichen Welterschöpfung, mit ihm theilt²⁾.

Neben den genannten kann hier ferner des bekannten Christengegners Celsus erwähnt werden³⁾, sofern seine Vertheidigung des Polytheismus nicht blos überhaupt auf platonischen Ansichten, sondern im besondern auf der gleichen Form des Platonismus beruht, welche wir bei den bisher besprochenen Philosophen gefunden haben⁴⁾. Von dem platonischen Gottesbegriff ausgehend⁵⁾, stellt Celsus den Satz auf⁶⁾, Gott habe nichts sterbliches geschaffen, auch am Menschen sei nur die Seele sein Werk, deren höhere und unsterbliche Natur unser Philosoph mit Plato

1) M. s. hierüber 1. Abth. S. 725 ff.

2) A. a. O. 722, 2.

3) Zwar hält ORIGENES, dessen Schrift gegen Celsus wir unsere ganze Kenntniss von diesem Philosophen verdanken, seinen Gegner für einen Epikureer, aber diess ist, wie er selbst sagt (c. Cels. I, 68. IV, 36), blosser Vermuthung; in den zahlreichen Bruchstücken bei Origenes erscheint Celsus durchaus als Platoniker. Mit jener Meinung hängt nun auch die Angabe (c. Cels. I, 8) zusammen, dass Celsus unter Hadrian und seinen Nachfolgern geblüht habe; andere Spuren machen wahrscheinlich, dass er erst um 170 n. Chr. oder noch später geschrieben hat; m. vgl. meine Theol. Jahrb. IV, 629. Auch von der Identität des lucianischen Celsus (über den 1. Abth. Zus. zu S. 353) mit dem Platoniker hat mich der neueste Vertheidiger dieser Annahme (A. PLANCK in der Abhandlung: Lucian und das Christenthum Stud. u. Krit. 1851. 4, 882 f.) so wenig überzeugt, als die früheren. Ueber Celsus und seine Polemik gegen das Christenthum vgl. m. jetzt BAUR Kirchengesch. I, 382—409.

4) Als Platoniker bezeichnet sich Celsus ausser allem andern auch dadurch, dass er den von ihm behaupteten Vorzug der griechischen Lehren vor der christlichen hauptsächlich mit platonischen Annahmen und Aeusserungen belegt; VI, 1. 3. 6. 8—10. VII, 42 u. a. St. Vgl. folg. Anm.

5) M. s. die Bruchstücke b. ORIG. c. Cels. V, 14. VI, 63 f. VII, 42. VIII, 21. Die Transcendenz Gottes wird namentlich VII, 45, nach Anleitung der bekannten Stelle in PLATO's Republik VI, 507, B ff., seine Unveränderlichkeit IV, 14, nach Rep. 380, D ff. auseinandergesetzt. An den Stoicismus erinnert es, wenn Gott V, 148 πάντων τῶν ὄντων λόγος heisst.

6) A. a. O. IV, 52.

voraussetzt¹⁾; alle Vergänglichkeit und alles Uebel soll aus der Materie herkommen²⁾. Sofern nun das Wesen der Materie nicht zu ändern ist, so ist die Natur von einer physischen Nothwendigkeit beherrscht, von der sich nicht erwarten lässt, dass sie jemals anders werde³⁾, und so schliesst sich hier jener Naturalismus an, welchen Celsus zum grossen Anstoss für Origenes dem jüdisch-christlichen Vorsehungsglauben entgegensetzt⁴⁾. Kann aber andererseits auf die Wirksamkeit Gottes in der Welt nicht verzichtet werden, so muss doch diese durch Untergötter und Dämonen, als Diener und Werkzeuge des höchsten Gottes, vermittelt sein; wir haben daher allen Grund, nicht allein die Gestirne, sondern auch die unsichtbaren Götter und Geister zu verehren, und wir dürfen damit den höchsten Gott selbst zu ehren überzeugt sein, nur dass sich jedes Volk an den herkömmlichen Kult halte, und zunächst den Gottheiten Verehrung zolle, deren Schutz es selbst anvertraut ist⁵⁾.

Wenn die Männer, die wir zuletzt besprochen haben, sich selbst zur platonischen Schule rechneten, so wird dagegen Numenius⁶⁾ aus Apamea⁷⁾ von unsern Berichterstattern durch-

1) Z. B. VIII, 49, womit, das Verhältniss der Seele zum Körper und zum irdischen Leben betreffend, V, 14. VIII, 53 zu vergleichen ist.

2) IV, 65. VI, 42 redet Celsus neben der unordentlichen Bewegung der Materie vor der Weltbildung auch von Dämonen, die in ihr walten, und zur Strafe auf die Erde geschickt werden.

3) IV, 65: ὁμοία δ' ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἡ τῶν θνητῶν περίοδος· καὶ κατὰ τὰς μεταγμένας ἀνακυκλήσεις (vgl. die Stoiker und Plato's Politikus) ἀνάγκη τὰ αὐτὰ εἶναι καὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσσεθαι.

4) M. vgl. über denselben das vierte Buch von c. 65 an, besonders c. 99. Durch diesen Naturalismus nähert sich Celsus der epikureischen und peripatetischen Schule; mit der letztern soll er auch die Lehre von der Ewigkeit der Welt getheilt haben (I, 19. IV, 79), doch scheint diese Angabe nicht ganz sicher.

5) V, 26. 34. 41. VII, 68. VIII, 2. 28. 33. 35. 54. 58. 60 vgl. m. c. 63. 66. Ebd. c. 45 über die Orakel, welche Celsus natürlich gleichfalls in Schutz nimmt.

6) Ueber das Leben des Numenius sind wir ganz ohne Nachrichten, dass er aber in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts gehört, wird theils durch die Beschaffenheit seiner Lehren, theils durch den Umstand wahrscheinlich, dass Klemens von Alexandrien der erste Schriftsteller ist, der seiner erwähnt, und dass andererseits Harpokration, der seiner Meinung über die

weg ein Pythagoreer genannt; da aber in seinen Ansichten das platonische fast noch stärker hervortritt, als das neupythagoreische, so ziehe ich es vor, seiner erst hier zu erwähnen. Sind auch seine philosophischen Leistungen nicht bedeutend, so ist doch die Geistesrichtung dieses späteren Platonismus so stark in ihm ausgeprägt, dass man allen Grund hatte, ihn als den unmittelbaren Vorgänger der Neuplatoniker zu betrachten¹⁾. Mit der gesamten nachplatonischen Philosophie unzufrieden²⁾, will Numenius ganz zu Plato und Pythagoras zurückkehren. Diese beiden hat er nämlich für durchaus einverstanden, indem der erste derselben seine Lehre, wie er glaubt, ganz von dem zweiten entlehnt, und nur den Ausdruck aus nothwendigen Klugheitsrücksichten verändert habe³⁾. Beide aber sollen nur die alte Weisheit der Brahmanen, der Magier, der Aegypter und auch der Juden vortragen⁴⁾. auch auf die letzteren hielt nämlich Numenius sehr viel, er sucht durch allegorische Erklärungen, in deren Bereich er selbst die rabbinische Tradition und die evangelische Geschichte zog, die Uebereinstimmung der hebräischen Propheten mit seiner Philosophie nachzuweisen, und er hatte namentlich vor Moses solche Hochachtung, dass er Aussprüche von ihm, als einem Propheten, anführte⁵⁾, und von Plato behauptete, er sei nichts anderes, als

drei höchsten Götter folgte, ein Schüler des (1. Abth. 718, u. 721 ff. besprochenen) Attikus war (PROKL. in Tim. 93, B. Weiteres über Harpokration S. 200).

7) Ἀμαμιός nennt ihn Amelius b. PORPH. v. Plot. 17.

1) PORPH. vita Plot. 17: es sei Plotin vorgeworfen worden, τὰ Νομηνίου αὐτὸν ὑποβάλλασθαι, was den Amelius zu einer eigenen Schrift über die Lehrunterschiede zwischen Plotin und Numenius veranlasst habe. Dieser Vorwurf beweist jedenfalls, dass beide sich in mancher Beziehung verwandt waren.

2) M. vgl. in dieser Beziehung die ausführliche und geistlose Kritik derselben b. Eus. praep. ev. XIV, 5—9. Verhältnissmässig am besten kommt darin die Epikureer weg, weil sie sich — der Grund ist für den wissenschaftlichen Standpunkt des Mannes bezeichnend — in gar nichts von der Lehre ihres Stifters entfernt haben. S. 1. Abth. 355, 2.

3) B. Eus. pr. ev. IX, 7. XIV, 5, 2. 7 ff. vgl. ORIG. c. Cels. IV, 51. Vor Plato sagt Num. b. Eus. XIV, 5, 2, er sei zwar nicht besser, aber vielleicht auch nicht schlechter, als der grosse Pythagoras. Vgl. Eus. XI, 17, 7. Ebd. XIV, 5, 8 heisst Plato μεσούων Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους; Sokrates soll aber gleichfalls Schüler der Pythagoreer sein, a. a. O. 7.

4) A. a. O. IX, 7. vgl. ORIG. c. Cels. I, 15.

5) PORPH. De antro Nymph. 10, wo 1. Mos. 1, 2 von Num. mit den Wor-

ein attisch redender Moses¹⁾. Mit Plato unterscheidet er nun zunächst das Unkörperliche als das Seiende von dem Körperlichen oder dem Werdenden²⁾, und wenn er das Körperliche oder die Materie als den Grund alles Schlechten, als das unbegrenzte, ungeordnete, leblose und nichtseiende beschreibt³⁾, so wird dagegen das erste Unkörperliche, oder die Gottheit, als das Seiende schlechthin, als unbewegt, unveränderlich, zeitlos, als die erste Vernunft (νοῦς), das Eine, das Gute oder das Urgute bezeichnet⁴⁾. Indem nun aber diese Bestimmung ganz schroff gefasst, und der Gegensatz beider Principien auf die Spitze getrieben wird, so erscheint es unserem Philosophen unmöglich, dass der höchste Gott selbst auf die Materie gewirkt haben sollte; wenn daher Plato doch von dem weltbildenden Gott redet, so glaubt Numenius diese Aussage auf ein von dem höchsten Gott verschiedenes Wesen beziehen zu dürfen, das er als den zweiten Gott oder den Demiurg bezeichnet, ein Wesen, in welchem die vielen Untergötter und Mittelwesen der übrigen Platoniker, in erweiterter Bedeutung, zur Einheit zusammengefasst werden⁵⁾. Der erste Gott ist einfach,

ten: τὸν προφήτην εἰρηκέναι angeführt wird; Eus. pr. ev. IX, 8, wo in einem Bruchstück des Numenius der zwei Zauberer Jannes und Jambres, die in der jüdischen Sage als Gegner des Moses eine Rolle spielen, ihres Streites mit Moses, der Gebetskraft des letztern und der von ihm bewirkten ägyptischen Plagen Erwähnung geschieht. ORIG. IV, 51: Numenius, der Pythagoreer. der ausgezeichnete Erklärer Plato's, setze auch vielfach die Aussprüche des Moses und der Propheten mit ansprechender Deutung (οὐκ ἀπιθάνως τροπολογῶν) auseinander. (Aehnlich I, 15: er trage kein Bedenken, χρῆσασθαι καὶ λόγοις προφητικοῖς καὶ τροπολογῆσαι αὐτούς). ἐν δὲ τῷ τρίτῳ „περὶ τὰγαθοῦ“ ἐκτίθεται καὶ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἱστορίαν τινὰ, τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ λέγων, καὶ τροπολογεῖ αὐτήν. Ebenso die Erzählung von Moses, Jannes und Jambres.

1) KLEM. ALEX. Strom. I, 342, C Sylb. sagt diess ganz bestimmt, unbestimmter Eus. pr. ev. XI, 10, 7.

2) B. Eus. XI, 10, 5 f. XV, 17, 1 ff. NEMES. nat. hom. c. 2. S. 29, wo auch die Gründe des Numenius gegen den stoischen Materialismus angegeben sind. Die von Eusebius hier mitgetheilten Bruchstücke sind gleichfalls der Schrift περὶ τὰγαθοῦ entnommen.

3) B. Eus. XV, 17, 2 ff. JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 896.

4) Eus. XI, 10, 1 ff. 5 ff. 18, 9 f. 22, 1 ff. 6. XV, 17, 5.

5) B. Eus. XI, 18, 1 ff. 9 f. Da eine ähnliche Unterscheidung des höchsten Gottes von dem Welterschöpfer schon vor Numenius bei den christlichen Gnostikern vorkommt, von denen namentlich die Valentinianer auch den Na-

unbewegt, das an sich Gute, ohne Berührung mit der Materie, und desshalb auch unthätig¹⁾, rein der Betrachtung lebend; der zweite ist nur abgeleiteter Weise (μετουσίᾳ τοῦ πρώτου) gut, und nicht ebenso reinen und einfachen Wesens, wie der erste; sondern wiewohl er zu den übersinnlichen Urbildern aufschaut, muss er doch seinen Blick zugleich auch auf die Materie richten, um für sie zu sorgen, und indem er sich durch die Welt verbreitet, wird er selbst von der Materie getheilt und in ihre Bewegung verflochten²⁾. Er ist daher zweiseitiger Natur³⁾, dem Uebersinnlichen und dem Sinnlichen zugleich zugewandt⁴⁾, oder, wie PROKLUS dieses Verhältniss genauer bestimmt⁵⁾, er gehört mit seinem Wesen der übersinnlichen, mit seiner Wirksamkeit der sinnlichen Welt an. Er kann insofern auch wohl als identisch mit der Welt bezeichnet werden⁶⁾, deren Seele er ist⁷⁾; doch ist es dem Numenius geläufiger, die Welt, welche schon Plato den gewordenen Gott genannt hatte, von dem zweiten Gott zu unterscheiden, und demgemäss drei Götter zu zählen: den Vater, den Schöpfer und das Geschaffene⁸⁾. In demselben Sinn konnte er auch von einer

men Demiurg aus Plato aufgenommen haben, so ist es wahrscheinlich, dass Numenius die Anregung zu seiner Theorie von diesen erhalten hat. Ausserdem hat ohne Zweifel die philonische Logoslehre auf ihn eingewirkt.

1) Er sei als βασιλεὺς ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων EUS. XI, 18, 4.

2) A. a. O. c. 18. c. 22, 3 ff. Auf diese Lehre bezieht sich auch die Angabe des PROKLUS in Tim. 249, A (welche mir VACHEROT hist. d. l' école d' Alexandrie I, 325 nicht richtig zu fassen scheint), dass nach Numenius und Amelius auch im Intelligibeln eine μέθεξις stattfinde, denn der zweite Gott ist nur durch μέθεξις das, was er ist; auf dieselbe deutet Euseb die Worte des Numenius, die er XI, 18, 8 ff. anführt, sie gehen aber vielleicht eher auf die Mittheilung des Wissens an den Menschen.

3) διττὸς b. EUS. a. a. O. XI, 22, 4. PROKL. in Tim. 93, B.

4) A. a. O. XI, 18, 9: ὁ μὲν οὖν πρῶτος [θεὸς] περὶ τὰ νοητὰ, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά.

5) In Tim. 299, C vgl. NUMEN. b. EUS. XI, 18, 12: αὐτὸς μὲν ὑπὲρ πάντων ἴδρυται... τῆς ὕλης, τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει τὰς ἰδέαις οἰαχίζων, βλέπει τε... εἰς τὸν ἄνω θεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὅμματα, λαμβάνει τε τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δὲ ὁρμητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως (dem schon §. 2 erwähnten Verlangen nach der ὕλη).

6) B. EUS. XI, 18, 1: ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς.

7) A. a. O. 18, 7: ὁ μὲν γὰρ ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπεῖρει εἰς τὰ μεταλλὰ χάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα.

8) XI, 18, 1. 22, 4. XIV, 5, 6 f. (Sokrates und Plato lehren drei Götter).

dreifachen Vernunft reden ¹⁾. Eine genauere Entwicklung dieser Bestimmungen, die mit Plotin's Lehre von den höchsten Gründen zu vergleichen wäre, hat Numenius, wie wir mit Sicherheit annehmen können, gar nicht versucht, seine ganze Neuerung besteht darin, dass er den platonischen Demiurg als Untergott, wie der philonische Logos, von dem höchsten Gott unterschieden hat.

Seinem metaphysischen Dualismus entsprechend, schrieb Numenius auch dem Menschen nicht etwa nur eine zweitheilige Seele, sondern geradezu zwei Seelen zu, eine vernünftige und eine vernunftlose ²⁾; diese beiden sollten fortwährend miteinander im Kampf liegen ³⁾; den Sitz der vernunftlosen Seele suchte er ohne Zweifel im Körper, auf den er überhaupt alles Schlechte zurückführte ⁴⁾, wogegen er umgekehrt die sinnliche Wahrnehmung für ein Erzeugniss der Vernunft hielt ⁵⁾, und das körperliche Leben überhaupt von der belebenden göttlichen Thätigkeit abhängig

PROKL. a. a. O. 93, A. Zur Bezeichnung dieser drei Götter bediente sich Num. der gesuchten Ausdrücke (τραγωδῶν, sagt Proklus) πάππος, ἔγγονος, ἀπόγονος, was Proklus so erklärt: πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον, ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός.

1) PROKL. a. a. O. 268, A (S. 655 Schneid.) vgl. NUMEN. b. EUS. XI, 18, 10 f.

2) PORPHYR b. STOB. Ekl. I, 836. In Beziehung auf das Weltganze hatte ja schon Plato in den Gesetzen von einer zwiefachen Seele geredet, und Plutarch diese Annahme wiederholt (s. o. S. 152); ich möchte vermuthen, dass auch Num. sich im Weltganzen ebenso, wie im Menschen, mit dem Stoff eine vernunftlose Seele verbunden dachte.

3) JAMBL. ebd. 894. Hierauf scheint sich auch die Angabe des PROKLUS in Tim. 24, C zu beziehen, dass Num. den Kampf der Athenäer und der Atlantiden im platonischen Kritias auf den Streit der besseren Seelen mit den schlechteren gedeutet habe.

4) JAMBL. a. a. O. 896. s. o. 195, 3.

5) So verstehe ich PORPHYR's ziemlich undeutliche Worten b. STOB. Ekl. I, 832: Νουμῆνιος δὲ τὴν συγκαταθετικὴν δύναμιν παραδεκτικὴν ἐνεργειῶν φήσας εἶναι σύμπτωμα αὐτῆς φησὶν εἶναι τὸ φανταστικόν, οὐ μὲν ἔργον τε καὶ ἀποτέλεσμα, ἀλλὰ παραχολούθημα. Die συγκαταθετικὴ δύναμις, oder die Urtheilskraft, muss mit der Vernunft zusammenfallen; das sinnliche Vorstellungsvermögen, das φανταστικόν, soll zwar nicht ἔργον und ἀποτέλεσμα, aber σύμπτωμα und παραχολούθημα derselben sein; d. h. die Thätigkeit der Vernunft richtet sich nicht direkt auf seine Erzeugung, aber sie bringt es nebenbei hervor.

machte, mit deren Zurückziehung es sofort erlösche¹⁾. Bei dieser Ansicht von der Natur des Körperlichen musste sich ihm die Lehre von der Präexistenz der Seele, der Unsterblichkeit und der Seelenwanderung nicht bloß überhaupt empfehlen, sondern er musste auch geneigt sein, den Gegensatz des körperlichen und des körperlosen Lebens möglichst zu spannen; wie er daher das Herabstürzen der Seele in den Körper schlechtweg für eine Verschuldung, einen Abfall von ihrem wahren Wesen erklärte, ohne eine beziehungsweise Nothwendigkeit desselben zuzugeben²⁾, so lehrte er andererseits, dass die geläuterte körperfreie Seele mit dem Urwesen, aus dem sie entsprungen ist, bis zur Unterschiedlosigkeit eins werde³⁾, wogegen er für die unreinen eine Seelenwanderung annahm, die auch den Uebergang in unvernünftige Geschöpfe nicht ausschliessen sollte⁴⁾. Das Wesen der Seele

1) B. Eus. a. a. O. XI, 18, 4: βλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπιστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεισθαι τότε τὰ σώματα κηδεύοντα [— ος] τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς· μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ (vgl. PLATO Polit. 272, E) ταῦτα μὲν ἀποσβέννυσθαι τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐκπερόμενον εὐδαίμονος. Die letzten Worte möchte ich nicht mit RITTER IV, 567 auf eine Rückkehr der göttlichen Vernunft in sich selbst deuten, sie scheinen mir vielmehr nur diess zu besagen, dass vom Menschen, sobald die Göttheit ihren Blick von ihm abwendet, nur die vernünftige Seele fortlebe, der Leib dagegen sofort zu leben aufhöre. Der Leib ist ja (Num. bei Eus. XV, 17, 4; s. o. S. 195) seiner Natur nach leblos, ohne Zusammenhalt, ohne alle Beharrlichkeit des Seins; nur die Seele kann ihn zusammenhalten und ihm Dauer verleihen.

2) JAMBL. b. STOB. I, 910, wo das gleiche auch von Kronius und Harpokration gesagt ist. Dass diese Männer hierbei zwischen solchen Geistern unterschieden haben, die rein, und solchen, die minder rein in Körper eintreten (BRANDIS Gesch. d. Entw. d. gr. Phil. II, 307), sagt Jamblich nicht, sondern vielmehr umgekehrt, sie hätten diesen Unterschied machen sollen.

3) JAMBL. ebd. 1066 (es ist von den Vorstellungen über den Zustand der Seele nach dem Tode die Rede): ἔνωσιν οὖν καὶ ταυτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς πρεσβεῦειν φαίνεται Νομῆνιος.

4) Diess scheint mir der Sinn der Worte, welche COUSIN im *Journ. des Savants* 1885, 148 und nach ihm RITTER IV, 567 aus einem ungedruckten Commentar zum Phädo anführt: ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐρψύχου ἕως ἀπαθανατίζουσιν ὡς Νομῆνιος. Dass dieser die platonischen Aeusserungen über den Eintritt von Menschenseelen in Thiere im eigentlichen Sinn nahm, sagt auch ARN. GAZ. Theophr. S. 16 Barth. Auch Kronius, der immer mit Numenius zusammengestellt wird, nahm nach NEMES. nat. hom.

setzte Numenius als Pythagoreer in die Zahl ¹⁾). Als ihr höchstes und einziges Gut bezeichnet er die Einsicht, durch die wir allein am Göttlichen theilnehmen ²⁾; die Einsicht selbst ist ein Geschenk der Gottheit, eine Mittheilung derselben an die menschliche Seele, welche durch die Gleichheit ihres beiderseitigen Wesens bedingt ist ³⁾; um sie zu erlangen, muss man von allem Sinnlichen sich abwendend allein in völliger Stille mit dem Urguten verkehren; doch wird die Betrachtung der Zahlen als der Weg zur Erkenntniss des Guten empfohlen ⁴⁾.

Neben Numenius wird nicht selten Kronius genannt, welcher ein Schüler oder doch ein Zeitgenosse von jenem gewesen zu sein scheint ⁵⁾. Dass er der gleichen Richtung zugethan war, lässt sich auch aus dem wenigen, was uns von seinen Ansichten

S. 51 einen Uebergang der vernünftigen Seele in Thierleiber an. Durch diese Erklärung ist wohl RITTER's Bedenken a. a. O. gehoben.

1) PROKL. in Tim. 187, A, demzufolge Num. die οὐσία ἀμέριστος und μεριστή, aus welcher die Seele nach Plato zusammengesetzt ist, mit andern von der Einheit und der unbestimmten Zweifelt erklärt; nach Demselben ebd. 226 B scheint Numenius die Seele näher als Tetraktys bestimmt und dafür den seltsamen, aber bei einem Neupythagoreer gar nicht unglaublichen Grund angegeben zu haben, dass das Wort ψυχή aus vier Buchstaben besteht.

2) B. Eus. pr. ev. XI, 22, b. 18, 8.

3) A. a. O. 18, 8, wo die Mittheilung des Wissens an den Menschen mit dem Anzünden eines Lichts an einem andern verglichen wird; αἴτιον δὲ τούτου ... οὐδὲν ἐστὶν ἀνθρώπινον, ἀλλ' ὅτι ξῆς τε καὶ οὐσία ἡ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην ἡ αὐτὴ ἐστὶ παρὰ τῷ δεδωκότι θεῷ καὶ παρὰ τῷ εἰληφότι ἐμοὶ καὶ σοί. Vgl. JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 866: Numen. gehöre unbestreitbar zu denen, οἵτινες καὶ ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ τὸν νοητὸν κόσμον καὶ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ τὰγαθὸν καὶ πάντα τὰ πρεσβύτερα ἐν αὐτῇ ἐνιδρύουσι καὶ ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι ἀποφαίνονται, οἰκείως μέντοι κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἑκάστοις.

4) Eus. 22, 1 f., wo Num. sagt, das ἀγαθὸν lasse sich aus keinem Gegebenen (παρὰκειμένον), auch nicht aus einem ὅμοιον αἰσθητὸν erkennen; man müsse ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, da, wo schlechterdings nichts anderes sei, ἀλλὰ τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεοπείσιος, und es selbst, ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ u. s. w. ἐποχούμενον τῇ οὐσίᾳ. Um dazu zu gelangen, sei das beste, dass man von der Sinnenwelt absehend sich mit der Mathematik beschäftige, und aus der Betrachtung der Zahlen lerne, τί ἐστὶ τὸ ἐν. — Einige weitere, wenig erhebliche Sätze des Numenius finden sich bei PORPH. antr. nymph. 10. 21. 33. PROKL. in Tim. 141, E.

5) Bei PORPH. antr. Nymph. 21 heisst er sein ἑταῖρος, was aber nicht bloß einen Freund oder Schüler, sondern auch einen Meinungsgegnossen bedeuten kann.

bekannt ist, abnehmen¹⁾. Derselben Zeit gehört Harpokration, der Schüler des Attikus an²⁾, von dem wir aber gleichfalls nicht mehr wissen, als dass er der Lehre des Numenius von den drei Göttern folgte³⁾, und dass er mit Kronius und Numenius das Böse aus dem Leib ableitete, und deshalb die Verbindung der Seele mit einem Leibe unbedingt für ein Uebel erklärte⁴⁾. Noch etwas früher müsste die Abfassung einiger hermetischen Schriften gesetzt werden, wenn wirklich schon Apulejus eine solche übersetzt hätte. Allein alle diese Schriften tragen viel zu deutliche Spuren der neuplatonischen Lehre, als dass wir sie noch in unsern Zeitabschnitt verlegen könnten⁵⁾. Dagegen muss hier noch des

1) Seine Ansicht über die Seelenwanderung wurde schon S. 198, 2 berührt. Weiter sagt JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 896. 912, er lasse das Böse mit Numenius aus der Materie in die Seele kommen, und halte mit demselben jedes Eintreten der Seele in einen Leib für ein Uebel. Aus PORPH. antr. nymph. 2 f. 21 sehen wir, dass er diesem Neuplatoniker in der allegorischen Deutung der homerischen Stelle Od. XIII, 346 ff. vorangieng, und dabei die zwei Eingänge der Nymphenhöhle, mit Numenius, von den zwei Wendekreisen erklärte.

2) M. vgl. über ihn 1. Abth. S. 718 unt. Seinem *ὁρόμνημα εἰς Πλάτωνα* scheinen die Erklärungen platonischer Stellen entnommen zu sein, welche OLYMPIODOR in Alcib. S. 48 u. Creuz. und der Verfasser der Scholien in FINCKH's Ausgabe von Olympiodor's Commentar zum Phädo öfters (m. s. d. Register) anführt. Ihm mag der Aelian nahe stehen, aus dessen Commentar zum Timäus PORPH. in Ptolem. Harm. S. 216 f. ein Bruchstück mittheilt.

3) PROKL. in Tim. 98, B: *ἔπεται γὰρ [Ἄρποκρ.] τῷδε τῷ ἀνδρὶ (Numen.) κατὰ τὴν τῶν τριῶν θεῶν παράδοσιν καὶ καθόσον διττὸν ποιεῖ τὸν δημιουργόν* (vgl. S. 196, 3); in der Bezeichnung dieser drei Götter herrsche aber bei ihm grosse Verwirrung: er nenne bald den ersten Οὐρανὸς und Κρόνος, den zweiten Zeus, den dritten οὐρανὸς und κόσμος, bald aber auch den ersten Zeus und βασιλεὺς τοῦ νοητοῦ, den zweiten ἄρχων (Archon nannte der Gnostiker Basilides den Weltschöpfer).

4) STOB. Ekl. I, 896. 912.

5) Der Asklepios des Hermes Trismegistus befindet sich allerdings in lateinischer Bearbeitung schon unter den Werken des Apulejus; indessen lässt die Sprache derselben gar keinen Zweifel darüber übrig, dass diese Uebersetzung nicht von Apulejus herrühren kann, wie diess schon BOSSCHA ganz richtig erkannt hat, den HILDEBRAND S. XLIX ff. seiner Prolegomenen mit schwachen Gründen zu widerlegen sucht. Ebenso augenfällig ist das neuplatonische im Inhalt der Schrift, und die Beziehung auf die Verhältnisse der byzantinischen Zeit (c. 24—26). Diese ganze hermetische Litteratur ist ein trüber Niederschlag aus der späteren Mischung verschiedenartiger Elemente, mit dem für die Geschichte der Philosophie nichts anzufangen ist, und mag es vielleicht auch

merkwürdigen Umstands erwähnt werden, dass auch der spätere Stoicismus in eine Richtung gerathen war, die seinen Uebergang in den Neuplatonismus wesentlich erleichtern musste.

8. Platonisirende Stoiker.

Der Stoicismus war in seiner Weltansicht ursprünglich streng monistisch gewesen, indem er den Gegensatz von Natur und Geist, Stoff und Form, einerseits durch seinen Materialismus, andererseits durch seine Lehre von der allbestimmenden göttlichen Vernunft, seinen pantheistischen Determinismus, aufhob. Dieselbe unbedingte Herrschaft der Vernunft über den Stoff auch für's sittliche Leben herzustellen, war das Ziel seiner Ethik. Aber die einseitige Richtung derselben machte es ihm unmöglich, dieses Ziel anders zu erreichen, als durch die Ausschliessung und Unterdrückung der Individualität, und die Folge dieser Einseitigkeit war der ethische Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit in den Einzelnen, von Weisen und Thoren in der Welt. Ebendamt war aber zugegeben, dass die Wirklichkeit durchaus nicht so vollständig von der Vernunft bestimmt sei, wie diess aus der stoischen Metaphysik eigentlich folgte. Ueber diesen Widerspruch konnte der Stoicismus hinwegkommen, so lange er hoffen durfte, ihn durch sich selbst zu überwinden, die Herrschaft der Vernunft durch philosophische Erkenntniss herbeizuführen. Je weniger aber im Lauf der Jahrhunderte dieses Ziel erreicht wurde, je trostloser sich trotz aller Philosophie die Zustände der Wirklichkeit gestalten, um so mehr musste auch bei den Stoikern der Glaube an die gleichmässige Vernünftigkeit alles Wirklichen wankend werden, sie mussten geneigt werden, die Herrschaft der wahren Philosophie und Sittlichkeit von einem Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, von einer höheren Offenbarung zu erwarten; und die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit einer solchen hatten sie ja schon längst durch ihre Vertheidigung des Weissagungsglaubens anerkannt¹⁾. Je ausschliesslicher andererseits das sittliche Heil in

schon früher hermetische Bücher gegeben haben (PLUT. de Is. 61), wir haben jedenfalls nichts mehr davon, wenigstens nicht in seiner ursprünglichen Gestalt.

1) Vgl. 1. Abth. S. 322.

der Zurückziehung aus dem Aeusseren und aus der eigenen Sinnlichkeit gesucht wurde, um so weniger konnten sie sich dem Zugeständniss entziehen, dass der Geist auch seiner Natur nach von allem Aeussern und Körperlichen verschieden sein müsse, und dass das wahre Wesen der Dinge überhaupt nur in diesem ihrem unkörperlichen Bestandtheil zu suchen sei. Der monistische Materialismus des stoischen Systems wurde so durch seinen ethischen Dualismus aufgelöst, und aus dem ethischen Idealismus erzeugte sich die Hinneigung zu einer spiritualistischen Metaphysik, welche nur weiter verfolgt werden durfte, um die Stoiker zur platonischen, oder doch zu einer platonisirenden Lehre hinzuführen.

Die ersten Anzeichen dieser Veränderung haben wir schon in der platonisirenden Psychologie des Posidonius erkannt¹⁾. Bestimmter treten dieselben bei Seneca hervor. Es ist schon früher gezeigt worden, wie stark sich dieser Philosoph über die sittliche Schwäche der menschlichen Natur und die Unvollkommenheit des menschlichen Lebens ausspricht; wie nachdrücklich der Gegensatz des Leibes und der Seele, der vernünftigen und der unvernünftigen Seelenkräfte, und weiterhin der des gegenwärtigen und des künftigen Lebens von ihm betont wird; wie er auch in seiner Theologie zu einer bestimmteren Unterscheidung von Gott und Welt hinneigt²⁾. Seine Aeusserungen gehen allerdings grösstentheils noch nicht wirklich über die Grenzen der stoischen Metaphysik hinaus³⁾, aber sie bezeichnen doch schon deutlich den Punkt, an welchem der spätere Stoicismus dieselben zu überschreiten in Gefahr stand.

Bei Epiktet und Mark Aurel finden wir sie wirklich überschritten. Der Anfang der Philosophie ist nach Epiktet das Gefühl der Schuld und der Hilfsbedürftigkeit⁴⁾; sie soll uns, wie Antonin ausführt⁵⁾, in der Eitelkeit eines Lebens, das uns täuscht wie ein Traum, und hinschwindet, wie ein Rauch, einen Halt

1) A. a. O. S. 515 ff.

2) A. a. O. 233 f. 633 f. 187 f. 626 f.

3) Nur seine Psychologie ist, wie die des Posidonius, mehr platonisch als stoisch.

4) Vgl. 1 Abth. 662.

5) Ebd. 678, 1. πρ. ἑαυτ. X, 31: οὕτως γὰρ συνεχῶς θεάσῃ τὰ ἀνθρώπου καπνὸν καὶ τὸ μηδέν.

ben. Die Philosophie ist also für diese späteren Stoiker nicht mehr, wie für die Alten ¹⁾, die freie Thätigkeit des bedürfniss-
 en Geistes, sondern sie ist wesentlich das Mittel zur Befriedi-
 ng eines sittlichen und gemüthlichen Bedürfnisses: ihre Bestim-
 ung ist die, dem hülfsbedürftigen Stärkung, dem von der Nich-
 tigkeit aller menschlichen Dinge gebeugten Gemüthe Trost zu
 ington, ihr Motiv ist die Sorge des Menschen um sein Seelenheil,
 n sein sittliches Wohl ²⁾, der Philosoph ist, wie Epiktet sagt ³⁾,
 n Arzt für den Kranken. Seine Lehre hat daher von Hause aus
 nen religiösen Charakter, denn das gleiche Gemüthsbedürfniss
 die ursprüngliche Quelle der Religion, und eine Weltansicht,
 e dadurch bestimmt wird, ist in letzter Beziehung eine religiöse
 nennen. Die Philosophie, belehrt uns Epiktet, ist etwas heili-
 es und geheimnissvolles, ein Mysterium, das nicht durch leicht-
 nnige Behandlung gemein gemacht, eine Sache von der äussersten
 ichtigkeit, die nicht ohne den Beistand der Gottheit unternom-
 en werden darf ⁴⁾; der wahre Weise ist ein Priester und Diener
 er Götter ⁵⁾, ein Bote, den Zeus den Menschen gesandt hat, um
 e zu belehren, dass sie mit ihren Vorstellungen von Gütern und
 ebeln in der Irre gehen, ein Herrscher, den er selbst mit Scepter
 nd Diadem geschmückt hat, um ihnen zu zeigen, dass der Mensch
 ollkommen glücklich sein kann, auch wenn er gar nichts in der
 elt sein nennen darf ⁶⁾; nicht dieser Mensch ist es, der zum Guten
 mahnt, sondern die Gottheit spricht durch seinen Mund, und der
 ottheit widersetzt sich, wer seine Worte gering achtet ⁷⁾. Es ist

1) Z. B. ARISTOT. Metaph. I, 2.

2) Vgl. M. AUREL. III, 14: *σαυτῷ βοηθεῖ, εἴ τί σοι μέλει σεαυτοῦ, ἕως ἔξε-
 iv. Ebd. V, 11 u. a.*

3) Vgl. I. Abth. 662, 3; mit dem Arzt vergleicht auch M. Aurel III, 18
 en Philosophen.

4) DISS. III, 22, 2: *ὁ δίχα θεοῦ τηλικούτῳ πράγματι (dem cynischen Leben)
 βαλλόμενος θεοχόλωτός ἐστι. Ebd. 58. Ebd. 21, 11—20.*

5) M. AUREL III, 4, m.: *ὁ γάρ τοι ἄνθρωπος ὁ τοιοῦτος ... ἱερεὺς τις ἐστὶ καὶ
 ουργὸς θεῶν, χρώμενος καὶ τῷ ἔνδον ἰδρυμένῳ αὐτοῦ (der Dämon, d. h. die Ver-
 anft des Menschen). EPIKT. DISS. III, 22, 82, wo der Cyniker τοῦ κοινοῦ πα-
 ὸς ὑπηρέτης τοῦ Διὸς heisst.*

6) EPIKT. DISS. III, 22, 28. IV, 8, 30.

7) A. a. O. III, 1, 36: *σαυτῷ εἰπέ· ταῦτά μοι Ἐπίκτητος οὐκ εἶρηκε· πόθεν
 ρ ἐκείνῳ; ἀλλὰ θεὸς τις ποτ' εὐμενὴς δι' ἐκείνου. ἄγε οὖν τῷ θεῷ πεισθῶμεν, ἵνα μὴ
 οχόλωτοὶ ᾤμεν.*

daher ganz natürlich, dass die sittliche Ermahnung auf diesem Standpunkt mit Vorliebe auf religiöse Beweggründe gestützt, dass an die göttliche Allwissenheit erinnert, dass der Mensch aufgefordert wird, vor der Gottheit, wie vor sich selbst, rein zu erscheinen, dass das sittlich Gute selbst als Gabe der Gottheit, die Unsittlichkeit als Gottlosigkeit dargestellt wird ¹⁾. Um so weniger musste ein Epiktet und Mark Aurel geneigt sein, von der in ihrer Schule herkömmlichen Verehrung der Volksreligion abzuweichen: doch haben wir gefunden, dass sich wenigstens jener in dieser Beziehung von dem Aberglauben des orthodoxen Stoicismus freihielt ²⁾, wogegen Mark Aurel allerdings dem Glauben an göttliche Offenbarungen mehr einräumte, und gottesdienstlichen Uebungen eifriger ergeben war, als diess im ganzen bei den römischen Stoikern der Fall zu sein pflegt ³⁾. Derselbe nähert sich auch in der Art, wie er die philosophische Zurückziehung von allem Aeussern auffasst, jener Ansicht über die Ekstase, in welcher der Neuplatonismus sein letztes Ziel findet. Wirst du einmal, fragt er X, 1

1) EPIKT. Diss. II, 18, 19. 19, 29. M. AUREL V, 27. IX, 1. XI, 8. 13.

2) 1. Abth. 666 f.

3) Vgl. 1. Abth. S. 680. Welchen Werth er den gottesdienstlichen Gebräuchen beilegte, zeigte M. Aurel namentlich in dem grossen Markmannenkriege, welcher seit 168 n. Chr. die Schrecken des cimbrischen Einfalls in Rom erneuerte. *Tantus autem (sagt CAPITOLIN. Ant. philos. 13) terror bellis Marcomannici fuit, ut undique sacerdotes Antoninus acciverit, peregrinos ritus impleverit, Romam omni genere lustraverit, retardatusque a bellica profectio sit. celebravit et romano ritu lectisternia per VII dies.* Nach LUCIAN Alex. 46 soll es sogar vorgekommen sein, dass auf den Rath des Alexander von Abonoteichos aus dem römischen Lager zwei Löwen unter feierlichen Opfern in die Donau gejagt wurden, um den Feinden Verderben zu bringen, welche aber von den Barbaren für eine Art ausländischer Hunde gehalten und mit Knütteln todtgeschlagen worden seien. Auch diess könnte, wenn es wahr ist, kaum ohne Vorwissen des Kaisers geschehen sein, denn Lucian erklärt es ausdrücklich aus den Verbindungen, welche Alexander bei Hofe gehabt habe, und sagt, es sei geschehen, ὅτε θεὸς Μάρκος ἤδη τοῖς Μαρκομάνοις καὶ Κουάδοις συνεπλέκετο. Kann man nun auch sagen, diess seien zunächst Mittel zur Beruhigung des Volks gewesen, so muss doch der Kaiser auch für sich selbst auf diese Dinge mehr als billig gehalten haben, wenn er sie mit einem Eifer betrieb, der sogar seinen eigenen Zeitgenossen auffiel. Auch seine Strenge gegen die Christen (worüber meine Vortr. und Abhandl. S. 98 ff. z. vgl.), ist ein Beweis seiner Anhänglichkeit an die bestehende Religion.

ine Seele, wirst du einmal gut und lauter ($\acute{\alpha}\pi\lambda\eta$) und einig, und unverhüllt sein, durchsichtiger als der Körper, der dich umgiebt? wirst du einmal satt und bedürfnisslos sein, und keinerlei Genuss mehr verlangen, sondern mit deinem gegenwärtigen Zustand dich schlechthin begnügen? Beunruhige dich nicht, ruft er IV, 26 sich selbst zu, vereinfache dich ($\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$). Es ist diess allerdings noch nicht wirklich die ekstatische Zurückziehung und Vereinfachung des Geistes, wie wir sie bei den Neuplatonikern finden werden, denn das unterscheidende Merkmal der letztern, die bewusstlose Versenkung in's göttliche Wesen, fehlt bei Antonin; aber doch ist das, was er verlangt, mehr, als nur die sittliche Lauterkeit der Gesinnung¹⁾, oder die altstoische Apathie; er fordert nicht blos, dass die Seele von dem Aeusseren nicht beunruhigt werde, sondern dass es gar nicht mehr für sie existire und sie nicht berühre²⁾, und indem er nun das Fürsichsein der Seele mit Vorliebe als ihren Verkehr mit dem Dämon in ihrem Innern bezeichnet³⁾, so wird dadurch die Ansicht vorbereitet, welche als Preis der vollendeten Abkehr vom Endlichen eine unmittelbare Berührung mit der Gottheit verspricht.

Mit dieser Schärfung der stoischen Abstraktion von der Sinnlichkeit stimmt es nun auf's beste, wenn unsere Stoiker den Geist auch seinem Wesen nach bestimmter vom Leib unterscheiden. Schon bei Epiktet lässt sich diess bemerken, wenn er dem Leib aus Koth ($\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha\ \pi\acute{\eta}\lambda\iota\nu\omicron\nu$), der der äusseren Nothwendigkeit unterworfen ist, den Willen als das allein freie entgegensetzt⁴⁾, wenn er die Sehnsucht der an den Körper gebundenen Seele schildert, zu der Gottheit, der sie entsprungen ist, zurückzukehren⁵⁾, wenn er den Leib und die Vernunft ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) als die zwei Bestandtheile des menschlichen Wesens bezeichnet⁶⁾, und den Menschen eine Seele nennt, die einen Leichnam trage⁷⁾. Noch entschiedener wird

1) An welche man allerdings in anderen Stellen, wie XI, 15. X, 82, bei der $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$ zunächst zu denken hat.

2) M. vgl. hierüber auch 1. Abth. S. 682.

3) II, 13. 17. III, 6 m; 12. 16. V, 27 vgl. 1. Abth. 297.

4) Diss. IV, 1, 100.

5) Ebd. I, 9, 10—12.

6) I, 3, 3.

7) Fr. 176, b. ANTONIN IV, 41 vgl. Diss. II, 19, 27: zeigt mir einen

aber diese Unterscheidung von Mark Aurel ausgesprochen, welchem sie so feststeht, dass seine Anthropologie der platonischen ungleich näher kommt, als der altstoischen. Indem er erwägt, wie viel besser die Seele ist, als der Körper, und wie vielfach sie von diesem gestört wird, so erscheint ihm der Leib nur als ein schlechtes Gefäss, als eine drückende Umhüllung, in welche die Seele gebannt ist, und er weiss die gänzliche Ungleichheit beider gar nicht stark genug auszudrücken¹⁾; je bestimmter er aber hiemit das thätige in uns dem stofflichen entgegensetzt²⁾, um so weniger genügt es ihm, das erstere nur in stoischer Weise als luftartige Substanz, als ein materielles πνεῦμα zu beschreiben³⁾; er unterscheidet vielmehr von diesem den Geist, und zählt demnach drei Theile des Menschen: die groben Stoffe, oder den Leib, die feineren Stoffe oder die Lebensluft, die wohl auch ungenauer Seele genannt wird, und als drittes das unkörperliche Wesen, welches das eigentliche Selbst ausmacht, den Geist oder die Vernunft (νοῦς, δίανοια)⁴⁾. Das gleiche muss dann aber auch von Weltganzen gelten, auch in ihm muss die wirkende Kraft von dem

Mann, θεὸν ἐξ ἀνθρώπου ἐπιθυμοῦντα γενέσθαι, καὶ ἐν τῷ σωματίῳ τούτῳ τῷ νεκρῷ περὶ τῆς πρὸς τὸν Δία κοινωνίας βουλευόμενον. Ganz Ähnliches findet sich bei Philosophen der neuplatonischen Richtung, z. B. Philo L. alleg. III, 100 v. ant. 78, D. H. De gigant 264 M. 286, A. H. u. 8.

1) III, 8: nach dem Tode παύσῃ πόνων καὶ ἡδονῶν ἀνεχόμενος καὶ λατρεῖν τοσούτῳ χείρονι τῷ ἀγγεῖῳ ... τὸ μὲν γὰρ νοῦς καὶ δαίμων, τὸ δὲ γῆ καὶ λῦθρον. Vgl. IX, 3: τὴν ὥραν ἐν ᾗ τὸ ψυχάριόν σου τοῦ ἐλύτρου (Hülse) τούτου ἐκπέσῃ.

2) IX, 25: ἴθι ἐπὶ τὴν ποιότητά τοῦ αἰτίου καὶ ἀπὸ τοῦ ὀλικοῦ αὐτὸ περιγράψαι. Dieselbe Unterscheidung des ὀλικόν und αἰτιώδες IV, 21. V, 13. VII, 10. 29. XII, 8. 10. 18. 29.

3) IV, 8 med. οὐκ ἐπιμίγνυται λείως ἢ τραχέως κινουμένῳ πνεύματι ἢ διάνοια.

4) II, 2: ὃ τί ποτε τοῦτό εἰμι σαρξία ἐστὶ καὶ πνευμάτιον καὶ τὸ ἡγεμονικόν. θάλασαι δὲ καὶ τὸ πνεῦμα ὁποῖόν τί ἐστίν· ἄνεμος u. s. w. III, 16: σῶμα, ψυχὴ, νοῦς· σώματος αἰσθήσεις, ψυχῆς ὁρμαὶ, νοῦς δόγματα. (Altstoisch gehören alle Seelen-thätigkeiten dem ἡγεμονικόν an.) XII, 3: τρία ἐστὶν ἐξ ὧν συνέστηκε, σωματικόν, πνευμάτιον, νοῦς ... τὸ δὲ τρίτον μόνον κυρίως σόν. Ebd. τοῦ περιεχομένου σοῦ σωματίου ἢ τοῦ συμφύτου πνευματίου. Dieselben drei Theile werden XI, 20 so aufgezählt: τὸ πνευμάτιον καὶ τὸ πυρῶδες πᾶν, τὸ γεῶδες καὶ τὸ ὕγρον, τὸ νοεόν. Daneben allerdings auch wieder V, 38 der Satz des stoischen Materialismus, das ψυχάριον (mit dem hier die ganze Seele gemeint zu sein scheint) sei ἀσθημάτων ἀφ' αἵματος.

idenden Substrat bestimmter unterschieden werden¹⁾; und wollen wir auch in dieser Beziehung darauf kein Gewicht legen, dass Epiktet bei Gelegenheit sagt, das Wesen Gottes bestehe in der Vernunft und dem Wissen²⁾, so ist um so mehr die Aeusserung Mark Aurel's zu beachten, dass Gott alle Seelen rein von den körperlichen Hüllen anschauet, indem sich seine Vernunft mit ihren Ausflüssen unmittelbar berühre³⁾. Verbinden wir mit dieser Erklärung die vorhin angeführten psychologischen Ansichten, so ergibt sich sowohl vom göttlichen, als vom menschlichen Geiste eine Vorstellung, welche von dem altstoischen Materialismus weit abliegt; und kam es auch innerhalb der stoischen Schule nicht zum klaren Bruche mit ihren überlieferten Dogmen, so lässt sich doch die Veränderung, welche auch mit ihr vorgegangen war, nicht verkennen. Die wissenschaftliche Sicherheit, das unbedingte Selbstvertrauen des älteren Stoicismus war nicht mehr zu finden; während man früher in der eigenen Willens- und Denkkraft befriedigt gewesen war, bedurfte man jetzt der Anlehnung an eine religiöse Ueberzeugung, das Gemüth wandte sich mit Sehnsucht und Hingebung der Gottheit zu, von der es allein die Kraft zu erhalten hoffte, um über die menschliche Schwäche und die Noth des Lebens Herr zu werden. Noch weit stärker war aber diese Denkweise in dem gleichzeitigen Platonismus und Pythagoreismus ausgebildet. Der Uebergang der bisherigen Systeme in die neue Form, die das dritte Jahrhundert gebracht hat, war von den verschiedensten Seiten her vorbereitet. Ehe wir jedoch dieses neue selbst untersuchen, müssen wir auch noch die eigenthümliche Erscheinung der jüdisch-griechischen Philosophie in's Auge fassen.

1) Diese Unterscheidung selbst war allerdings auch dem älteren Stoicismus nicht fremd (vgl. I. Abth. 119, 5); aber da auch die Gottheit etwas körperliches, und ihr Gegensatz gegen die Stoffe, welche den Leib der Welt bilden, nur ein abgeleiteter und vorübergehender sein soll, so hat sie hier nicht die gleiche Bedeutung, wie bei Antonin.

2) Diss. II, 8, 2.

3) XII, 2: ὁ θεὸς πάντα τὰ ἡγεμονικὰ γυμνὰ τῶν ὀλιγῶν ἀγγείων καὶ φλοιῶν καὶ καθαρμάτων ὁρᾷ. μόνῳ τῷ ἑαυτοῦ νοεῖν μόνιον ἄπτεται τῶν ἐξ ἑαυτοῦ εἰς τὰ ἄβυσσάτων καὶ ἀπωχέστευμένων.

II. Die jüdisch-griechische Philosophie.

1. Die alexandrinische Philosophie vor Philo.

Man könnte zweifelhaft sein, ob in einer Geschichte der griechischen Philosophie auch die jüdisch-griechische zu erwähnen sei. Indessen zeigt uns diese doch ähnlich, wie die römisch-griechische, eine eigenthümliche Form der griechischen Wissenschaft aus der Zeit ihrer Ausbreitung im macedonischen und römischen Weltreich; und bei den damaligen Verhältnissen des wissenschaftlichen Verkehrs lässt sich eine Rückwirkung dieser halb orientalischen Spekulation auf die hellenische fast mit Sicherheit voraussetzen, wenn es auch nicht gelingen sollte, sie im einzelnen nachzuweisen. Nur werden wir uns freilich, um die Grenzen unserer Aufgabe nicht zu überschreiten, auf die philosophische Seite unseres Gegenstandes beschränken müssen, ohne die positive Dogmatik eines Philo und seiner Vorgänger einer genaueren Untersuchung zu unterwerfen. Aus demselben Grunde können wir auch (wie schon Seite 64 bemerkt wurde) auf eine zweite Form griechisch-orientalischer Spekulation, auf die christliche Gnosis der ersten Jahrhunderte, die häretische sowohl, als die orthodoxe, hier nicht eingehen.

Ueber die erste Entstehung der jüdisch-alexandrinischen Philosophie fehlt es uns gänzlich an Nachrichten, und nur ihre allgemeinen Entstehungsgründe können wir theils aus ihrem späteren Charakter, theils aus den Verhältnissen jener Zeit erschliessen. Schon unter Alexander dem Grossen waren neben anderen auch Juden nach Alexandrien verpflanzt worden; ihre Zahl vermehrte sich unter den ersten Ptolemäern bedeutend, manche von ihnen erfreuten sich einer einflussreichen Stellung am Hofe und im Heere¹⁾, und von der Gunst der

1) So jener Joseph, der Schwestersohn des Hohenpriesters Onias, welcher sich durch Gewandtheit und Bestechung bei Ptolemäus Euergetes (246–221) in hohe Gunst zu setzen wusste, und 22 Jahre lang die Steuern von ganz Syrien in Pacht hatte (JOSEPH. Antiqq. XII, 4); so Onias und Dosithemus, welche in der letzten Zeit des Ptolemäus Philometor (181–146), Chelkias und Ananias, welche unter Kleopatra II. u. Ptol. Lathurus (107 f.) die wichtigsten Befehlshaberstellen bekleideten (Jos. c. Ap. II, 5. Antiquitt. XIII, 10, 4. 13, 1 f.). Schon Ptol. Lagi soll in mehrere feste Plätze jüdische Besatzungen gelegt haben, weil er sich auf diese besonders verliess (Jos. c. Ap. II, 4); um die Mitte des

reisten Könige geschützt, fassten sie so festen Fuss in Aegypten, dass sie sich bald über das ganze Land verbreitet hatten, und namentlich von der Bevölkerung seiner Hauptstadt einen namhaften Theil ausmachten ¹⁾. Der eifersüchtige Hass des heidnischen Pöbels und die vereinzelt Verfolgungen unter den späteren Ptolemäern blieben im ganzen wirkungslos; erst die Leiden der römischen Periode, und namentlich die grausame Verfolgung unter Caligula, scheinen in Verbindung mit den Stürmen, welche nicht lange nachher über seine palästinensische Heimath hereinbrachen, die Blüthe des Judenthums in Aegypten für immer zerstört zu haben ²⁾. Es war natürlich, dass die Juden nicht allzulange unter diesen Verhältnissen leben konnten, ohne die Einflüsse der griechischen Geistesbildung zu erfahren, und eine Ausgleichung des neuen, was sie von dieser Seite her in sich aufnahmen, mit ihrer bisherigen Bildungsform zu versuchen. Nach besonderen Veranlassungen dieser Veränderung braucht man sich nicht umzusehen, besondere Zwecke und Absichten braucht man dabei nicht vorauszusetzen; es genügt für ihre Erklärung an dem thatsächlichen Verhältnisse, dass die Juden von ihrem Vaterland und ihrem ursprünglichen Staatsverbande getrennt waren, dass sie als eine geduldete Minderzahl in einem von Hellenen und hellenischer Bildung beherrschten Lande lebten, dass ihnen das Uebergewicht der Letztern bei jeder

ersten Jahrhunderte finden wir die Stellung von Pelusium, das Thor Aegyptens gegen Nordosten, von Juden bewacht (Jos. Antt. XIV, 6, 2. 8, 1 f.).

1) Nach PHILO in FLACC. 971, C HÖSCH. lebte zu seiner Zeit in Aegypten eine Million Juden. Von den fünf Quartieren Alexandria's waren zwei vorzugsweise von Juden bewohnt, und auch in den übrigen waren deren nicht wenige; ebd. 973, A.

2) Die näheren Nachweisungen für das obige bei DÄHNKE Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie I, 18 ff., EWALD Gesch. d. V. Israel III, b, 267 f., HERZFELD Gesch. d. V. Jisr. III, 436 ff. Doch dürfen wir nicht übersehen, dass die Aussagen der jüdischen Geschichtschreiber über die Zahl, die Privilegien und das Ansehen ihrer Volksgenossen nur mit grosser Vorsicht aufzunehmen sind, wie denn auch schon zur Zeit des JOSEPHUS manche Gelehrte den auf die persische und macedonische Zeit bezüglichen Angaben darüber wegen des Mangels an urkundlichen Beweisen misstrauten. Um sie zu widerlegen, will JOSEPHUS (Antt. XIV, 10, 1) alle ihm bekanntgewordenen öffentlichen Erlasse zu Gunsten seines Volkes aus der Periode der römischen Herrschaft aufzählen. Es fragt sich aber auch bei diesen, ob sie alle Richtigkeit sind.

Gelegenheit fühlbar werden musste, dass für sie selbst jeder höhere Unterricht nur bei den Fremden zu finden war, dass die Vorstellung, welche sie sich bisher vom Heidenthum gemacht hatten, durch den Augenschein widerlegt wurde, dass selbst die heilige Sprache ihres Volkes nach wenigen Menschenaltern, wie diess die alexandrinische Uebersetzung des alten Testaments beweist, bei den meisten durch die der heidnischen Eroberer verdrängt war. Es war gar nicht anders möglich, als dass die Nachkommen der jüdischen Einwanderer unter solchen Verhältnissen von der sie umgebenden Welt die bedeutendsten Einwirkungen erfuhren, dass sie die Reinheit und Abgeschlossenheit ihres nationalen Charakters nicht behaupten konnten, dass ihre jüdische Bildung in eine jüdisch-hellenistische übergieng. Besondere Gründe, wie die Abwehr heidnischen Spottes, die Bemühung einzelner um Gunst und Einfluss und ähnliches kamen natürlich auch mit in's Spiel, aber den geschichtlichen Erklärungsgrund für die Erscheinung, mit der wir es zu thun haben, können sie nicht abgeben; durchgreifend, wie diese ist, setzt sie auch Ursachen von durchgreifender Bedeutung voraus; alle jene besonderen Beweggründe und Veranlassungen sind daher nur die Formen, in denen sich eine allgemeinere Bewegung vollzog, die Leitungsdrähte, durch welche sich eine grössere geschichtliche Wirkung zu den einzelnen fortpflanzte; weit das meiste müssen aber auch in dieser Beziehung die unbewussten Einflüsse des täglichen Verkehrs, der Sprache, der bürgerlichen und geselligen Zustände gethan haben ¹⁾.

Diese Verhältnisse mussten nun auf den geistigen Standpunkt der alexandrinischen Juden in doppelter Weise einwirken. Einerseits mussten sie, aus ihrem nationalen Staats- und Volksleben in ein fremdes verpflanzt, die politische Seite ihrer Religion, den Zusammenhang der religiösen Lehren und Vorschriften mit den palästinensischen Verhältnissen, die Beziehung derselben auf das jüdische Gemeinwesen, mehr oder weniger aus den Augen verlieren, es musste wenigstens die Bedeutung dieses Elements für ihr eigenes religiöses Leben in hohem Grade abgeschwächt werden:

1) M. vgl. hierüber, und gegen den kleinlichen Pragmatismus Altere und neuerer Geschichtsforscher, die treffenden Bemerkungen von L. Gross in der S. 58 angeführten Abhandlung 3. H., S. 69 ff. 84—96.

andererseits nahmen sie unvermeidlich eine Menge Vorstellungen und Bestrebungen in sich auf, welche ursprünglich auf hellenischem oder heidnisch orientalischem Boden erwachsen ¹⁾, dem jüdischen Wesen innerlich fremd, ja entgegengesetzt waren. Beide Wirkungen, in Einem Punkte zusammentreffend, hatten eine Umbildung des Judenthums zur Folge, wodurch jenes aus seiner Abgeschlossenheit herausgeführt und mit den Ideen der griechischen Weltanschauung befruchtet wurde. Die bedeutendste Rolle musste hierbei natürlich der griechischen Philosophie, als dem Mittelpunkt des damaligen griechischen Geisteslebens, zufallen; und mochte sie auch zunächst wohl mehr nur durch Vermittlung der allgemeinen Bildung auf das Judenthum einwirken, so musste doch auf Seiten des letzteren bald auch der Trieb erwachen, die Wissenschaft eines Volkes, mit welchem man in so enger politischer Verbindung und so vielfachem Verkehr stand, von dessen Lebens- und Denkweise man sich schon so vieles angeeignet, dessen Uebergewicht man so vielfach erfahren hatte, an der Quelle selbst kennen zu lernen. Und je kräftiger nun das alexandrinische Judenthum vorher schon von dem griechischen Geiste berührt war, je bedeutendere Anknüpfungspunkte der jüdische Monotheismus für die Ideen der griechischen Philosophen darbot, je mehr die religiöse Reflexion selbst, die im jüdischen Volke längst thätig war, zu spekulativen Fragen hinführte, um so natürlicher war es, dass die Bekanntschaft der alexandrinischen Juden mit der griechischen Wissenschaft in eine tiefere Betheiligung übergieng, dass sich eine jüdisch-griechische Philosophie entwickelte.

Den wesentlichen Ausgangspunkt dieser Philosophie bildete fortwährend, wie diess der jüdischen Eigenthümlichkeit gemäss war, die jüdische Religion; die Philosophie sollte nur ein Hülfsmittel für das tiefere Verständniss dieser Religion sein. In der Wirklichkeit musste sich aber freilich ihr Einfluss viel weiter erstrecken. Schon die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie setzt ein Hinausgehen über das reine Judenthum voraus,

1) Doch werden wir den Einfluss des orientalischen Heidenthums nicht hoch anschlagen dürfen, da der griechische Geist diesem zu weit überlegen war, und da auch die Juden selbst von den übrigen orientalischen Bildungsformen nicht viel lernen konnten. Ganz anders verhielt es sich in dieser Beziehung mit dem hellenischen Wesen.

und je umfassender philosophische Bestimmungen von so verschiedenartigem Ursprung und Charakter auf die jüdische Religion angewandt wurden, um so vollständiger musste diese sich umgestalten. Nur darf man sich die Sache nicht so vorstellen, als ob die Alexandriner sich dieser Abweichung von dem Glauben ihrer Väter bewusst gewesen wären. Unter dieser Voraussetzung wäre ihre ganze Philosophie, es wäre namentlich ihre durchgängige, so sichtbar ernstlich gemeinte Anlehnung an's alte Testament, und ihr mühseliges Allegorisiren schlechthin räthselhaft¹⁾. Sie wollten vielmehr gerade die wahren Juden sein, und den wahren Sinn ihrer heiligen Bücher an's Licht bringen; wenn dieser Sinn mit den Lehren der Philosophen übereinstimmte, so suchten sie den Grund davon nicht in ihrer Auslegung, sondern in den Schriften, welche sie auslegten, da diese vermöge ihres höheren Ursprungs alle, auch die philosophische Wahrheit enthalten mussten; und diese Ueberzeugung stand ihnen so fest, dass sie die Sätze, welche sie selbst erst aus der griechischen Philosophie in die Schrift hineingetragen hatten, vermöge einer merkwürdigen und doch so natürlichen optischen Täuschung, vielmehr umgekehrt aus der Schrift in die griechische Philosophie übergegangen sein liessen²⁾. Aus demselben Grunde war es ihnen auch nicht möglich, die biblischen Schriften ihrem ursprünglichen Sinne gemäss aufzufassen; indem sie vielmehr als Juden ihre von den althebräischen so weit abweichenden Vorstellungen gerade durch diese Schriften begründen wollten, so musste sich ihnen der Sinn derselben unter der

1) Wie dieses GEORGI a. a. O. 3. H. S. 91 ff. 4. H. S. 45 ff. sehr gut gezeigt hat.

2) Wir werden den Behauptungen Aristobul's und seiner Nachfolger über die Bekanntschaft der griechischen Weisen mit den alttestamentlichen Schriften noch später begegnen. Wiewohl aber diese Behauptungen als solche eine offenbare Erdichtung sind, so setzen doch diese einzelnen Erdichtungen selbst schon die allgemeine Ueberzeugung voraus, dass die griechischen Philosophen zu der jüdischen Offenbarung im Verhältniss der Abhängigkeit stehen; und auf dem Standpunkt des jüdischen Offenbarungsglaubens ergab sich auch wirklich diese Ueberzeugung mittelst einer sehr einfachen Folgerung: woher konnten denn jene Männer von den Wahrheiten, welche der Menschheit durch eine übernatürliche Offenbarung mitgetheilt waren, etwas wissen, wenn sie es nicht aus dieser Offenbarung erfahren hatten? - Vgl. GEORGI a. a. O. 3, 85 ff.

Hand umkehren, ihre Lehren und Erzählungen mussten ein anderes bedeuten, als was sie ihrem Wortlaut nach aussagen, das ganze alte Testament musste allegorisch aufgefasst werden; und auch hiebei würde man durchaus fehlgehen, wenn man bei den Alexandrinern selbst ein Bewusstsein darüber voraussetzte, dass sie durch diese ihre Erklärung den ursprünglichen Sinn der heiligen Schriften verändern. Dieses Bewusstsein hat sogar den Stoikern gefehlt, denen die griechischen Mythen doch nur für Mythen galten, von welchen ihre eigene philosophische Ansicht an sich selbst ganz unabhängig war; den alexandrinischen Juden, welche in den biblischen Büchern Urkunden einer göttlichen Offenbarung sahen, und ihre Glaubensvorstellungen nicht bloß für andere, sondern auch für sich selbst nur an der Erklärung dieser Bücher zu entwickeln wussten, musste es noch weit mehr fehlen. Für sie war die allegorische Schrifterklärung die wesentliche Form für die Bildung ihrer Ueberzeugungen; und wie sehr sie auch dem Schriftwort Gewalt anthaten, sie selbst glaubten nur den tieferen Schriftsinn aufzuzeigen, indem sie den Buchstaben nach der Weise jener Zeit zum Symbol für Ideen machten, die ihm ursprünglich freilich fast durchweg ganz fremd waren ¹⁾.

In ihrer Philosophie erscheinen die jüdischen Alexandriner zunächst als Eklektiker. Der Einheitspunkt ihres Systems liegt unverkennbar nicht auf dem rein philosophischen, sondern auf dem religiösen Gebiete. Das tiefere Verständniss ihrer väterlichen Religion ist das letzte Ziel ihres Strebens, nur ein Mittel dazu ist ihnen die Philosophie. Sie bemühen sich desshalb auch durchaus nicht um strenge wissenschaftliche Consequenz, sondern was sie für ihren Zweck brauchbares bei den Philosophen vorfinden, das verwenden sie, unbekümmert darum, welcher Schule es angehört, in welchem Gedankenzusammenhang es ursprünglich gestanden hat. Ich werde später die Quellen nachweisen, aus denen Philo und seine Gesinnungsgenossen geschöpft haben. Indessen schliesst diese Benützung ihrer Vorgänger eine eigenthümliche Weltanschauung noch nicht aus, und wenn sie diese allerdings wissenschaftlich weniger entwickelt, und darum auch das überlieferte

1) Auch hierüber handelt GEORGI sehr gründlich a. a. O. 4. Heft S. 3 bis 61.

weniger selbständig verarbeitet haben, als ein Plato und Aristoteles, ein Zeno oder Plotin, so sind sie doch desshalb nicht als principlose Synkretisten zu betrachten: ihr Princip ist nur theilweise zum selbständigen System ausgeführt, aber es lässt sich ihm nichts destoweniger weder eine bestimmte Eigenthümlichkeit noch eine bedeutende geschichtliche Wirkung absprechen.

Diese Eigenthümlichkeit ist im allgemeinen dieselbe, welche wir bei den Neupythagoreern und den jüngeren Platonikern kennen gelernt haben. Eine dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und des Irdischen, ein abstrakter, jede Erkenntniss des göttlichen Wesens ausschliessender Gottesbegriff, eine Verachtung der Sinnenwelt, welche an die platonischen Lehren von der Materie und von dem Herabsteigen der Seelen in die Körper anknüpft, die Annahme vermittelnder Kräfte, welche die göttlichen Wirkungen in die Erscheinungswelt herüberleiten, die Forderung einer ascetischen Befreiung von der Sinnlichkeit, der Glaube an eine höhere Offenbarung im Enthusiasmus, diess sind die hervorstechendsten von den Zügen, an denen wir die Familienähnlichkeit der beiden Schulen erkennen mögen. Was die jüdischen Alexandriner von ihren griechischen Geistesverwandten unterscheidet, ist nur das Verhältniss dieses gemeinsamen zum jüdischen Dogma und Bewusstsein. Dieses Verhältniss war aber ein zweifaches. Einerseits wurden die philosophischen Bestimmungen durch ihre Verbindung mit dem positiven der jüdischen Religion vielfach getrübt: der eigenschaftslose Gott der Philosophen, welcher in schroffer Jenseitigkeit jede Berührung mit der Welt flieht, sollte mit dem wunderthätigen Jehovah der alten Volksgeschichte identisch sein, die Innerlichkeit und Allgemeinheit des religiösen Verhältnisses sollte dem Glauben an die Erwählung des israelitischen Volks und an seine messianische Zukunft nicht im Wege stehen, die Philosophie selbst sollte auf die positive Grundlage der alttestamentlichen Religionsurkunden gebaut werden. Auf der andern Seite bot aber doch die jüdische Religion einer philosophischen Denkweise, wie die der Alexandriner, bedeutende Anknüpfungspunkte. Die unbedingte Erhabenheit Gottes über die Welt, die Heiligkeit Gottes, welche der Grundgedanke der alttestamentlichen Theologie ist, fand in der Transcendenz des alexandrinischen Gottesbegriffs ihren höchsten metaphysischen Ausdruck; die Annahme vermittelnder

Kräfte konnte sich theils an die Engel des jüdischen Volksglaubens nach dem Exil, theils an die alte Vorstellung vom Geist Gottes anlehnen, welcher letztere noch auf rein jüdischem Boden (in den angeblichen Sprüchen Salomo's) auch schon in die Weisheit als eine wesenhafte Eigenschaft Gottes übergegangen war¹⁾; der Offenbarungsglaube ohnedem war ein altes Eigenthum des jüdischen Volkes, und auch das enthusiastische dieser Offenbarung fand in der Prophetie des alten Testaments seine naheliegende Begründung. Man könnte insofern zweifelhaft sein, ob man die alexandrinische Philosophie mehr aus der inneren Entwicklung des jüdischen Bewusstseins, oder aus der Einwirkung der griechischen Wissenschaft herleiten solle. Und sofern es sich um ihren religiösen Charakter und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung handelte, müsste allerdings auch das erstere Element ausführlicher in Betracht gezogen werden. Soll dagegen ihre philosophische Eigenthümlichkeit als solche erklärt werden — und nur diess liegt der Geschichte der Philosophie ob, — so entscheidet die Thatsache, dass uns eine nahe verwandte philosophische Denkweise auf hellenischem Boden begegnet, ohne anderswoher entlehnt zu sein. Dieser Umstand beweist, dass die wesentlichen Gründe ihrer Entstehung nicht in der Eigenthümlichkeit des jüdischen Geistes, sondern nur in solchen Ursachen liegen können, welche auf die Griechen des alexandrinischen Kreises ebensogut gewirkt haben, wie auf die Juden. Ich habe schon früher versucht, diese Ursachen theils in der Entwicklung der griechischen Philosophie, theils in den nationalen Verhältnissen des alexandrinischen Zeitalters nachzuweisen. Auch die jüdische Spekulation der alexandrinischen Richtung werden wir ihren philosophischen Bestandtheilen nach aus denselben Gründen zu erklären haben, und diess selbst in dem Fall, wenn die jüdische Denkweise schon bei der ersten Entstehung der alexandrinischen Philosophie mitgewirkt haben sollte; denn der bedeutendere Antheil daran würde auch dann jedenfalls auf der Seite der hellenischen Wissenschaft liegen, das jüdische könnte wohl anregend und fördernd, aber nicht eigentlich entscheidend gewirkt haben.

Wie weit das Alter der jüdisch - alexandrinischen Philosophie hinaufreicht, ist immer noch nicht ganz sicher ausgemittelt. Den

1) Prov. 1, 20 f. 8, 1 ff. u. 8., besonders aber 8, 22 ff.

Alexandrinern selbst musste sie natürlich mit der Theologie ihres Volkes identisch, und darum nicht minder alt scheinen, als diese; aber auch die Neueren haben ihr immer noch ein höheres Alter zugeschrieben, als ihr nach dem Zeugniß der Geschichte wirklich zukommt. Es hängt hier freilich vieles davon ab, welchen Begriff man mit dem Namen der alexandrinischen Religionsphilosophie und ähnlichen Bezeichnungen verbindet. Begreift man darunter jede Verknüpfung griechischer Philosophie mit der jüdischen Theologie, so läßt sich eine solche allerdings noch vor der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts nachweisen; hält man dagegen die inneren Merkmale fest, durch welche sich die Lehre Philo's und seiner Schule von der älteren griechischen Philosophie unterscheidet, und mit den gleichzeitigen Erscheinungen des Neupythagoreismus und des pythagoraisirenden Platonismus in Eine Reihe stellt, die Bestimmungen über das Wesen Gottes und der Materie, über die Mittelwesen zwischen Gott und der Erscheinungswelt, über die ekstatische Erhebung zur Gottheit — fasst man die jüdisch-alexandrinische Philosophie in dieser ihrer inneren Bestimmtheit, so werden wir ihre Entstehung um ein beträchtliches später setzen müssen. Die neueren Bearbeiter dieses Gegenstands ¹⁾ glauben ihre Spuren schon in der alexandrinischen Uebersetzung des alten Testaments, der sogenannten Septuaginta, zu finden. Diese Spuren sind jedoch so schwach, dass sie nicht einmal für eine unmittelbare Einwirkung der griechischen Philosophie auf jene Uebersetzung, keinesfalls aber für die Bekanntschaft der Verfasser mit einer Lehre beweisen können, die der philonischen verwandt gewesen wäre. Die Uebersetzung gebraucht allerdings einigemale Wendungen, welche darauf hindeuten, dass ein Theil ihrer Verfasser an der sinnlichen Erscheinung Jehovah's Anstoss genommen habe ²⁾, sie beseitigt auch an Einer Stelle die Vorstellung, als ob Gott Reue empfunden hätte ³⁾; aber dazu war in der That die philonische

1) GFRÖRER, Philo u. d. alexandrin. Theosophie II, 8 ff. DÄHNKE, geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrin. Religionsphilosophie II, 1 ff.

2) Exod. 24, 10 f. Job. 19, 27. Jes. 38, 11, auch Ex. 15, 3. 19, 3. 21, 6. Jos. 4, 24. Jos. 6, 1. Dass aber häufig auch die Erzählung von Theophanien wörtlich wiedergegeben ist, bemerkt DÄHNKE selbst, dem ich die obigen Stellen entnehme, a. a. O. S. 39.

3) Gen. 6, 6 f. Anders die Uebersetzer der übrigen Bücher; s. DÄHNKE a. a. O. S. 38.

Lehre von der Unerkennbarkeit und Eigenschaftslosigkeit des göttlichen Wesens nicht nöthig; dass Gott nicht mit leiblichen Augen erschaut werden könne, dass menschliche Affekte der Gottesidee widersprechen, dass das göttliche Wesen über jede Reue und Veränderung erhaben sei, diess hatte schon Plato und Aristoteles, ja schon der alte Xenophanes ausgesprochen, alle griechischen Philosophen, auch die stoischen Orthodoxen, hatten es anerkannt, und es galt dem gebildeten Griechen jener Zeit so sehr als Axiom, dass die jüdischen Uebersetzer des alten Testaments diese Sätze nicht einmal unmittelbar aus der Lehre der Philosophen, sondern ebenso gut auch (wenn wir dabei überhaupt an fremden Einfluss denken wollen) aus den allgemeinen Voraussetzungen der Zeitbildung schöpfen konnten. Nicht anders verhält es sich mit den Anklängen an die philonische Kosmologie, welche sich bei den LXX finden lassen: gesetzt auch, es liesse sich beweisen, dass sich der eine oder der andere von den Uebersetzern die Schöpfung nur unter der Form der Weltbildung, als Scheidung und Ordnung einer bereits vorhandenen Materie gedacht hätte, so würde doch diese Vorstellung nicht auf die philonische, sondern nur auf die platonische Lehre, und auch auf diese nur so unbestimmt zurückweisen, dass wir eine wirkliche Bekanntschaft der jüdischen Verfasser mit der platonischen Philosophie vorauszusetzen noch kein Recht hätten. Indessen ist auch jener Beweis nicht sicher zu führen¹⁾. Von

1) Die Hauptbeweisstellen sind Gen. 1, 2: ἡ δὲ ἔν ἄόρατος καὶ ἀκατασχεύαστος; und Jes. 45, 18: θεὸς ὁ καταδείξας τὴν γῆν καὶ ποιήσας αὐτήν, αὐτὸς διώρισεν τὴν γῆν u. s. w. Indessen konnten in der erstern Stelle die Ausdrücke ἄόρατος und ἀκατασχεύαστος für das ebräische רָאָה רָחֵק ohne alle Nebengedanken gewählt werden, und in der zweiten stehen auch im Urtext Wörter, welche nicht Schaffen, sondern Bilden und Feststellen bedeuten (יָצַר und כִּלְכֵּן). Von den Stellen, welche DÄHNE II, 12 ff. weiter anführt, ist Gen. 2, 5 eine auf falscher Wortverbindung beruhende unrichtige Uebersetzung, in die aber erst DäHNE die Vorstellung hineinerklärt hat, dass vor der sinnlichen eine ideale Welt geschaffen sei; die Meinung der Uebersetzer ist nur: Gras und Kraut sei in seinen Wurzeln und Keimen schon mit der Erde geschaffen worden, aber erst später aufgegangen. Gen. 2, 9. 19 muss man die Worte durch die trille philonischer Allegorie ansehen, um über das harmlose εἶναι mit DÄHNE a. O. zu urtheilen: es könne „gar keinem Zweifel unterliegen“, dass sich dieses auf die frühere Schöpfung der Ideen beziehe. Ebendieselben findet DÄHNE S. 13 f. auch Gen. 2, 11, aber diese Annahme hat ohne Zweifel nicht

der anthropologischen Terminologie Plato's und der Stoiker könnte sich in einigen Stellen eine Spur finden¹⁾; aber wie wenig könnte wir daraus folgern, wenn wir bedenken, wie leicht einzelne Ausdrücke dieser Art in den allgemeinen Sprachgebrauch übergehen. Anderes, was für die Verwandtschaft der griechischen Uebersetzung mit der philonischen Schule beigebracht wird, führt uns statt dessen nur auf jüdische Vorstellungen, welche freilich auch jener Schule nicht fremd, aber durchaus nicht an sie geknüpft sind²⁾. Noch andere von DÄHNE's Belegen sind entweder ganz unerheblich³⁾, oder sie führen sich auf einfache Uebersetzungsfehler⁴⁾, auf Verderbniss oder Interpolation im Text der LXX⁵⁾ und auf Varianten im ebräischen Texte zurück⁶⁾; einigemale ist es ihm auch begegnet, ganz richtige und naturgemässe Uebersetzungen als Beweis

mehr Grund, als die andere (S. 16), dass Jes. 40, 26 „offenbar“ aus der pythagoreischen Zahlenlehre zu erklären sei, während doch das *κατ' ἀρχήν* auch im ebräischen Text steht, und die Abweichung von diesem, welche in den Worten *τὸν κόσμον αὐτοῦ* liegt, nichts weiter ist, als eine freiere Uebersetzung oder vielleicht auch eine Textesvariante.

1) Job 7, 15. Ps. 51, 12, wogegen DÄHNE II, 59 f. Gen. 3, 14. Deut. 30, 14 ohne Grund herzieht.

2) Dahin gehört das Verbot, den Jehovahnamen zu nennen, und die Vermeidung dieses Namens, worüber DÄHNE S. 25 ff., nebst der Engelgelehrtheit, worüber Derselbe S. 55 ff. 62 ff. zu vergleichen ist. Auch hier legt DÄHNE den Uebersetzern Beweggründe und Vorstellungen unter, die mit nichts zu beweisen sind. Was vorliegt, führt nicht über den allgemeinen Standpunkt des Judenthums nach dem Exil hinaus.

3) Wie Gen. 2, 16 ff. die Plurale *φάγεσθε* und *φάγητε*, und Ps. 40, 7 das *σῶμα κατηρτίσω μοι*, worüber DÄHNE S. 20. 60 f.

4) So Gen. 4, 26 (bei DÄHNE S. 23), wo die unrichtige Uebersetzung der LXX einfach daher rührt, dass sie das ebräische *הַחַיִּים* von *חַיִּים*, statt von *חַיָּה* ableiteten.

5) Eine Textverderbniss ist Gen. 3, 15 (DÄHNE 21 f.) anzunehmen, indem hier statt *τηρήσει* und *τηρήσεις* das ungewöhnliche *ταρήσει* und — stehen sollte, welches DÄHNE selbst aus einer andern Uebersetzung anführt, wogegen das *αὐτός*, durch *constructio ad sensum* auf *σπέρμα* bezogen, ganz richtig ist. Eine Interpolation möchte ich 1 Reg. 8, 53 (DÄHNE 44 ff.) annehmen.

6) Diess gilt von den Stellen, welche DÄHNE S. 22. 40. 62 anführt, Gen. 3, 17. Num. 12, 8. Deut. 32, 8. In der ersten von diesen Stellen setzt die griechische Uebersetzung die Lesart *בְּעֵבְרָהּ* statt *בְּעֵבְרָהָ* voraus, in der zweiten *בְּמִרְצָהּ* statt *בְּמִרְצָהָ*, in der dritten *אֵל* statt *אֱלֹהִים*.

die philonisirende Denkart der Uebersetzer anzuführen¹⁾. Alles zusammengenommen, haben wir keinen Grund, bei den Verfassern der LXX mehr, als eine oberflächliche und vereinzelte Berührung mit griechischen Ideen vorauszusetzen; und ich würde daher insofern hier gar nicht zu erwähnen gehabt haben, wenn nicht die Thatsache, die man aus ihnen beweisen wollte, für die Ansicht von der Entwicklung der ganzen alexandrinischen Philosophie, und auch für die Geschichte des griechischen Alexandrismus so wichtige Folgerungen in sich schlosse, dass ich mich ihrer Prüfung nicht entziehen durfte.

Erst bei dem vielbesprochenen jüdischen Peripatetiker Aristobul²⁾ finden wir eine bestimmte und unzweifelhaft sichere

1) Gen. 2, 21 (DÄHN 17), wo ἔκστασις in der Bedeutung Bewusstlosigkeit für תַּרְדֵּמָה ganz richtig steht, und Exod. 9, 14 f., wo D. gleichfalls einer richtigen oder wenigstens leicht möglichen Uebersetzung Anstoss nimmt.

2) Unter Ptolemäus Philometor (um 160 v. Chr.); vgl. 2 Macco. 1, 10: EUSEBIUS in Eus. Chron. Ol. 151. Chron. pasch. 178, D. KLEMENS Strom. I, 2, B. Die Nachrichten über ihn hat VALCKENHAEK in seiner gelehrten *Dissertatio de Aristobulo Judaeo* (wieder abgedruckt im 4. Band der Gaisford'schen Ausgabe von Euseb's *praeparatio evangelica*) vollständig gesammelt. Von neueren vgl. m. GREGORIUS Philo II, 71 ff. DÄHN a. a. O. II, 71 ff. Die Aechtheit der Fragmente, welche EUSEB. praep. ev. VII, 14. VIII, 10. XIII, 12 und KLEMENS Strom. I, 342, B. V, 595, D. VI, 682 A vgl. V, 585, C. 600, C f. 607, C f. Cohort. 48, C f. aus Aristobul's Commentar zu den Büchern Mose's mittheilt, hat früher HODY, gegen den VALCKENHAEK schrieb, später EICHENROTH (Bibl. d. oriental. Litt. V, 253 ff.), neuerdings LOEBCK (Aglaophantus I, 447) und GEORGI (ILLGEN'S Zeitschr. f. histor. Theol. 1839, 3, 86), theilweise auch RÄTZ Gesch. d. Juden III, 485 in Zweifel gezogen. Mir scheint sie trotz der theilweisen Widersprüche in den Angaben der Alten über Aristobul's Zeitalter gesichert. Der Umstand, an dem LOEBCK hauptsächlich Anstoss nimmt, dass der eusebianische Aristobul XIII, 12 zwei Verse des orphischen ὁρὸς λόγος (V. 36 f.) anführt, welche KLEMENS Strom. V, 607 C f. nicht citirt, dürfte wenig beweisen; denn da KLEMENS hier der gleichen Recension dieses Gedichts folgt, welche wir bei Aristobul lesen, da er es mithin bereits in seiner jüdischen Umarbeitung vor sich hatte, da er auch die unterschobenen Richterstellen, mit welchen Aristobul bei Eus. pr. ev. XIII, 12, 16 f. die Heiligkeit des siebenten Tages beweist, Strom. V, 600, C f. in derselben Ordnung anführt, so muss entweder Klemens die aristobulische Schrift, oder der Verfasser der letztern müsst den Klemens vor sich gehabt haben. Das letztere ist aber schon deshalb undenkbar, weil die aristobulischen Fragmente nur von einem Juden, nicht von einem Christen herrühren können; dass aber ein

Beziehung des alexandrinischen Judenthums zur griechischen Philosophie; aber die spätere theosophische Richtung lässt sich auch bei ihm noch nicht erkennen. Aristobul ist überzeugt, dass die mosaische Lehre mit den besseren unter den griechischen Systemen übereinstimme; diese Uebereinstimmung weiss er sich aber, in der höheren Ursprünglichkeit der alttestamentlichen Offenbarung nur aus einer Benützung derselben durch die Griechen zu erklären und so behauptet er denn ¹⁾, es habe lange vor der Uebertragung

Jude des dritten Jahrhunderts den Kirchenvater benützt, oder dass sich einmalige Juden überhaupt noch so eingehend mit griechischer Litteratur beschäftigten und so gut griechisch geschrieben hätten, wie unser Aristobul, ist nicht glaublich. Die Bruchstücke des letztern enthalten aber überhaupt, wie unsere Analyse ihres Inhalts zeigen wird, nichts, was auch nur auf die Zeit Philo's hinwiese; ein Umstand, welcher sich nur aus ihrem höheren Alter erklärt, denn wer solche Schriften unterschreibt, der thut es doch in der Regel gerade deshalb, um die Vorstellungen seiner Zeit durch ältere Auktoritäten zu stützen. Wie passend daher auch die zwei Verse, welche LONCK bei KLEMENS vermisst, für die Zwecke des letztern gewesen wären, so werden wir doch annehmen müssen, dass sie dieser, auch sonst oft ziemlich flüchtig übersehen, oder als entbehrlich übergangen habe, oder dass sie in seinem Exemplar des Aristobul fehlten; sonst könnte man sie auch, der übrigen Aechtheit der Fragmente unbeschadet, für eine spätere Interpolation halten, doch glaube ich dieses nicht.

1) B. Eus. pr. ev. XIII, 12, 1 vgl. VIII, 10, 3. Die Worte in der ersten Stelle (und bei KLEMENS Strom. I, 342, B), welche VALCKENAEER a. a. O. S. 4 (384) für verderbt hält: δηρμηνύται γὰρ πρὸ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως δι' ἑαυτὸν πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως, sind einfach zu erklären: denn diese Schriften sind schon vor der Zeit des Demetrius Phal. (auf dessen Rath die Uebersetzung der LXX veranstaltet sein sollte), ja vor der macedonischen und der persischen Herrschaft (denn wie konnte sie sonst z. B. Orpheus benützen?) übersetzt worden. Ich sehe daher keinen Grund, sie zu beanstanden. Ebenso wenig hat mich GRÄTZ a. a. O. überzeugt, dass das ganze Bruchstück bei Eus. XIII, 12, oder doch ein beträchtlicher Theil desselben, unecht sei. GRÄTZ findet es undenkbar, dass Aristobul dem Ptolemäus Philometor seine Uebersetzung des Pentateuch mit der Bemerkung überreicht haben sollte, diese Uebersetzung habe schon längst existirt. Aber für's erste war das Werk Aristobul's ohne Zweifel nicht (wie Gr. will) eine Uebersetzung, sondern eine Erklärung der mosaischen Bücher; denn als ἐξηγήσεις (Chron. pasch. I, 178, D), βιβλοὶ ἐξηγητικαὶ (Anatolius bei Eus. h. eccl. VII, 32, 16), explanationum commentarii (HIERON. Chron. z. Ol. 158) wird es bezeichnet; das aber ἐξηγήσεις bei den Alten nicht die Auslegung eines Textes, sondern eine Uebersetzung bezeichne (GRÄTZ S. 482), dass mithin Hieronymus dieses Wort

des Alten Testaments durch die Siebzig eine griechische Uebersetzung der mosaischen Schriften gegeben, aus welcher mit andern alten Dichtern und Philosophen auch Plato und Pythagoras geschöpft haben. Um diese Behauptung zu beweisen und jüdische Uebersetzungen durch hellenische Auktoritäten zu empfehlen, trug er kein Bedenken, einem Orpheus und Linus, Homer und Hesiod

wiedergegeben habe, wird niemand glauben, der sich auch nur an die zahllosen ἐξηγήσεις platonischer und aristotelischer Schriften, von Krantor auf Alexander den Exegeten und die neuplatonischen Commentatoren, erinnert. Auch der Ausdruck: τὸ πρὸς Πτολεμαῖον σύγγραμμα (Eus. pr. ev. II, 9, 23), τὸ πρὸς τὸν Φιλομήτορα (Klem. Strom. I, 342, B), passt nicht für die blosse Uebersetzung, während andererseits der Umstand, dass diese Schrift an Philometor aus mehreren Büchern bestand (Klemens a. a. O. citirt die erste u. V, 595, D spricht er von βιβλία ἱκανὰ) uns verbietet, sie auf die blosse einer Uebersetzung vorangestellte Einleitung und Widmung zu beziehen. Dass sie aber von Euseb auch einmal (pr. ev. VII, 13, 4) τῶν ἱερῶν νόμων ἐρμηνεία genannt wird, hat nichts auf sich: ἐρμηνεύειν heisst ja nicht blos „übersetzen“, sondern ebensogut „erklären“; v. B. PLATO Io 535, A. Theät. 9, A. u. ö. Wenn ferner ANATOLIUS (um 270, nicht 170, n. Chr.) a. a. O. nicht blos Eusebius, wie Gr. annimmt; dieser theilt uns ja die Stelle des Anatol. wörtlich mit) der Meinung ist, Aristobul habe zu den siebzig Dolmetschern gehört, und seinen Commentar den zwei ersten Ptolemäern gewidmet, wenn ebenso KLEMENS V, 595, D und vielleicht auch Eus. pr. ev. VIII, 34 statt des Ptolemäus Philometor den Philadelphus als seinen Zeitgenossen nennt, so beweist dies nur für die Leichtfertigkeit dieser Schriftsteller, nicht aber für die Behauptung, Arist. sei Uebersetzer des Pentateuch. Hätte er aber auch wirklich dem Ptolemäus eine von ihm verfasste Uebersetzung des Pentateuch überreicht, so ist nicht abzusehen, warum er ihm nicht zugleich hätte sagen können, zwar nicht, dass „sie“, d. h. diese Uebersetzung, wohl aber, dass eine andere, ältere, schon früher existirt habe. Nennt weiter Gr. die obenangeführten Worte „eine Vorlesung aus dem Aristeeasbuch“, die nur dem Interpolator zuzutrauen sei, so kann ich gleichfalls nicht beistimmen; was sie voraussetzen, ist nicht unser Aristeeasbuch, sondern nur die Sage von der Betheiligung des Ptolemäus Philadelphus und Demetrius Phalereus an der griechischen Bibelübersetzung; warum hätte aber diese Sage nicht schon zu Aristobul's Zeit im Umlauf sein können? Ebensowenig lässt sich behaupten, Aristobul würde den Vorfahren des Ptol. Philometor ihm gegenüber nicht mit dem „ironischen Spitznamen“ Philadelphus bezeichnet haben (Gr. S. 436). Ob dieser Name ursprünglich ein Spottname oder ein Schmeichelname war, ist bis heute nicht ausgemittelt; jedenfalls aber war es der Name, durch den die Welt diesen Ptolemäus von den übrigen unterschied. Was Gr. sonst noch gegen die Aechtheit unsers Bruchstückes einwendet, ist theils überhaupt unüberheblich, theils erledigt es sich durch das am Anfang dieser Anm. gesagte.

Verse zu unterscheiden ¹⁾), welche ihren jüdischen Ursprung offen an der Stirne tragen, dass man nicht weiss, über was man sich mehr wundern soll, über die Keckheit des Fälschers, oder über die Leichtgläubigkeit der jüdischen und christlichen Theologen, welche sich fast zweitausend Jahre lang diesem Augenschein entziehen wussten ²⁾). Schon nach diesen Proben müssen wir erwarten, auch in Aristobul's eigenen Ansichten die Spuren seiner Beschäftigung mit der griechischen Philosophie zu finden. Dieselben beschränken sich aber, so weit unsere Kenntniss reicht, fast ausschliesslich auf das Bestreben, aus den alttestamentlichen Lehren und Erzählungen die Anthropomorphismen zu entfernen, an dem das gebildete Bewusstsein jener Zeit Anstoss nehmen musste. Die Unsichtbarkeit Gottes wird behauptet ³⁾), die „Hand Gottes“ und ähnliche Ausdrücke werden auf die göttliche Macht, das Sprechen Gottes wird auf die thatsächlichen Erweisungen dieser Macht gedeutet ⁴⁾); wenn die Schrift sagt, Gott ruhe, so soll diess nach Aristobul die Unveränderlichkeit der göttlichen Werke, den Bestand der Weltordnung bezeichnen ⁵⁾); wenn Moses erzählt, dass Gott im Feuer auf den Sinai herabgestiegen sei, so wollte er damit nur eine wunderbare Offenbarung Gottes schildern, welche den Israeliten ohne eine wirkliche körperliche Erscheinung, in der Weise einer Vision zu Theil wurde ⁶⁾). Hierin liegt noch durchaus nichts, was sich nicht aus dem Einfluss der platonischen, peripatetischen und stoischen Philosophie vollständig erklären liesse ⁷⁾), und auch die

1) B. Eus. a. a. O. XIII, 12 vgl. KLEMENS V, 585, C. 607, C f. 600, C f. Dass Arist. diese Unterschiebungen nicht selbst vorgenommen, sondern schon vorgefunden habe (EWALD Gesch. d. V. Isr. III, b, 298. HENZFELD Gesch. d. V. Isr. III, 566 f.), ist mir nicht glaublich.

2) So wird z. B. in einem angeblich orphischen Gedicht von Abraham von Moses und den 10 Geboten gesprochen, Homer muss den siebenten Tag als heilig bezeichnen, von der Vollendung der Schöpfung am siebenten Tag reden u. u. w.

3) A. a. O. XIII, 12, V. 11. 20 des angeblich orphischen Gedichts.

4) A. a. O. VIII, 10, 1. 4 f. XIII, 12, 2.

5) Ebd. VIII, 10, 5 ff. XIII, 12, 14.

6) Ebd. VIII, 10, 9.

7) Als Peripatetiker wird Arist. öfters bezeichnet (Eus. pr. ev. VIII, 9, 13. IX, 6, 2. XIII, 12 Ueberschr.) Er selbst beruft sich ebd. VII, 14, 1 auf den Ηράκλειτος als seine Schule (ὁ δὲ καὶ τινες εἰρήνασι τῶν ἐκ τῆς ἀφύσεως ὄντες ἢ τῇ

bedeutung der mosaischen Erzählungen und Ausdrücke, überhaupt die ganze allegorische Erklärung der alttestamentlichen Schriften, hat an der stoischen Mythendeutung ihr vollkommen genügendes Vorbild¹⁾. Nur kann sich Aristobul freilich zu dem pantheistischen Pantheismus der Stoiker nicht entschliessen: in seiner Uebersetzung des orphischen Gedichts, welches ursprünglich diese Ansicht aussprach, wird durch mehrere beachtenswerthe Änderungen und Zusätze ausdrücklich darauf bestanden, dass Gott nicht blos der Herr, sondern auch der Schöpfer der Welt sei, dass von ihm selbst nur gutes ausgehe, die schädlichen Kräfte dagegen nur seinem Gefolge, nicht ihm selbst angehören²⁾. Indessen greift sich dieser Zug ohne alles weitere aus dem Standpunkt des stoischen Theismus, und wenn je ein philosophisches Element hier mitwirkte, so brauchen wir nicht über die platonische und peripatetische Lehre hinauszugehen: Aristobul stellt sich in dieser Beziehung in ein ganz ähnliches Verhältniss zum stoischen Pantheismus, wie der Verfasser der Schrift von der Welt³⁾. Ob unser Philosoph eine präexistirende Materie als zweites Princip neben der Gottheit angenommen hat, ist nicht ganz sicher⁴⁾, jedenfalls würde diese Annahme gleichfalls nicht über Plato (so wie dieser damals verstanden wurde) und Aristoteles hinausführen. Auch die Aeusserungen über die Weisheit⁵⁾ berechtigen uns durchaus nicht, an eine Hypostasirung der Weisheit im Sinne der späteren

περιπάτου) und nach ΚΛΕΜ. Strom. V, 595, D wollte er in seiner Schrift zeigen, ὅτι περιπατητικὴν φιλοσοφίαν ἔχῃ τὸ κατὰ Μωϋσέα νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἡρώτων φιλοσοφῶν.

1) Aristobul selbst erinnert an diese, wenn er den König, welchem sein Werk gewidmet ist, b. Eus. VIII, 10, 2 auffordert: φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκ τῆς φύσεως καὶ τὴν ἀρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατὰστημα. M. vgl. hiezu, was I. Abth. 300 f. über die *physische* Ratio der Stoiker und ihre Polemik gegen die Anthropomorphismen bemerkt wurde.

2) Es ergibt sich diess aus V. 8. 13 ff. 33 f. 39 des ἱερὸς λόγος nach der Recension des Aristobul b. Eus. pr. ev. XIII, 12, wenn wir dieselben mit den betreffenden Stellen in der älteren Recension desselben Gedichts b. Justin Joh. ad Gr. c. 15 vergleichen.

3) I. Abth. 583 ff.

4) Man schliesst es daraus, dass er V. 8 des orphischen Gedichts den Schöpfer durch κόσμοιο τυπωτὴν bezeichnet.

5) B. Eus. XIII, 12, 13 f.

Logoslehre zu denken, da sie gar nichts weiter besagen, als das die ganze Welt das Werk der göttlichen Weisheit, und diese insofern vor der Welt sei. Wenn Aristobul endlich zur Empfehlung der jüdischen Sabbathsgesetze in eine pythagoraisirende Ausführung über die Kraft der Siebenzahl eingeht¹⁾, so war eine solche dem Juden auch schon durch die altpythagoreische Zahlenspekulation viel zu nahe gelegt, als dass wir ihm desshalb die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der neupythagoreischen Denkweise zuschreiben dürften; und wenn in demselben Zusammenhange der siebente Schöpfungstag zugleich auch auf den ersten, an welchem das Licht geschaffen wurde, zurückgeführt, und die Vernunft, mit einer willkürlichen Abweichung von der stoischen Zählung der Seelenkräfte, als das siebente Seelenvermögen bezeichnet wird²⁾, so liegt auch hierin durchaus kein Zeichen von näherer Verwandtschaft mit dem späteren Alexandrinismus. Es ist daher nicht richtig, wenn neuere Geschichtsforscher³⁾ bei Aristobul schon die wesentlichen Grundzüge der philonischen Lehre finden wollten. Was er mit Philo theilt, ist nur die Verknüpfung der jüdischen Theologie mit eklektisch benützten griechischen Philosophemen; hat aber Aristobul schon diese Richtung, aller Wahrscheinlichkeit nach, lange nicht so weit verfolgt, wie Philo, so ist vollends von den eigenthümlichen Lehren, welche dem letzteren seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie geben, bei jenem noch keine sichere Spur zu finden.

Ueber die Entwicklung der jüdisch-alexandrinischen Wissenschaft zwischen Aristobul und Philo sind wir nur sehr unvollkommen unterrichtet. Dass sie aber in bedeutendem Umfange stattfand, und dass eine ganze Reihe von Vorgängern Philo den Weg gebahnt hatte, müssten wir theils schon an sich annehmen, wenn auch gar keine weiteren Nachrichten darüber vorlägen, theils lässt uns auch Philo selbst darüber nicht im Zweifel⁴⁾. Dieser

1) A. n. O. §. 15 f.

2) A. n. O. §. 13. 15 f., wo es über den λόγος mit der bekannten stoischen Formel heisst: ἐν ᾧ γινώσκοντες ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θεῶν πραγμάτων.

3) GFRÖRER Philo u. s. w. II, 74 ff. und noch mehr DILKE Darst. der jüd. alexandr. Religionsphil. II, 96 ff. vgl. auch HENZFELD Gesch. d. V. Jhr. III. 479 f.

4) M. vgl. zum folgenden GROSSMANN *De Pharisaismo Judaeorum Alexan-*

chriftsteller beruft sich nämlich für seine allegorische Schriftklärung nicht selten auf ältere Ausleger¹⁾ und auf die Regeln der Allegorie²⁾, über welche er demnach schon eine befestigte Ueberlieferung vorgefunden haben muss, wie er ja auch die allegorische Schrifterklärung der Therapeuten als eine bei seinem Volk heimische bezeichnet³⁾; und er führt wohl auch verschiedenerlei

inno comment. pars I. (Lpz. 1846. p. II 1847. p. III 1850) S. 3 f., der seine Auslegstellen nur leider mit mehr Fleiss, als Auswahl, gesammelt hat, und darin jedenfalls irrt, dass er die Alexandriner zu Pharisäern macht. Er meint, da sie weder Essener noch Sadducäer gewesen seien, so müssen sie pharisäer gewesen sein; allein dieser Schluss fällt mit der Voraussetzung, als ob jeder Jude einer von diesen drei Partheien hätte angehören müssen, was nicht einmal von dem palästinensischen, noch weit weniger von dem hellenischen Theil des jüdischen Volks gilt. Grossmann hat es aber auch bei der Nachweisung über die Verwandtschaft der philonischen Lehre mit der pharisäischen nicht allein mit den einzelnen Vergleichungspunkten vielfach zu leicht genommen, sondern gerade den Punkt, auf welchem die Eigenthümlichkeit des Alexandrinismus vor allem beruht, an dem aber freilich auch ein durchgreifender Unterschied vom Pharisäismus sofort zum Vorschein kommen musste, sein Verhältniss zur griechischen Philosophie, fast ganz ausser Acht gelassen.

1) So De Abr. 364, A (II, 15 M.) für die Deutung des Abraham auf *νοῦς*, der Sara auf die Tugend; ebd. 379, E (31) für die Beziehung des Abraham und Loth auf *τρόποι ψυχῆς*; De Jos. 548, B. 63 M. (der König von Egypten der *νοῦς* als Beherrscher des Leibes, welcher *φιλοσώματος* wird); De treumcis. 811, A. 211 M. (vierfacher Zweck der Beschneidung, unter anderem auch der, dass das Zeugungsglied dadurch dem Herzen, als Sitz des denkenden Pneuma, in seiner Gestalt ähnlich werde); special. leg. 4, E. 329 M. (Deut. 25, 11 moralisch allegorisirt); plant. Noë 221, D. 337, . (Exod. 15, 16 bedeute die *κληρονομία* Gottes nach einigen Auslegern das Leben); ebd. 224, D. 340 M. (*φασὶ δὲ, οἷς ἔθος ἔρουνται τὰ τοιαῦτα*, und nun folgt die moralische Deutung von Gen. 21, 23); De Septenar. 1190, B. 1191, D. 2 f. M. (Deutungen des Passahritus, eine auf die Reinigung der Seele, eine andere auf die Wertschöpfung); Deter. pot. insid. 159, C. 195 M. (gegen die gewisse, gleichfalls allegorische, Erklärung von Gen. 37, 15). Weiteres 226.

2) De somn. 576 B (631): *κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας* bedeute die Sonne u. s. w. Ebd. 580, E (611): *λέγωμεν δὲ ἡμεῖς, ἐπόμενοι τοῖς ἀλληγορίας νόμοις, τὰ ἔποντα περὶ τούτων*. De somn. II, 1109, C (660): *ἀλληγορίας ἐπόμενοι παραγέμασιν*.

3) V. contempl. 893, D (475): *φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες*. Ueber die therapeutische Allegorie tiefer unten.

ihm bekannte allegorische Deutungen an¹⁾), wie sie doch nur dann auftreten konnten, wenn diese Art der Auslegung bereits länger geübt wurde. Schon dieser Umstand beweist nun, dass auch die Spekulation, welche mittelst der Allegorie in die jüdischen Religionsurkunden hineingetragen wurde, zu seiner Zeit nicht mehr ganz neu war; wir sehen aber überdiess aus dem, was uns Philo über einzelne jener Erklärungen mittheilt, dass schon vor ihm nicht allein die platonischen Ideen und der Nus, sondern auch der göttliche Logos in den mosaischen Schriften gefunden wurde²⁾. Es fragt sich nun freilich, wie weit diese Lehren vor Philo entwickelt waren, und ob wir namentlich bei dem Logos, von dem einzelne seiner Vorgänger gesprochen hatten, schon an eine eigene Hypostase, und nicht bloß an das Wort oder den Verstand Gottes zu denken haben³⁾. Aber so viel geht doch aus dem angeführten

1) Qu. rer. div. hær. 520, C (513): Gen. 15, 15 „Du sollst zu deinen Vätern versammelt werden“; seien die Väter nicht von den entseelten Leichnamen der Vorfahren zu verstehen, sondern nach den einen von den Gestirnen, nach andern von den ἀρχέτυποι ἰδέαι, nach einer dritten Deutung (die auch qu. in Gen. III, 11 als *multorum sententia* erwähnt wird), von den vier Elementen und (wenn diess nicht seine eigene Zuthat ist) dem Aether, dessen ἀπόσπασμα die Seele sei. Nom. mut. 1066, C (599): dreierlei Erklärungen von Gen. 17, 16. Post. Caini I, 283 M.: zweierlei Deutungen des Namens Henoch, die ihn aber beide auf den νοῦς des Menschen beziehen. Leg. alleg. 50, E (55): der Baum des Lebens bedente die Tugend als Ganzes, nach andern jedoch das Herz. Qu. in Gen. I, 10. S. 7, A. über denselben: die einen erklären ihn von der Erde, andere von der mittleren unter den sieben himmlischen Sphären, oder der Sonne, oder der *directio animæ* (dem ἡγεμονικόν), die besten Erklärer aber von der Frömmigkeit. De Cherub. 111, D ff. (142): die Cherubim werden bald auf den Fixstern- und Planetenhimmel, bald auf die beiden Hemisphären gedeutet, von Philo selbst jedoch auf die göttlichen Grundkräfte der Güte und Macht.

2) Vgl. vor. Anm. und De somn. I, 588, C (638), wo über Gen. 28, 11 (ὁπρήντησε τόπω ἔδω γὰρ ὁ ἥλιος) bemerkt ist: ἔνιοι δὲ ἥλιον μὲν ὑποτοπίζοντες εἰρησθαι νυνὶ συμβολικῶς αἰσθησὶν τε καὶ νοῦν, τὰ νενομισμένα καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς εἶναι κριτήρια, τύπον δὲ τὸν θεῖον λόγον, οὕτως ἐξεδεξάντο· ἀπρήντησεν ὁ ἀσκητὴς λόγῳ θεῷ, δύναντος τοῦ θνητοῦ καὶ ἀνθρωπίνου φέγγους. Weniger sicher ist De somn. II, 1141, E (691): μᾶλλον δὲ, ὥς εἶπέ τις, ὄλον δι' ὄλιον ἀναχεόμενον καὶ αἰρόμενον εἰς ὕψος (sc. τὸν θεῖον λόγον), wo MARGERY ὥς ἂν εἶποι τις vermuthet.

3) Das Wort Gottes wird ja auch in der salomonischen Weisheit gefeiert, ohne dass wir ihr desshalb die philonische Logoslehre beilegen dürften (s. u. 231, 1); und andererseits konnte der θεῖος λόγος im stoischen Sinn, die göt-

ervor, dass es innerhalb des alexandrinischen Judenthums auch schon vor Philo nicht an solchen fehlte, welche mit der griechischen Philosophie bekannt waren, und sie durch allegorische Auslegung in den heiligen Büchern ihres Volkes wiederzufinden wussten.

Auch in den uns erhaltenen Schriften aus diesem Kreise finden sich davon manche Spuren; doch sind sie im ganzen zu schwach und vereinzelt, um uns nicht den Verlust der Werke bedauern zu lassen, welche uns einen genaueren Einblick in den Stand der hellenistischen Spekulation gewähren würden. So zeigt der angebliche Bericht des Aristeas über die griechische Uebersetzung des Pentateuchs¹⁾ allerdings nicht bloß überhaupt Bekanntschaft mit der griechischen Bildung, deren Werth für den Juden und auch für die jüdische Theologie er ausdrücklich anerkennt²⁾; sondern sein Verfasser erweist sich auch noch bestimmter als einen Angehörigen der alexandrinischen Schule, wenn er einerseits selbst den Griechen, bei aller Polemik gegen den Götzendienst und den Polytheismus³⁾, einen Antheil an der Verehrung des wahren Gottes zugesteht⁴⁾, und andererseits die rituellen Gebote des mosaischen Gesetzes durch allegorische Deutung auch dem Nichtjuden zu empfehlen sucht⁵⁾. Aber die Abfassungszeit dieses Schriftstücks ist so

che Vernunft, welche von der Gottheit selbst nicht verschieden ist, als das, was den menschlichen Geist erleuchte, bezeichnet werden, wenn auch dabei nicht an ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt gedacht wurde.

1) Worüber GFRÖRER II, 61 ff. Dähne II, 205 ff. Ich citire im folgenden nach den Seitenzahlen des Abdrucks im 2ten Band des Havercamp'schen Josephus.

2) S. 115 versammelt der Hohepriester Eleazar Männer, welche nicht bloß mit den jüdischen, sondern auch mit den hellenischen Schriftwerken vertraut sind, und in Folge dessen sowohl für die Geschäfte und den gebildeten Verkehr, als für die Gesetzesauslegung sich besonders eignen.

3) Vgl. S. 116.

4) S. 105 sagt der angebliche Grieche Aristeas von den Juden: sie verehren τὸν πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεόν, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δὲ μάλιστα, προσνομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα, was dann, nach der bekannten stoischen Etymologie, mit seinem ζωοποιεῖν in Verbindung gebracht wird.

5) S. 116 f. setzt Eleazar auseinander, dass die rituellen Vorschriften theils dazu dienen, die Juden von den übrigen, götzendienerischen, Völkern zu trennen, theils aber auch gewisse allgemeinere Wahrheiten, einen φυσικὸς λόγος (vgl. hiezu 1. Abth. 301), eine Tropologie enthalten; und er erläutert, diess an den Speisegesetzen: das Fleisch der Raubvögel sei für unrein er-

unsicher, und ein höheres Alter desselben so unwahrscheinlich¹⁾, dass es für die Frage über den Ursprung der jüdisch-alexandrinischen Philosophie nicht in Betracht kommt, wenn es auch immerhin für das Dasein derselben im ersten vorchristlichen Jahrhundert Zeugnis ablegt. Aehnlich verhält es sich mit dem sogenannten vierten Buch der Makkabäer²⁾. Diese Schrift entwickelt die bekannte Lehre der Stoiker über die Tugend und die Affekte, und sodann an den Vorschriften des mosaischen Gesetzes und an Beispielen aus der jüdischen Geschichte, namentlich aber an der Standhaftigkeit von Märtyrern aus der Makkabäerzeit nachzuweisen, dass die jüdische Religion zur Beherrschung der Affekte durch die Vernunft anleite, und die Möglichkeit derselben voraussetze. Ihre Abfassungszeit lässt sich aber so wenig bestimmen, dass wir nicht einmal wissen, ob sie älter ist, als Philo. Einzelne Anklänge an den Stoicismus enthalten auch die jüdischen Stücke der Sibyllinen³⁾.

klärt, um einzuschärfen, dass Gewaltthätigkeit und Unrecht verunreinigt, das der Wiederkäuer und der Thiere mit gespaltenen Klauen sei erlaubt, weil die Spaltung der Klauen die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht und die Scheidung von der unreinen Sitte anderer Völker bedente, das Wiederkäuen die Pflicht, sich an Gott zu erinnern. Aehnliches S. 131 über die Händewaschung vor dem Gebet.

1) Zwar kennt schon Aristobul (in der S. 220, 1 besprochenen Aeusserung) die Sage von der Betheiligung des Demetrius Phalereus bei der Uebersetzung der LXX, welche Pseudo-Aristeas gleichfalls hat, aber nichts weiter darauf hin, dass er sie gerade diesem entnommen habe. Erst bei Philo (V. Mos. II, 138 M. 657 H folg.) und Josephus (Antiqq. XII, 2) lässt sich eine Bekanntschaft mit demselben nachweisen. — Ewald Gesch. d. V. Isr. III, 1, 282 f. setzt die Abfassung des Buchs wohl mit Recht in das letzte vorchristliche Jahrhundert.

2) Eigentlich περὶ αὐτοκρατορίας λογισμοῦ, früher dem Josephus zugeschrieben und in den Ausgaben desselben abgedruckt. Auszüge daraus bei Gfrörer II, 180 ff. Dähne II, 190 ff.

3) Ueber dieselben vgl. m. Friedlieb Die sibyllin. Orakel (Lpz. 1852) S. XII f. XXII ff. LXXI, namentlich aber Hugenfeld Jüd. Apokalyptik 51 ff. welcher die Abfassung des Hauptkörpers dieser ältesten Sibyllinen (Sibyll. III, 97—463. 471—817, nebst dem hiezu gehörigen Proömium B. I, 1—33 mit überwiegender Wahrscheinlichkeit um 140, ein späteres Stück, B. III 47—96, mit Andern in die Zeit des zweiten Triumvirats setzt; von Altere Untersuchungen Bleek Theol. Zeitschrift von Schleiermacher u. s. w. H. 1. 2 Gfrörer Philo II, 121 ff. Dähne a. a. O. II, 228 ff., welcher den jüdischen

über von den eigenthümlichen Ideen der alexandrinischen Philosophie finden sich darin so wenig, als in dem zweiten und dritten Buch der Makkabäer¹⁾, dem dritten Buch Esra²⁾ und bei dem falschen Phocylides³⁾ bestimmtere Spuren. Selbst die Weisheit des Siraciden können wir kaum unter die Vorläufer der philonischen Philosophie rechnen⁴⁾.

Ursprung der meisten von diesen Stücken bestreitet. LÜCKE Einl. in die Offenb. Joh. 2. A. S. 66 ff. An griechische, und namentlich an stoische Ideen erinnert hier der Universalismus, mit welchem der Verfasser anerkennt, dass Gott die Erde allen Menschen zu gemeinsamem Besitz verliehen, und ihnen allen den Sinn für das Gute in die Brust gelegt habe (III, 261), dass er es sei, *ὅστις γλυκὺ πνεῦμα ἐν ἅπασιν κάτθετο χ' ἡγητῆρα βροτῶν πάντων ἐποίησεν* (Prooem. 5 f.), *πᾶσι βροτοῖσιν ἐνὼν τὸ κριτήριον ἐν φάει κοινῶν*. Demgemäss erwartet er auch eine schliessliche Bekehrung der Heiden zum Glauben an den wahren Gott (III, 616 f. 715 ff. 766 ff.) und einen *κοινὸς νόμος κατὰ γὰρ ἅπαντας* (ebd. 756). M. vgl. hierzu unsere 1. Abth. 184, 2. 127, 2 g. E. 280, 2 und das Kriterium betreffend 75, 2.

1) M. s. darüber (ausser EWALD Gesch. d. V. Isr. III, b, 530 ff.) GERÖRER II, 52 ff. DÄHNE II, 180 ff., von denen schon der letztere einige Beweise des Erstern für den Alexandrinismus der beiden Schriften widerlegt hat. Genau genommen ist es im Grunde nur die Unterscheidung des im Himmel wohnenden Gottes von seiner Machtoffenbarung im Tempel zu Jerusalem (2 Macc. 3, 38 ff.), worin sich die alexandrinische Denkweise des Verfassers von 2 Macc. dogmatisch ausspricht, wogegen der Auferstehungsglaube desselben (7, 9—14. 14, 46), den DÄHNE vorgeblich zu beseitigen sucht, für sich schon beweisen kann, wie wenig jene schwache Spur auf die entwickelte alexandrinische Lehre zu schliessen berechtigt.

2) Worüber DÄHNE II, 116 ff., der aber für mich wenigstens nicht bewiesen hat, dass der Verfasser dieser Schrift „in die Mysterien der alexandrinischen Juden eingeweiht war.“ Wenn das Buch auch alexandrinisch sein mag, so ist es doch in keiner Beziehung als Urkunde für die alexandrinische Philosophie zu gebrauchen.

3) Den jüdischen und höchst wahrscheinlich alexandrinischen Ursprung dieses Gedichts hat BERNAYS (Ueber das Phokylid. Gedicht. Berl. 1856) dargethan. Seinen Inhalt bilden moralische Vorschriften, welche dem A. T. entnommen sind, aber aus demselben nur das herausheben, was sich auch Hellenen annehmbar machen liess.

4) Wie diess schon DÄHNE II, 126 ff. theilweise gezeigt hat. Gerade die Stelle, auf welche man in der Regel das meiste Gewicht legt, die Schilderung der Weisheit c. 24, geht über die dichterische Personifikation, welche wir schon in den Proverbien 8, 22 ff., also noch auf rein ebräischem Boden treffen, nur durch die Bestimmung V. 3 hinaus, dass die Weisheit vor der Welterschöpfung aus dem Munde Gottes ausgegangen, die Erde wie ein Nebel be-

Dagegen nimmt das pseudosalomonische Buch der Weisheit unter diesen keine unwichtige Stelle ein. Die Verwandtschaft dieser Schrift mit Philo lässt sich nicht läugnen. Ist auch in der berühmten Stelle über die Weisheit (7, 22—8, 5 vgl. 9, 4) diese göttliche Eigenschaft noch nicht wirklich, in dogmatischen Sinn, hypostasirt oder gar personificirt, so befindet sich doch der Verfasser unbestreitbar auf dem Wege zu einer solchen Hypostasirung; er beschreibt die Weisheit als einen Abglanz des göttlichen Lichts, einen Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, einen Ausfluss der göttlichen Herrlichkeit, als einen feinen, verständigen, reinen, allvermögenden, allwissenden Geist, welcher durch die ganze Welt verbreitet, aber doch unzertheilt und in sich bleibend, alle Dinge künstlerisch bilde, und von Geschlecht zu Geschlecht in gottgefällige Seelen übergehe. In dieser Schilderung lässt sich einerseits die stoische Idee des Weltgeistes, der alldurchdringenden künstlerischen Weltvernunft, nicht verkennen¹⁾; auf der andern Seite tritt aber zugleich auch das Bestreben hervor, diese in der Welt wirkende Gotteskraft von dem göttlichen Wesen selbst zu unterscheiden, wenn der Verfasser c. 10 (vgl. auch c. 14, 3. 17, 2) alle die Wirkungen der göttlichen Vorsehung, welche die alttestamentlichen Schriften unmittelbar von Gott ausgehen lassen, statt dessen auf die göttliche Weisheit zurückführt²⁾. Die metaphysische Begründung dieser Ansicht durch die Lehre von der absoluten Transcendenz Gottes findet sich allerdings hier noch nicht³⁾, und ebensowenig die philonische Fort-

deckt habe. Auch dieser Zug erklärt sich aber aus der naheliegenden Combination der Weisheit mit dem Geist Gottes Gen. 1, 2. Auch was DÄNTE S. 141 f. geltend macht, beweist zwar für die Einmischung alexandrinischer Vorstellungen in diese (um 120 v. Chr. in's griechische übersetzte) Schrift, nur sind diese Vorstellungen durchaus jüdisch-theologischer, nicht philosophischer Art.

1) An stoische Einflüsse erinnern auch die vier Kardinaltugenden, welche 8, 7 in Chrysipps' Weise auf die σοφία als ihre Wurzel zurückgeführt werden (welche daher, genau genommen, nicht mit EWALD a. a. O. 549 „nicht platonisch und rein aus platonischer Schule geflossen“ genannt werden können). Vgl. 1. Abth. 220 f. Bd. II, a, 567. Auch bei Philo werden wir die vier Grundtugenden in der chrysippischen Fassung finden.

2) So namentlich V. 17, wo statt Jehovah's die σοφία es ist, welche den Israëlitern in der Wüste mittelst der Wolken- und Feuersäule den Weg zeigt.

3) Denn c. 9, 13 ff. kann man dafür natürlich nicht anführen. — M. vgl.

ildung der Weisheit zum Logos¹⁾; aber leichtere Spuren der Denkweise, welche in jener Lehre ihren stärksten Ausdruck gefunden hat, lassen sich noch mehrfach nachweisen. Dahin gehört der Satz²⁾, dass der Tod nicht von Gott herrühre, sondern nur durch die eigene That des Menschen und die Verführung des Teufels in die Welt gekommen sei, denn Gott habe alle Geschöpfe nur zum Leben bestimmt. Dieser Satz geht entschieden weiter, als die Behauptung, welche wir bei Aristobul trafen, dass die verderblichen Erfolge nicht unmittelbar von Gott bewirkt seien, denn er lässt dieselben gar nicht von ihm bewirkt werden; hier ist wirklich eine Spur von jenem Dualismus, in dem wir ein unterscheidendes Merkmal des neupythagoreischen und der verwandten Systeme erkannt haben: das Gefühl des physischen und moralischen Uebels auf der einen, die Bewunderung der göttlichen Vollkommenheit auf der andern Seite ist so stark, dass man jenes nur durch die Voraussetzung eines zweiten, dem göttlichen entgegengesetzten Principes zu erklären weiss. Auch die anthropologische Wendung dieses Dualismus ist unserem Buche nicht fremd. Der Leib ist nach seiner Darstellung eine Bürde, welche die Seele niederdrückt und zu höherer Erkenntniss unfähig macht (9, 14 ff.), der Geist ist höheren

auch 2, 23, wornach der Mensch unmittelbar das Abbild Gottes ist, nicht blos, wie bei Philo, des Logos.

1) In den drei Stellen über das Wort Gottes 9, 1 f. 16, 12. 18, 14 ff. bezeichnet der λόγος eben nur das gesprochene Wort; auch die letzte enthält nicht eine dogmatische, sondern nur eine poetische Personifikation, worin V. 16 dem homerischen οὐρανῷ ἐστῆριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει nicht blos ähnlich, sondern wahrscheinlich auch nachgebildet ist.

2) 1, 13 ff. 2, 23 f. vgl. 11, 24 ff. Die Worte 2, 24: φθόνῳ δὲ διαβόλου θανάτος ἐλθὼν εἰς τὸν κόσμον hält GRÄTZ S. 444 für einen christlichen Zusatz, weil sie den Zusammenhang stören, und weil die jüdischen Schriften aus jener Zeit von einer kosmischen Macht des Teufels nichts wissen. Ich kann das erste nicht finden, und was das zweite betrifft, so ist es mir sehr unwahrscheinlich, dass der Teufelsglaube, welcher im Judenthum um den Anfang unserer Zeitrechnung so ausserordentlich verbreitet und einflussreich war, damals noch nicht zu der naheliegenden Deutung der Paradiesesschlange auf den Teufel geführt haben sollte, gesetzt auch, diese Deutung finde sich unter den Ueberresten der damaligen jüdischen Literatur zufällig nur an unserer Stelle. Unter den neutestamentlichen Schriften nennt gerade die, welche vorzugsweise ein jüdisches Gepräge trägt, die Apokalypse (12, 9), den Teufel die alte Schlange.

Ursprungs und tritt aus einer höheren Welt in den Leib ein¹⁾; er ist desshalb seinem Wesen nach unvergänglich, und kehrt beim Tode, wenn er sich dessen nicht unwürdig gemacht hat, in ein besseres Leben zurück²⁾. In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Annahme einer präexistirenden Materie, aus welcher Gott die Welt geformt habe (11, 17), grössere Bedeutung. So wenig sich daher schon der philonische Lehrbegriff selbst in dem Buche der Weisheit findet, so lässt sich doch nicht läugnen, dass die Geistesrichtung, welcher Philo ihre wissenschaftliche Vollendung gab, hier bereits entschieden angesetzt hat. Es fragt sich aber freilich, ob und wie weit die Abfassungszeit dieser Schrift über Philo hinausreicht³⁾. Mehrere Spuren scheinen darauf hinzuweisen, dass sie

1) 8, 19 f. sagt Salomo: παῖς δὲ ἡμῶν εὐφυῆς ψυχῆς τε εὐλαχον ἀγαθῆς, μάλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἤλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον. Hierin liegt offenbar die Vorstellung von der Präexistenz. Dagegen ist DÄHNE II, 168 entschieden im Irrthum, wenn er in dem παράπτωμα ἰδίου Adams, 10, 1, das Herabsinken der Seele in den Leib findet; es ist der Sündenfall der Genesis und das Prädikat ἰδίος bezeichnet das selbstverschuldete im Gegensatz zur göttlichen Wirksamkeit. Ebenso unrichtig schliesst GFRÖRER II, 241 aus dem μόνον χρισθέντα derselben Stelle auf die Lehre von der Mannweiblichkeit Adams.

2) 2, 28. 3, 1. 18. 4, 20. 6, 18. 8, 17. 15, 8.

3) GRIMM S. LXVII seines Commentars schliesst aus c. 6, 1 ff., dass es noch zur Zeit der Ptolemäer verfasst sei, der sie auch EWALD (a. a. O. 554) zuweist. Allein wenn die Herrscher hier als διχασταὶ περάτων γῆς bezeichnet werden, so deutet diess eher auf die Römerherrschaft, und ich hatte desshalb schon in der ersten Ausgabe an die Zeit des zweiten Triumvirats gedacht (das nicht, wie GRÄTZ S. 442 angiebt, die Abfassungszeit der Schrift „noch höher angesetzt“, als die Zeiten der Ptolemäer, was schon an sich selbst, volles aber neben der von ihm gleichfalls angeführten Vermuthung ihres therapeutischen Ursprungs, doch gar zu wunderbar gewesen wäre). GRÄTZ a. a. O. glaubt, unsere Schrift sei durch die uns aus PHILO (gegen Flaccus; Legatio ad Caj. 1008 f. H. 562 f. M. De somn. 1125, A H. 675 M. vgl. GRÄTZ a. a. O. 258 ff.) bekannten Vorgänge unter Caligula veranlasst, als die alexandrinischen Juden unter schwerer Misshandlung genöthigt werden sollten, Bilder des Kaisers in ihren Synagogen aufzustellen. Die Lebhaftigkeit, mit der sie gegen die Tyrannei der ungerechten Herrscher und gegen den Götzendienst eifert, die Art, wie c. 14, 14 ff. dieser aus jener abgeleitet, und namentlich die schmeichlerische Verehrung der Bilder abwesender Despoten gerügt, wie c. 5, 3 f. von der Verhöhnung der Frommen durch die Gottlosen gesprochen wird, würde zu dieser Hypothese gut passen. Nur scheint schon etwa 20 Jahre nach diesem Zeitpunkt Paulus Bekanntschaft mit unserem Buche zu verrathen (was GRIMM S. LXX bestreitet, BLEEK Stud. u. Krit. 1853, 2, 140 f.

is der essenisch-therapeutischen Parthei, oder einem ihr nahe stehenden Kreise hervorgieng¹⁾). Aber wie es sich mit dieser Parthei verhält, haben wir gleichfalls erst zu untersuchen.

und NITZSCH Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1850, 371. 387 behaupten); vgl. Röm. 1, 20 f. mit Weish. 13, 5. 8 f., Röm. 1, 24 ff. m. Wsh. 14, 1 ff., Röm. 9, 21. m. Wsh. 15, 7, Röm. 9, 22 f. m. Wsh. 12, 20 f., Röm. 11, 2 m. Wsh. 11, 24, 2 Kor. 5, 4 m. Wsh. 9, 15, und aus den angezweifelte Briefen 1 Thess. 4, 13 m. Wsh. 3, 18, Eph. 6, 13—17 m. Wsh. 5, 17—20. Es ist nun allerdings an sich nicht unmöglich, dass eine erst vor zwei Jahrhunderten verfasste Schrift von Paulus in dieser Weise benützt wurde; andererseits sind aber doch die Hinweisungen auf die Verfolgungen unter Caligula nicht so deutlich, dass GRÄTZ's Vermuthung für gesichert gelten könnte, und der ganze Charakter der Schrift macht es wahrscheinlich, dass sie älter ist, als Philo.

1) Wie diess schon EICHORN (Einl. in die apokryph. Schr. des A. T. S. 134 f. 150), GFRÖRER (II, 265 ff.) und DÄHNKE (II, 170) vermuthet haben, während GRIMM (a. a. O. S. LVI) widerspricht, und GRÄTZ (444) es bezweifelt. Kann hiefür auch c. 3, 13 f. 4, 1 nicht viel beweisen, so scheint sich dagegen c. 16, 26 ff. auf die essenisch-therapeutische Sitte des Gebets vor Sonnen- aufgang (s. u.) zu beziehen, 18, 24 erinnert an das Allegorisiren der Therapeuten, und die Stelle 4, 8 f. (γῆρας γὰρ τίμιον οὐ τὸ πολυχρόνιον . . . πολὺ δὲ ἐστὶν ῥόνησις ἀνθρώποις) spricht den Grundsatz derselben aus (b. PHILO a. a. O. 481 f. extr. 899, D. H.): πρεσβυτέρους γὰρ οὐ τοὺς πολυετείς καὶ παλαιούς νομίζουσιν . . . ἀλλὰ τοὺς ἐκ πρώτης ἡλικίας ἐνηβήσαντας καὶ ἐνακμάσαντας τῷ θεωρητικῷ μέρει φιλοσοφίας. (Aehnlich unterscheidet PHILO Leg. alleg. 93, B. 121 M: οἱ πατέρες, οὐχ οἱ πρὸς ἀλήθειαν, ἀλλ' οἱ χρόνῳ πολλοί. Vgl. Dens. De Abr. 387, C. 89 M.) Dagegen scheint es mir nicht, dass es GRÄTZ (a. a. O. 443 f.) gelungen sei, christliche Interpolationen in unserer Schrift nachzuweisen. Dass wir eine solche c. 2, 24 anzunehmen keinen Grund haben, ist schon S. 231, 2 bemerkt worden. Ebenso wenig braucht 14, 7 (εὐλόγηται γὰρ ξύλον δι' οὗ γίνεται δικαιοσύνη) ein auf das Kreuz Christi bezüglicher Einschleissel zu sein. In den Zusammenhang wenigstens passt es ganz gut: „selbst dem kleinsten Fahrzeug vertrauen die Menschen ihr Leben an, wie damals in der Fluth die Hoffnung der Welt in ein Fahrzeug ihre Zuflucht nahm; denn der Segen ruht auf dem Holze (nicht: „gesegnet sei das Holz“), durch welches etwas gutes geschieht, verflucht ist dagegen das χειροποίητον, das Holz, aus welchem (nach 13, 11 ff.) ein Götzenbild gemacht wird“ — was ist hier am Zusammenhang der Gedanken zu vermissen? Dass endlich 3, 13. 4, 1 ein christlicher Leser „das Nonnenkloster hereinbringe“, ist eine grundlose Behauptung, da vielmehr hier nur dem altjüdischen Vorurtheil von dem unbedingten Werth des Kinderseins der Satz entgegengestellt wird, Kinderlosigkeit mit Tugend sei mehr werth, als der Kinderreichthum der Gottlosen. Würde aber auch der Ehelosigkeit als solcher vor der Ehe der Vorzug gegeben, so ist diess ja noch früher essenisch, als christlich.

2. Die Essener und Therapeuten ¹⁾.

Die merkwürdige Parthei der Essener oder Essäer ²⁾ begegnet uns zuerst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts als eine von den

1) Ueber dieselben: BELLERMANN über Essäer und Therapeuten. Berlin 1821. GFRÖRER Philo II, 280 ff. (1831). DÄHNE Darstellung d. jüdisch-alexand. Religionsphilosophie (1834) I, 439 ff. und die von ihm und Beller mann angeführte ältere Literatur. Derselbe in Ersch und Gruber's Encykl. Art. Essäer. Sect. I, Bd. 38, S. 173—192. An diese Vorgänger schloss sich meine Darstellung in der ersten Ausgabe des vorliegenden Werkes zunächst an. Der Widerspruch, welchen A. RITSCHL (Ueber die Essener. Theol. Jahrb. XIV, 1856 S. 314—356) hiegegen erhob, veranlasste mich (ebd. XV, 401—433: über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum) und gleichzeitig MARSHALL (die Irrlehrer der Pastoralbriefe S. 32—60) zu einer neuen Untersuchung des Gegenstandes, gegen welche RITSCHL d. Entstehung d. altkath. Kirche 2. A. 179—200 seine Ansicht aufrechthielt. Weitere Erörterungen über den Essäismus bei EWALD Gesch. d. V. Israël III, b, 419—428. REUSS *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique* I, 122—131. LUTTERBECK Die neuest. Lehrbegriffe I, 270 ff. HILKENFELD Jüdische Apokalyptik 245—255 Ztschr. f. wissensch. Theol. III, 358 f. IX, 408; unter den jüdischen Gelehrten bei FRANKEL („die Essäer, eine Skizze“ in seiner Ztschr. f. rel. Interessen des Judenth. III, 441 ff.; „die Essäer nach talmudischen Quellen“ in seiner Monatschrift II, 30 ff. 61 ff. — ich habe mir beide vergeblich zu verschaffen gesucht); GRÄTZ Gesch. d. Juden III, 79 ff. 463 ff., der sich ganz an Frankel zu halten scheint; JOST Gesch. d. Judenth. I (1857), 207—214; HERZFELD Gesch. d. V. Israël II, 368 ff. 388 ff. 509 ff. Da die Ansichten über den Essäismus noch weit auseinandergehen, und da andererseits diese Erscheinung, gerade bei meiner Auffassung derselben, nicht blos für die Religionsgeschichte von der höchsten Wichtigkeit ist, sondern auch über die gleichzeitige griechische Philosophie ein weiteres Licht verbreitet, scheint es mir angemessen, ausführlicher auf sie einzutreten, als durch ihren wissenschaftlichen Werth diesen für sich allein genommen, angezeigt wäre.

2) Der Name wird verschieden geschrieben: PHILO sagt 'Εσσαῖοι, JOSEPHUS in der Regel 'Εσσηνοί (Antt. XV, 10, 4 und B. J. I, 3, 5 hat unser Text 'Εσσαῖος, an beiden Stellen findet sich aber auch 'Εσσηνός, B. J. II, 20, 4. III, 2, 1 dagegen nur 'Εσσαῖος), PLIN. h. nat. V, 17, 73 *Esseni*, PORPHY. De abst. IV, 11 f., wiewohl er sich im übrigen ganz an Josephus hält, 'Εσσαῖοι, HERPOLYT. Refut. hær. IX, 18 ff. dagegen, bei gleicher Abhängigkeit von JOSEPHUS 'Εσσηνοί. Ueber die ebräische Wurzel des Wortes hat man viel gerathen; vgl. BELLERMANN a. a. O. 6 ff. EWALD a. a. O. 420. GRÄTZ 468 f. HERZFELD 393 f. EWALD leitet es von שָׁמַר in der Bedeutung „Wärter, Diener, ὑπερασπιστής“ her. GRÄTZ von aram. שָׁמַר baden (שָׁמַר der Badende, ἡμεροβαπτιστής), BELLERMANN, DÄHNE, HERZFELD (a. a. O. und S. 405) u. A. von שָׁמַר heilen.

rei Hauptsekten der palästinensischen Juden ¹⁾. Weitere vereinzelte Spuren derselben finden sich in der Folge wiederholt ²⁾; was genaueres erfahren wir aber erst aus der Zeit, welcher ihre Schilderungen bei Philo ³⁾, und Josephus ⁴⁾ entnommen sind, aus dem ersten christlichen Jahrhundert. Gleichzeitig mit Josephusedenkt der ältere Plinius ⁵⁾, bald nachher Dio Chrysostomus ⁶⁾ der Essener; die wenigen sonstigen Schriftsteller dagegen, die von ihnen berichten, sind nicht als selbändige Zeugen zu betrachten ⁷⁾.

erzte, oder nach Bell. „der Besserung sich beflüssende“, Hilgenfeld S. 278 von חֲזִקָה schauen (חֲזַק = חֲזִיז die Seher), Jost S. 207 von חָשָׁה = חָשָׁה schweigen (vgl. Jos. Antt. III, 7, 5, wo חָשָׁה, Brustschild, 'Εσσην oder 'Εσσην geschrieben wird), andere noch anders. Mein Freund und College Dr. Theil theilt mir die Vermuthung mit, der Name stamme von חָשָׁה = חָשָׁה von der Wurzel חָשָׁה *confugere, sc. ad Deum*); im Plural würde dieses im stat. absol. חָשָׁה, im stat. emphat. חָשָׁה lauten; von jenem käme 'Εσσηνοί, von diesem 'Εσσην. Chasidim nannte man bekanntlich die Anhänger des älteren Gesetzes während der syrischen Verfolgung.

1) Joseph. Antt. XIII, 5, 9: κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν, die Phariseer, Sadduceer und Essäer. Diese Zeit ist die des Hasmonäers Jonathan (160—143 v. Chr.).

2) Bei Jos. B. J. I, 3, 5 weissagt ein Essener, Namens Judas, ein Prophet, der sich bei seinen Vorhersagungen niemals getäuscht habe, Tag und Ort der Ermordung des Hasmonäers Antigonos (106 v. Chr.). Um dieselbe Zeit finden sich im Buch Henoch Anklänge an essenische Lehren (vgl. Köstlin Theol. Jahrb. XV, 385). Jos. Antt. XV, 10, 5 verkündigt der Essener Menahem, welcher gleichfalls die Gabe der Weissagung besitzt, dem Knaben Herodes seine künftige Königswürde und den ganzen Verlauf seiner Herrschaft, später demselben als König ihre Dauer. Ebd. XVII, 12, 3 deutet ein Ritter Essäer, Simon, dem Archelaus den Traum, der seine Absetzung (6 n. Chr.) ankündigte.

3) Qu. omn. prob. lib. 876, C ff. H. II, 457 ff. M. und in dem Bruchstück aus seiner Apologie für die Juden (wohl um 40 n. Chr.) bei Eus. pr. ev. III, 11. Die erste von diesen Schriften wird zwar von Grätz (a. a. O. S. 464. 70) Philo abgesprochen; dieses Urtheil ist jedoch durch die wenigen und nicht wiegenden Gründe, auf die es gestützt wird, nicht von ferne gerechtfertigt.

4) Die Hauptstelle des Josephus über die Essäer steht B. J. II, 8; nächst ihr ist die wichtigste Antiquitt. XVIII, 1, 5.

5) Hist. nat. V, 17, 78.

6) Bei Synes. Dio S. 39 Pet.

7) Diess gilt nicht allein von Solin. c. 38, welcher Plinius ausschreibt,

Was nun an dieser Parthei zunächst in's Auge fällt, ist Eigenthümlichkeit ihrer Lebensweise und ihrer gesellschaftlichen Einrichtungen. Die Essener bildeten einen religiösen Verein, dessen Mitglieder sich um die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. auf mehr als viertausend beliefen¹⁾. Sie hatten ihre eigenen Priester und Beamten²⁾ und ihre eigenen Gemeindegerichte³⁾. Da

und von PORPHYR De abstin. IV, 11 f., welcher der Schilderung des Josephus nichts eigenes beifügt, sondern auch von HIPPOLYTUS Refut. haeres. IX, 12, dessen Zusätze zu Josephus, wie wir finden werden, nur willkürliche missverständliche Erweiterungen sind. Von EPIPHAN. werden Hær. 10 die Essener nur flüchtig, als angeblich samaritanische Sekte, berührt; 'Οσσηνοὶ Hær. 19 sind eine judenchristliche Parthei. In jüdischen Schriften findet sich nichts, was sich mit Sicherheit auf die Essener beziehen lässt. Eine Reihe solcher vermeintlicher Beziehungen hat HERZFELD a. a. O. 1 zurückgewiesen. Er selbst vermuthet die Essäer (mit BELLERMANN 1 u. A.) in den sog. Baitusim, seine Beweise scheinen mir aber nicht sehr stichhaltig; um so weniger, da er selbst S. 378 f. nachweist, dass die Baitusim selten auch mit den Sadducäern zusammengestellt werden.

1) So PHILO qu. omn. pr. 876, D (457) und JOSEPHUS übereinstimmend. Diese Uebereinstimmung mit GRÄTZ a. a. O. aus der Abhängigkeit der philonischen Schrift von Josephus abzuleiten, wäre man nur dann berechtigt, wenn diese Abhängigkeit, und der spätere Ursprung jener Schrift überhaupt, anderweitig dargethan wäre; so lange diess nicht geschehen ist, wird sich dieselbe (wenn man nicht eine Benützung Philo's durch Josephus annehmen will) einfach daraus zu erklären haben, dass sich in dieser Beziehung in der Zwischenzeit zwischen den beiden Angaben nichts erhebliches geändert hatte; keinesfalls aber wird man sie als Beweis für die Unächtheit der philonischen Schrift gebrauchen können.

2) Der essäischen ἐπιστάτης (deren Funktionen später zu berühren sein werden) erwähnt Jos. B. J. II, 8, 5. Antt. XVIII, 1, 5; der Verwalter (ἐκπαιδευτικοί, ἀποδέχται προσόδων, ταμίαι), welche die ökonomischen Angelegenheiten der Gesellschaft zu besorgen hatten, PHILO b. Eus. pr. ev. VIII, 1. Jos. Antt. a. a. O. B. J. II, 8, 3. 5. 6; ebd. 4 die κηδεμόνες ξένων. Die Priester wurden nach diesen Stellen gewählt, also nicht, wie die des öffentlichen Kultus, durch die Abstammung bestimmt; die Verwalter hatten unter anderem jedem Mitglied der Gesellschaft seine Tagesarbeit anzuweisen. Da Antt. XVIII, 1, 5, wo, wie es scheint, alle Gesellschaftsbeamte der Essener angegeben werden sollen, nur diese zwei Klassen genannt sind, so haben wir auch bei den κρατοῦντες oder ἄρχοντες, denen der Neuaufzunehmende G Gelübde schwören musste (B. J. II, 8, 7), nur an sie zu denken.

3) Jos. B. J. II, 8, 9: δικάζουσι μὲν οὐκ ἐλάττους τῶν ἑκατὸν συνελθόντων. Diese Gerichte müssen nach unserer Stelle selbst die Todesstrafe ver

ie schroff ausgeprägte hierarchische Gliederung ihrer Gesellschaft¹⁾, durch strenge Ordenszucht²⁾, unabänderliche Lehr-
erlieferung³⁾ und schauerliche Einweihungseide⁴⁾ zusammen-
halten, gestatteten sie keinem Fremden einen Einblick in ihre
Landesgeheimnisse⁵⁾. Weitere Bürgschaften für die Reinhaltung
r Verbindung lagen in der Prüfung der neueintretenden Mitglie-
r durch ein dreijähriges Noviziat, zu dem auch nur Männer
des Alters zugelassen wurden⁶⁾, und in der Ausschliessung
licher, die sich schwerere Verfehlungen zu Schulden kommen
lassen⁷⁾. Je strenger sie sich aber gegen aussen abschlossen, um

ben; wobei es sich freilich fragt, inwieweit diess unter römischer Herr-
schaft ausführbar war.

1) A. a. O. 10: διήρηνται δὲ κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας τέσσαρας·
τοσοῦτον οἱ μεταγενέστεροι (d. h. die später eingetretenen) τῶν προγενεστέρων
κατατοῦνται, ὥστε εἰ ψεύσειαν αὐτῶν ἐκείνους ἀπολούεσθαι καθάπερ ἄλλοφύλῳ
μυφούντας.

2) Nach Jos. a. a. O. 9 waren sie gewissenhaft und unerbittlich fest in
ihren Urtheilen; Unterordnung unter die πρεσβύτεροι und die πλείονες galt bei
ihnen als Grundsatz; in ihrem Einweihungseid mussten sie (ebd. 7) geloben:
πιστὸν αἰὲν παρέξειν πᾶσι, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν· (womit, wie man aus dem
Folgenden sieht, nicht die Obrigkeiten überhaupt, sondern die Ordensoberen
gemeint sind;) οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγίνεσθαι τινὶ τὸ ἄρχειν.

3) Jos. a. a. O.: Bei ihrer Aufnahme in den Orden versprachen die Es-
sener unter anderem: μηδενὶ μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως, ἢ ὡς αὐτοὶ με-
λάβεν.

4) Jos. a. a. O.: πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ᾤψασθαι τροφῆς, ὄρκους αὐτοῖς ὁμνῶσι
ἱερῶδεις u. s. w. Für wie heilig dieser Eid galt, sieht man daraus, dass
ebd. 8) selbst ausgeschlossene Mitglieder nicht selten lieber zu Grunde gien-
gen, als dass sie ihn durch den Genuss einer durch denselben untersagten
Nahrung verletzt hätten. Nun muss man freilich fragen, wie die Essener
ihren Mitgliedern solche Eide abnehmen konnten, wenn sie doch (s. u.) den
Eid überhaupt für unerlaubt hielten. Wahrscheinlich fanden sie sich aber
mit diesem Verbot in derselben Weise ab, wie diess von ihren christlichen
Nachkommen, den Ebjoniten, in der Διαμαρτυρία Ἰακώβου vor den clementini-
schen Homilien geschieht, indem die Form des Eides mit der einer blossen
Engelanrufung vertauscht wurde.

5) A. a. O. 7: Der neu aufzunehmende musste schwören: μήτε κρύψειν τι
τῶν αἰρετιστῶν, μήτε ἑτέροις αὐτῶν τι μηνύσειν, ἅν μὲχρι θανάτου τις βιάζεται.
Insbesondere sollten die Schriften der Parthei und die Namen der Engel ge-
heimgehalten werden.

6) Jos. a. a. O. 7. Philo b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 2.

7) Jos. a. a. O. 8.

so inniger war die Verbindung der Ordensbrüder unter einander, es sollte nicht allein keiner vor dem andern ein Geheimnis haben¹⁾, sondern es sollte auch keiner ein Privateigenthum besitzen: die Essener lebten in klösterlichen Vereinen²⁾ mit vollständiger Gütergemeinschaft; in jedem Verein floss das Vermögen wie der Erwerb der sämtlichen Mitglieder in eine gemeinsame Kasse, und aus dieser wurden alle Bedürfnisse der Einzelnen und der Gesellschaft bestritten; ebenso wurde für die kranken, die altersschwachen und die durchreisenden Vereinsgenossen von der Gemeinde gesorgt³⁾. Ihre Beschäftigung bestand überwiegend in Landbau und Viehzucht; von Gewerben trieben sie nur solche, welche weder dem Krieg noch der Ueppigkeit dienten⁴⁾. Schon hiemit war es gegeben, dass sie vorzugsweise auf dem Lande lebten; sie liebten aber auch überhaupt die Einsamkeit, und eine ihrer bedeutendsten Niederlassungen befand sich in den Palmenwäldern am westlichen Ufer des todten Meeres; indessen hatten sie auch in manchen Städten ihre Ordenshäuser⁵⁾. In streng

1) Vgl. S. 237, 5.

2) PHILO b. EUS. VIII, 11, 3: οἰκοῦσι δ' ἐν ταῦτῳ, κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι. ebd. 6: οἱ δ' ὁμοδαῖτοι καὶ ὁμοτράπεζοι καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἰσὶ. qu. omn. pr. 878, A (458): οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστὶν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων ἡθὰ συμβέβηκε, πρὸς γὰρ τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἐτέρωθεν ἐπινοούμενοις τῶν ὁμοζήλων ... τὸ γὰρ ὁμωρόφιον ἢ ὁμοδαῖτον ἢ ὁμοτράπεζον οὐκ ἔστι τις εὖροι παρ' ἑτέροις ἔργῳ βεβαιούμενον. Ueber ihre Syssitien Jos. B. J. II, 8, 3.

3) PHILO b. EUS. VIII, 11, 3. 5—7. qu. omn. pr. 878, A (458) ff. Jos. B. J. II, 8, 3 f. Antt. XVIII, 1, 5. Zu dieser Gütergemeinschaft gehört es, dass sie kein Geld hatten (PLIN. a. a. O. PHILO qu. omn. pr. 876, E) und unter einander keinen Handel trieben, sondern das, was sie brauchten, von einander entweder eintauschten oder geschenkt bekamen (Jos. B. J. II, 8, 4).

4) PHILO b. EUS. VIII, 11, 4: sie trieben Landbau, Viehzucht, Bienenzucht; ἄλλοι δὲ δημιουργοὶ τῶν κατὰ τέχνας εἰσὶν. Ders. qu. omn. pr. 876, B f. (457): οἱ μὲν γεωπονοῦντες οἱ δὲ τέχνας μετιόντες ὅσαι συνεργάτιδες εἰρήνης ἑαυτοῖς τε καὶ τοῖς πλησιάζοντας ὠφελοῦσιν. Es gebe bei ihnen keine Waffenschmiede u. s. w., ebensowenig Kaufleute, Wirthe, Schiffleute, überhaupt auch von den friedlichen Gewerben keine ὅσα εὐόλισθα εἰς κακίαν. Jos. Antt. a. a. O.: τὸ πᾶν πονεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι, doch erwähnt auch er B. J. II, 8, 5 der τέχνας ἑκάστοι ἴσασιν.

5) Die Angaben unserer Quellen lauten zwar hier nicht ganz übereinstimmend. Bei EUS. VIII, 11, 1 sagt Philo: οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις καὶ Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους (welche letztere hier, im Unterschied von πόλεις und κώμη, die vereinzelter Ansied-

regelter Tagesordnung war ihr Leben zwischen Arbeit, gottesdienstlichen Uebungen und Werken der Menschenliebe getheilt ¹⁾. ihren Grundsätzen und ihrem Verhalten zeichneten sie sich

gen der Essener, die einsam liegenden Klöster derselben, bezeichnen wird). gegen sagt Derselbe qu. omn. pr. 876, D (457): χωμηδὸν οἰκοῦσι τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροῦθαις ἀνομίας, und damit stimmt v. a. a. O. überein, wenn er sagt: *ab occidente litora* (des todten Meers) *seni fugiunt usque qua nocent, gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum*; auf die Niederlassung bezieht sich, was SYKES. Dio S. 39 aus Dio Chrysostomus führt: ἔτι καὶ τοὺς Ἑσσηνοὺς ἐπαινεῖ που, πόλιν ὅλην εὐδαίμονα τὴν παρὰ τὸ νεκρὸν ὕδωρ ἐν τῇ μεσογείᾳ τῆς Παλαιστίνης κειμένην παρ' αὐτὰ που τὰ Σόδομα. Bei Jos. B. J. II, 8, 4 hinwiederum heisst es: μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί, und in den S. 235, 1 angeführten Erzählungen treffen wir Essener in Jerusalem. Von einem dortigen Ordenshaus scheint das Esserthor (Jos. B. J. V, 4, 2) seinen Namen bekommen zu haben. Indessen haben diese Abweichungen doch schwerlich mehr auf sich, als die vor. Anm. angeführten in Betreff ihrer Beschäftigung (wenn Philo hier allgemein sagt: τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι, so sagt dort Josephus nicht minder allgemein: τὸ πᾶν ἐνεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι); und wie sich jene durch die Annahme auszeichnen, der Landbau sei zwar nicht ihre einzige, aber ihre Lieblingsbeschäftigung gewesen, so werden sich diese in der oben angedeuteten Weise durch die Annahme ausgleichen lassen, dass sie die Städte zwar nicht gänzlich vermieden, aber im Durchschnitt das Landleben und die Einsamkeit vorzogen. Dagegen widerspricht nicht allein diese Stelle, sondern noch bestimmter die des JOSEPHUS B. J. II, 8, 4 (wo man die ἑκάστη πόλις, wenn sich Jos. nicht ganz unnatürlich und unverständlich ausgedrückt haben soll, nur auf die palästinensischen Städte überhaupt beziehen kann) der Annahme HILKENFELD's (Jüd. Apokalyptik 259), dass die Essener ihre eigenen, nur von Mitgliedern ihres Ordens bewohnten Städte gehabt haben, wie sich denn auch selbst diese Ordensstädte sofort wieder in „Ortschaften“, einschliesslich der von Plinius erwähnten Niederlassungen in der Einöde, verwandeln. Wie hätten auch 4000 unverheirathete Männer, von denen jedenfalls ein beträchtlicher, wahrscheinlich der grössere Theil, auf dem Land lebte, selbst Novizen und Adoptivkinder mitgerechnet, viele Städte ausfüllen können? Das πόλεις πολλὰς οἰκοῦσι bei Philo wird daher, nach bekanntem Sprachgebrauch, dasselbe bedeuten, wie das ἐν ἑκάστῃ πόλει κατοικοῦσι bei Josephus (welches Hippolyt. Refut. IX, 20 richtig durch μετοικοῦσι erklärt): es wohnen in vielen Städten Essener, und wenn Jos. B. J. II, 8, 4 von πόλεις τοῦ τάγματος redet, so werden damit nicht reine Essenerstädte gemeint sein, sondern eine πόλις τοῦ τάγματος konnte jede genannt werden, in der ein Essenerverein war.

1) M. vgl. die Beschreibung ihrer Lebensordnung bei Jos. B. J. II, 8, 5, und dazu ebd. 6: τῶν μὲν οὖν ἄλλων οὐκ ἔστιν ὃ τι μὴ τῶν ἐπιμελητῶν προσταγμάτων ἐνεργοῦσι· δύο δὲ ταῦτα παρ' αὐτοῖς αὐτεξούσια, ἐπικουρία καὶ ἔλεος u. s. w.

durch Bedürfnisslosigkeit, Sittenreinheit, strenge Gerechtigkeit, schrankenlose Wohlthätigkeit aus. Sie beobachteten nicht bloß in Nahrung und Kleidung die höchste Einfachheit¹⁾, sondern sie hielten die sinnliche Lust überhaupt für sündhaft, und forderten deshalb Enthaltbarkeit und möglichste Beschränkung der Bedürfnisse²⁾. Selbst ihre Haltung und Geberde trug das Gepräge einer ängstlichen Sittsamkeit³⁾. Höchst gewissenhaft waren sie fern in der Erfüllung ihrer Pflichten gegen andere; ebenso aber auch streng im Gericht und unerbittliche Feinde alles Unrechts⁴⁾. Als eine der heiligsten Pflichten betrachteten sie die der Wahrhaftigkeit; gerade deshalb aber verwarfen sie den Eid⁵⁾; ein weiterer

1) Jos. B. J. II, 8, 4. 5. Philo b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 6: Ihr Mahl bestand aus Einem Gericht, ihre Kleidung (wie aus der Stelle Philo's und der entsprechenden Sitte der Therapeuten und Ebjoniten hervorgeht) aus einem einzigen schlichten Gewande; Kleider und Schuhe wurden bis aufs Äussere abgetragen.

2) B. J. II, 8, 2: οὗτοι τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐν κράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι. Philo a. a. O. ὀλιγοδείας ἐρασταί, πολυτελείαν ὡς ψυχῆς καὶ σώματος νόσον ἐκτρέπομενοι.

3) Jos. a. a. O. 4: καταστολὴ δὲ καὶ σχῆμα σώματος ὅμοιον τοῖς μετὰ φόβου παιδαγωγούμενοις παισὶν — ein kleiner Zug, aber bezeichnend für eine von diesen weltscheuen Partheien, welche ja immer die Äussere Erscheinung der Frömmigkeit und die Uniformität dieser Erscheinung zu überschätzen pflegen.

4) Jos. a. a. O. 7: Bei der Aufnahme schworen sie unter anderem: τὸ πρὸς ἀνθρώπους δίκαια φυλάξειν u. s. w. μισήσειν δὲ αἰ τοὺς ἀδίκους καὶ συναγῶν νίεσθαι τοῖς δίκαιοις. Ebd. 9: περὶ δὲ τὰς κρίσεις ἀκριβέστατοι καὶ δίκαιοι. In der ersten von diesen Stellen setzt Hippolyt. Refut. IX, 23, der sie im übrigen sinngetreu wiedergibt, statt der Worte: μισήσειν τοὺς ἀδίκους: „μηδένα δὲ μήτε ἀδικοῦντα μήτε ἐχθρὸν μισήσειν, προσεύχεσθαι δὲ ὑπὲρ αὐτῶν“, d. h. er oder seine Quelle setzt das jüdische in's christliche, das essenische in's ebjonitische um.

5) Schon Philo qu. o. pr. 877, E (458) nennt unter den Beweisen ihrer Frömmigkeit (τοῦ φιλοθεοῦ δείγματα) τὸ ἀνώμοτον, τὸ ἀψευδές. Bestimmter Jos. B. J. II, 8, 6: καὶ πᾶν μὲν τὸ ῥηθὲν ὑπ' αὐτῶν ἰσχυρότερον ὅρκου· τὸ δὲ ὁμνῆσαι αὐτοῖς περιστάται [wohl: περιστάνται, sie vermeiden, ohne αὐτοῖς, das in Einem Cod. fehlt] χεῖρόν τι τῆς ἐπιτορχίας ὑπολαμβάνοντες. ἤδη γὰρ ἤδη [?] κατεγνώσθησαν φασὶ τὸν ἀπιστούμενον δίχα θεοῦ. Ebd. 7: Der Aufnahmeeid der Essener enthielt unter anderem das Versprechen, τὴν ἀλήθειαν ἀγαπᾶν αἰ καὶ τοὺς ψευδομένους ἐλέγχειν προβάλλεσθαι. Dass die Ebjoniten den Eid verwarfen, ist bekannt. Inwiefern trotzdem bei der Aufnahme in den Bund ein Eid möglich war, ist S. 237, 4 erörtert.

und dafür mag darin gelegen haben, dass sie sich scheuten, die Gottheit durch denselben in die weltlichen Angelegenheiten abzuziehen. Ihre Standhaftigkeit und Todesverachtung beherrschten sie in dem jüdischen Kriege, in dem viele von ihnen als Märtyrer ihres Glaubens das äusserste freudig erduldeten¹⁾. Wenn sie endlich mit ihren Ordensbrüdern aufs innigste verbunden waren²⁾, so dehnten sie zugleich ihre Fürsorge und Mildthätigkeit auf alle Menschen ohne Unterschied aus³⁾; und wenn allerdings schon vorher manche vor ihnen die Gleichheit und Verwandtschaft aller Menschen gelehrt hatten, sind sie doch, so viel wir wissen, die ersten, welche die Sklaverei nicht allein grundsätzlich verwarfen, sondern sich thatsächlich aus ihrem Gemeinwesen ausschlossen.⁴⁾

Mit diesen sittlichen Grundsätzen finden wir aber bei ihnen zugleich eine Reihe von Enthaltungen und Gebräuchen verbunden, mit denen sie unter ihren Volksgenossen ganz einzig dastehen, die sie selbst zwar wollten nichts anderes sein, als ächte Juden: die Lebensschnur ihres Glaubens wie ihres Verhaltens sollte das mosaische Gesetz sein, welches sie nach der Sitte ihres Volkes den Sabbath in ihren Synagogen vorlasen und erklärten⁵⁾; gegen den Verkündiger des Gesetzes hegten sie eine solche Verachtung, dass eine Schmähung desselben bei ihnen mit dem Tode,

1) Jos. B. J. II, 8, 10. Früher hatten sie nach Philo qu. omn. pr. 878, C (458) auch von den schlimmsten Tyrannen nichts zu leiden gehabt. Von Herodes d. Gr. wissen wir auch aus Jos. Antiquitt. XV, 10, 4, dass er ihnen feindselig gegenüberlag.

2) S. o. und Jos. B. J. II, 8, 2 f.: φιλάλληλοι δὲ καὶ τῶν ἄλλων [sc. Ἰουδαίων] πλεόν... θαυμάσιον παρ' αὐτοῖς τὸ κοινωνητικόν. Ebenso wird Antiquitt. VIII, 1, 5 um der Gütergemeinschaft willen ihre ganz einzige Gerechtigkeit gerühmt.

3) S. o. 239, 1.

4) Jos. Antiqu. a. a. O.: καὶ οὔτε γαμετὰς εἰσάγονται, οὔτε δούλων ἐπιτηδουσι κτῆσιν, τὸ μὲν (die Sklaverei) εἰς ἀδικίαν φέρειν ὑπειληφότες, τὸ δὲ (die Freigebigkeit) στάσειος ἐνδιδόναι ποίησιν. Philo qu. om. pr. 877, A (457): δοῦλός τε παρ' αὐτοῖς οὐδὲ εἰς ἔστιν, ἀλλ' ἐλεύθεροι πάντες ἀνθυπουργοῦντες ἀλλήλοις· καταγινώσκουσι τε τῶν δεσποτῶν οὐ μόνον ὡς ἀδίκων, δεισιότητα λυμαινομένων, ἀλλὰ καὶ ὡς ἐβίων, θεσμὸν φύσεως ἀναιρούντων, ἢ πάντας ὁμοίως... ὡς ἀδελφοὺς γνησίους... ἐργάσατο.

5) Philo qu. omn. pr. 877, C (458).

der Strafe der Gotteslästerung, bedroht war ¹⁾). Auch durch Strenge der Sabbathsfeier zeichneten sie sich aus ²⁾; und dem Nationalheiligthum in Jerusalem bezeugten sie durch Weihgeschenke ihre Ehrfurcht ³⁾). Bei der Erhebung ihres Volkes gegen die Römer waren auch die Essener betheiligt, und für das Gesetz ihrer Väter wussten auch sie zu sterben ⁴⁾). Aber von der herrschenden jüdischen Sitte und Denkweise wichen sie nichtsdestoweniger weit ab. An den Opfern, welche den Mittelpunkt des nationalen Gottesdienstes bildeten, nahmen sie nicht theil ⁵⁾; wie JOSEPHUS sagt, weil sie ihren eigenen Weißen höheren Werth beileigten, in Wahrheit ohne Zweifel, weil sie es für unerlaubt hielten, Thiere zu tödten und zu verzehren ⁶⁾; und desshalb war ihnen, wenigstens in der späteren Zeit, der Zutritt zum Tempel verwehrt ⁷⁾. Sie enthielten

1) Jos. B. J. II, 8, 9: σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν θεὸν τὸ ἔσθαι τοῦ νομοθέτου. καὶ βλασφημία τις εἰς τοῦτον, κολάζεσθαι θανάτῳ.

2) Jos. a. a. O., nach dem diese Strenge so weit gieng, dass sie am Sabbath nicht allein keine Arbeit zu besorgen und kein Feuer anzuzünden, sondern selbst kein Geräthe in die Hand zu nehmen, ja nicht einmal ihre Nothdurft zu verrichten wagten.

3) Jos. Antiqu. XVIII, 1, 5.

4) S. o. 241, 1 und Jos. B. J. II, 20, 4. III, 2, 1, wo ein Essäer Johannes als ausgezeichneter Feldherr vorkommt. Dass freilich HIPPOLYT. Refut. II 26, trotz dem S. 240, 4 angeführten, die Zeloten und Sicarier zu Essenern macht, ist nur ein Beweis seiner Nachlässigkeit.

5) PHILO qu. omn. pr. 876, D (457): οὐ ζῶντα καταβιβάζοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιούντες. Jos. Ant. XVIII, 1, 5: θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἀγνείων ἃς νομίζουσιν, καὶ οὐκ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὐτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι.

6) Dass diess ihr eigentlicher Grund war, müssen wir schon deshalb annehmen, weil man nicht sieht, aus welchem andern sie ihren eigenen gottesdienstlichen Uebungen vor den im Gesetz so bestimmt vorgeschriebenen nicht allein den Vorzug gegeben, sondern diese ganz unterlassen haben sollten. Bestimmter erhellt es daraus, dass sie auch bei ihrer eigenen Gottesverehrung sich der Thieropfer enthielten, und überhaupt kein Fleisch assen; s. S. 243, 1.

7) Vgl. vorl. Anm. Dieses Verbot scheint indessen erst der späteren (aber vielleicht immerhin schon der vorchristlichen) Zeit anzugehören, und so überhaupt das Verhältniss der Essener zu den herrschenden Partheien so wenig gespannt gewesen zu sein: in der S. 235, 2 berührten Erzählung des Josephus über den Essäer Judas treffen wir diesen mit seinen Schülern im Tempel.

ch des Fleisches¹⁾, und ohne Zweifel auch des Weines²⁾; ja es waren ihnen überhaupt alle Speisen untersagt, welche von andern, als Ordensgenossen, und anders, als nach den Ordensregeln bereitet waren³⁾. Sie verwarfen ferner das eheliche Leben und alle

1) Es folgt diess, wie ich schon Theol. Jahrb. XV, 419 f. geseigt habe, aus der inneren Consequenz der Sache und dem Umstand, dass mit dem Verbot der Thieropfer sonst überall das des Fleischgenusses Hand in Hand geht, aus der später nachzuweisenden Sitte der Therapeuten, namentlich aber aus der der christlichen Essener, der Ebjoniten, für welche ich a. a. O. die älteren Belege gegeben habe. Auch PORPHYR a. a. O. kann den Bericht des Josephus über die Essener kaum aus einem anderen Grunde in seine Schrift *de abstinentia* aufgenommen haben, als weil er bei ihnen wirklich die von ihm geforderte Enthaltung vom Fleisch fand, und er selbst deutet diess an, denn er am Schluss c. 13 sagt: τοιοῦτο μὲν τὸ τῶν Ἑσσαιῶν παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις ἔγμα. πᾶσι γὰρ μὴν ἀπηγόρευτο υἱὸς ἐσθίειν u. s. w. Gewisse Arten von Fleisch und allen, den Esskern ist das Fleisch überhaupt verboten.

2) Wie wir gleichfalls aus dem Vorgang der Therapeuten und Ebjoniten (um der Orphiker und Pythagoreer hier noch nicht zu erwähnen) schliessen müssen. Von jenen wird diess später nachgewiesen werden; diese betreffend gl. m. PAULUS Röm. 14, 21. HEGESIPP. b. Eus. K. Gesch. II, 23, 5. Clement. Romil. XIV, 1. XV, 7. EPIPHAN. Hær. 30, 16. SCHWEGLER Montanismus 119 f. LAUR Paulus 2. A. I, 382.

3) Jos. B. J. II, 8, 8: Wer aus dem Essenerverein ausgeschlossen wird, geht oft elend zu Grunde. τοῖς γὰρ ὄρκοις καὶ τοῖς εὐθεσίαις ἐνδεδεδεμένος οὐδὲ τῆς παρὰ τοῖς ἄλλοις τροφῆς δύναται μεταλαμβάνειν, ποηφαγῶν δὲ καὶ λιμῶ τὸ σῶμα χυόμενος διαφθείρεται. Hieraus erhellt unwidersprechlich, dass bei den Essenern jede von andern, als Ordensgenossen, bereitete Nahrung aufs strengste verpönt war. Den Grund dieses Verbots suchte RITSCHL. Theol. Jahrb. XIV, 124 f. darin, dass dieselben nur Gott dargebrachte, d. h. Opferspeisen haben geniessen wollen, und er berief sich für diese Ansicht auf Jos. Antt. XVIII, 1, 5: ἱερῆς τε [χειροτονοῦσι] διὰ ποιήσιν σίτου τε καὶ βρωμάτων, indem er ποιήσιν mit „Opferung“ übersetzte. Wiewohl aber HILGENFELD Jüd. Apokal. 270 dieser Erklärung beigetreten ist, muss ich doch gegen sie wiederholen, was ich schon Th. Jahrbh. XV, 414 bemerkt habe, und was RITSCHL selbst inzwischen anerkannt hat (Entst. d. altkath. K. 2. A. 181): dass ποιῆν zwar absolut gesetzt unter Umständen so viel bedeuten kann, als θυσίαν ποιῆν, dass es dagegen diese Bedeutung niemals hat, wenn ein Objektsaccusativ, wie σίτον, dabei steht, und dass das Substantiv ποιήσις überhaupt nie, am wenigsten aber mit einem Genitiv des Objekts, wie σίτου, verbunden, „Opferung“ bedeutet. Ebenso muss ich aber auch dabei beharren, dass nach B. J. II, 8, 8 nicht die nichtgeopferten Speisen, sondern die unreinen Speisen dem Essener durch seinen Eid verboten waren, denn die wildwachsenden Nahrungsmittel, mit denen die ausgestossenen ihr Leben fristeten, waren auch keine

Geschlechtslust überhaupt, und duldeten keine Frauen in ihren Vereinen, wenn sie auch fremde Kinder annahmen und aufzogen¹⁾; nur eine Minderheit kann es gewesen sein, welche die Ehe als unentbehrlich für die Erhaltung der menschlichen Gattung beibehielt²⁾; auch diese suchten ihr aber ihren sinnlichen Charakter möglichst zu nehmen, indem sie sie streng auf den Zweck der Fortpflanzung beschränkten³⁾; die Frauen nahmen bei ihnen an der essenischen Lebensweise gleichfalls theil⁴⁾. Sorgsame Wahrung der Schamhaftigkeit war vorgeschrieben⁵⁾. Das Salböl war verpönt, weil

Opferspeisen. Für unrein galt aber den Essenern, bei denen selbst die Berührung der Ordensgenossen eines niedrigeren Grades verunreinigte (s. o. 237, 1), jeder, der nicht zu ihrem Orden gehörte, in ähnlicher Weise, wie den Juden überhaupt alle Nichtjuden für unrein galten; so wenig daher der Jude mit dem Heiden zu Tische sass, oder bei ihm etwas genoss, so wenig durfte diess der Essener bei dem Nichtessener thun. Dass die Priester zu πολλοῖς σίτοις nöthig waren, während es doch eigene Bäcker und Köche gab (Jos. B. J. II, 8, 5), macht keine Schwierigkeit: das Kochen und Backen war freilich nicht ihr Geschäft, aber es durfte nicht ohne gewisse Gebete und Cerimonien geschehen, die nur von ihnen verrichtet werden konnten.

1) PHIL. b. EUS. VIII, 11, 8: Ἐσσηνοὶ γὰρ οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα. Jos. B. J. II, 8, 2. Antt. XVIII, 1, 5. PLIN. s. o. 238, 5.

2) Jos. B. J. II, 8, 13. Dass diese verheiratheten Esser nur eine kleinere Abzweigung der Parthei bildeten, und dass die Duldung der Ehe bei ihnen nur ein dem praktischen Bedürfniss gemachtes Zugeständniss ist, sieht man deutlich aus der Art, wie Josephus von ihnen spricht, und aus dem Umstand, dass ihrer nur an unserer Stelle erwähnt, sonst aber die Ehelosigkeit den Essenern ganz allgemein beigelegt wird. Es ist daher schief, wenn RITSCHL (Entst. d. altk. Kirche 185) die principielle Bedeutung der Ehelosigkeit für die Essener deshalb bezweifelt, weil doch ein Theil derselben in der Ehe gelebt habe; und es ist eine starke Uebertreibung, wenn er das letztere von der „Hälfte der Sekte“ behauptet.

3) Nur solche durften geheirathet werden, von denen man sich überzeugt hielt, dass sie Kinder gebären können; Schwangere durften nicht mehr berührt werden.

4) Sie hatten vor der Verheirathung eine dreijährige Probezeit zu bestehen; da ferner Jos. a. a. O. der essenischen Bäder auch bei ihnen ausdrücklich erwähnt, ist zu vermuthen, dass sie überhaupt unter der gleichen Regel standen, wie die männlichen Mitglieder des Bundes.

5) Bei ihren heiligen Bädern hatten die Männer eine leinene Schürze, welche zu diesem Behufe gleich den Novizen gereicht wurde, die Frauen der verheiratheten Essener ein ganzes Gewand anzulegen; Jos. B. J. II, 8, 5. 7. 13.

ich sein Gebrauch mit der Einfachheit des essenischen Lebens nicht zu vertragen schien¹⁾. Alles unreine wurde mit peinlicher Sorgfältigkeit verborgen, und sofern seine Berührung nicht zu vermeiden war, machte sie eine religiöse Reinigung nöthig²⁾. Ein Zeichen ihrer inneren Reinheit sollte ohne Zweifel die weisse Kleidung der Essener sein; bei den gottesdienstlichen Verrichtungen durfte, wie es scheint, keine Wolle, sondern nur Leinwand getragen werden³⁾. Von der höchsten Wichtigkeit waren endlich den

1) Jos. a. a. O. 3: κηλίδα (Befleckung) δὲ ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, καὶ ἀνὰ τῆς τῆς ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα· τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται λευχειμονεῖν τε διαπαντός. Dass diese Abneigung gegen das Salböl den angegebenen Grund hat, deutet Jos. sehr bestimmt an, wenn er sie mit ihrer Vorliebe für das αὐχμεῖν motivirt. Das Salben gehörte bei Juden (vgl. Ps. 23, 5. 45, 8. Kobel. 1, 8. Dan. 10, 3. Am. 6, 6. Luc. 7, 46) und Griechen (ARISTOPH. Wolk. 828 f. 171 u. a. St.) zum Wohlleben, ebenso, wie die warmen Bäder, bei denen man sich eben mit Salben einzureiben pflegte. (HERMANN Griech. Antiquitäten III, 23, 26 ff. Vgl. auch ARISTOPH. a. a. O. 828 f. 985. 1039 f. PLATO Symp. 174, A). Die Essener enthielten sich ohne Zweifel auch der letzteren. Josephus selbst giebt diess zu verstehen, wenn er a. a. O. §. 5 ausdrücklich hervorhebt, dass die essenischen Bäder in kaltem Wasser vorgenommen wurden (ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασι), und an unserer Stelle die Abneigung gegen das Oel auf das αὐχμεῖν zurückführt, denn das αὐχμεῖν wird vorzugsweise vom Unterlassen der warmen Bäder hergeleitet (HERMANN a. a. O.); festgestellt wird es aber durch die Sitte der christlichen Essener, der Ebjoniten, deren grosser Heiliger, Jakobus, (nach HEODESIPP. b. EUS. K. G. II, 23, 5) ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο. Umgekehrt schliesst die Alusie der Pythagoreer (s. o. 65, 3. 66, 1) die Enthaltung von Salben in sich.

2) Für ihre körperlichen Ausleerungen zogen sich die Essener nicht allein an möglichst abgelegene Orte zurück, sondern sie hatten dieselben auch vor dem Anblick der Sonne sorgfältig zu verbergen, und mittelst einer kleinen Hacke, die jeder beim Eintritt in den Verein erhielt, zu verscharren, überdiess aber nachher sich als μεμιασμένοι (levitisch unrein) einer Waschung zu unterziehen (Jos. B. J. II, 8, 9 vgl. ebd. 7). Ohne Zweifel wurde aber auch noch manches andere, wie die bei den Orphikern und Pythagoreern verpönten Dinge (s. o. S. 77 und Bd. II, a, 26, 7), als verunreinigend angesehen. Darauf weist auch das Verbot (Jos. a. a. O.), in Gesellschaft in die Mitte des Kreises oder nach der rechten Seite hin auszuspucken: die rechte, als die bessere Seite, sollte nicht entweiht, und die Unreinigkeit dem Anblick anderer entzogen werden.

3) Die letztere Bestimmung ist allerdings nicht ganz sicher, während die erstere auf der bestimmten Aussage des JOSEPHUS B. J. II, 8, 3 (λευχειμονεῖν τε διαπαντός), ebd. 7 (jeder Neueintretende habe ein weisses Gewand erhalten) beruht. Doch spricht mehreres dafür. Für's erste sehen wir nämlich aus

Essenern die Bäder und die heiligen Mahle, welche den eigentlichen Mittelpunkt ihres Kultus bildeten. Die ersteren waren nicht bloß einzelnen für den Fall einer Verunreinigung vorgeschrieben¹⁾, wie im mosaischen Gesetz, sondern alle Essäer hatten sich denselben Tag für Tag gemeinschaftlich zu unterziehen²⁾; nach dem Bade fand das Frühstück statt, welches ebenso, wie die Abendmahlzeit, als eine gottesdienstliche Handlung begangen wurde³⁾. In diesen Mahlen haben wir ohne Zweifel⁴⁾ auch die Opfer zu suchen, welche die Essener nach JOSEPHUS⁵⁾ ausserhalb des Tempels für

Jos. a. a. O. 5, dass die Essener bei ihren heiligen Mahlen eigene Feierkleider trugen, welche nach denselben ὡς ἱσπαὶ wieder abgelegt wurden; hat sich an Jos. ebd. 3 genau ausgedrückt, waren mithin alle Kleider der Essener (auch die von PHILO b. EUS. pr. ev. VIII, 11, 6 vgl. v. contempl. 895, B. H. 477 M. erwähnten grobwoollenen Winterkleider) von weisser Farbe, so können sich die Feierkleider nur durch ihren Stoff ausgezeichnet haben. Sodann hebt Jos. B. J. II, 8, 5 (ζωσάμενοί τε σκαπάσμασι λινοῖς) ausdrücklich hervor, dass die Badegewänder der Essener von Leinwand waren, was als allgemeine Vorschrift sich nur aus der Voraussetzung erklärt, bei dieser heiligenden und reinigenden Handlung dürfen sie nur mit dem reinsten Stoffe bekleidet sein; aus dem gleichen Grunde war dann aber die leinene Tracht auch für die Bundesmahl gefordert. Um endlich der neupythagoreischen Sitte hier noch keinen Beweis zu entnehmen, so galt auch den Ebjoniten die Leinwand für reiner, als die Wolle; vgl. HEGESIPP. b. EUS. K. G. II, 28, 6: τούτῳ (Jakobus dem Gerechten) μόνῳ ἔξῃν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι· οὐδὲ γὰρ ἔρειθον ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας.

1) Vgl. vorl. Anm. und S. 287, 1.

2) Jos. B. J. II, 8, 5: nachdem sie von Sonnenaufgang an fünf Stunden gearbeitet hatten, versammelten sie sich wieder zum gemeinsamen Bade, bei dem jeder mit seiner leinenen Schürze umgürtet war. Wegen dieser Sitte glaubt GRÄTZ a. a. O. 468 mit FRANKEL (Monatsschr. II, 67), die Essäer seien von den ἡμεροβαπτισταί, welche in patristischen, den מוֹרְבָּלִי שְׁחָרִית (Morgentäufer), welche in rabbinischen Schriften erwähnt werden, nicht verschieden. Vgl. jedoch HERZFELD a. a. O. S. 397 o. Auch HEGESIPPUS b. EUS. K. G. IV, 22, 7 unterscheidet die Essäer und Hemerobaptisten.

3) Jos. a. a. O.: nach dem Bade gehen sie in das Speisezimmer, zu dem kein Fremder (ἐτερόδοξος) Zutritt hat, καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος. Das Mahl aus Brod und Einem Gericht bestehend, wird in der heiligen Tracht mit der grössten Ordnung und Stille begangen, und mit Gebet begonnen und geschlossen; vor dem Gebet darf keiner etwas geniessen. Des Abends διακονοῦν ὁμοίως, συγκαθεζομένων τῶν ξένων, οἱ τύχοιεν αὐτοῖς παρόντες, wobei wir aber nur an Gäste aus dem Orden zu denken haben werden.

4) Wie RITSCHL Th. Jahrb. XIV, 324 richtig bemerkt.

5) Antt. XVIII, 1, 5: Die Essener, wegen ihrer Unterlassung der Opfer

ich vollzogen, und nur darüber kann man zweifelhaft sein, ob jede Mahlzeit oder nur gewisse besonders feierliche Mahle diese Bedeutung hatten ¹⁾).

Mit theoretischer Spekulation gaben sich die Essäer nach Philo ²⁾ nicht ab, um so gründlicher trieben sie dagegen die Ethik; und ist auch diese Aussage schwerlich ganz buchstäblich zu nehmen ³⁾, so ist doch so viel ohne Zweifel richtig, dass der Essäismus zunächst nicht von einem spekulativen, sondern von einem praktischen Interesse ausgieng, dass es ihm in letzter Beziehung weniger um Wissen, als um Frömmigkeit, um eine bestimmte Gestaltung des religiösen Lebens und Verhaltens zu thun war. Aber das religiöse Leben setzt ja immer auch eine religiöse Weltansicht voraus: wenn die Essener jenes in einer eigenthümlichen Richtung ausbildeten, werden sie auch in dieser ihr eigenthümliches gehabt haben. Und wirklich sagt uns nicht allein Philo a. a. O., dass ihnen theologische Erörterungen nicht fremd waren ⁴⁾; sondern es

vom Tempel ausgeschlossen, ἐφ' αὐτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι. Dass diese Opfer in der Darbringung und Weihung von Speisen bestanden, wird theils durch die später zu besprechende Analogie des therapeutischen und ebjonitischen Gebrauchs, theils dadurch wahrscheinlich, dass sich sonst nichts im essenischen Kultus zeigt, was sich als Opfer betrachten liesse.

1) Weder bei den Therapeuten noch bei den Ebjoniten gelten alle Mahlzeiten als Opfermahle, sondern nur der Genuss des geweihten Brodes und Salzes.

2) Qu. omn. pr. 877, B (458): φιλοσοφίας δὲ τὸ μὲν λογικόν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτῆσιν ἀρετῆς, λογοθήραις, τὸ δὲ φυσικόν, ὡς μείζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν, μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες, πλὴν ὅσον αὐτοῦ περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως φιλοσοφεῖται, τὸ ἡθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις u. s. w.

3) Einestheils nämlich lässt sich in derselben, so wie sie hier lautet, die Erinnerung an den bekannten Ausspruch Aristo's (1. Abth. 50, 5) nicht verkennen, der überhaupt ein Losungswort der einseitigen Ethiker in jener Zeit gewesen zu sein scheint, andererseits hängt sie damit zusammen, dass Philo die Essäer als Muster des praktischen, die Therapeuten als Muster des theoretischen Lebens behandelt; v. contempl. Anf.

4) Sollen sich aber diese auf das Dasein Gottes und die Welterschöpfung beschränkt haben, so liess sich schon unter diese zwei Kapitel sehr vieles unterbringen; was hat nicht z. B. die spätere jüdische Mystik und schon Philo alles in der mosaischen Schöpfungsgeschichte zu finden gewusst! Indessen werden wir finden, dass es mit dieser Beschränkung jedenfalls nicht streng genommen wurde. Werden wir doch auch bei Philo selbst Aeusserungen be-

werden uns auch von den Essenern nicht ganz wenige dogmatische Bestimmungen überliefert, welche mit ihrer praktischen Richtung unverkennbar zusammenhängen und zur wesentlichen Vervollständigung des Bildes dienen, das wir uns von ihnen zu machen haben. Ihre allgemeine Voraussetzung war nun die jüdische Theologie; ihre Ueberzeugungen und Grundsätze sollten aus den heiligen Schriften ihres Volkes geschöpft werden ¹⁾. Aber dass sie nicht ausschliesslich aus dieser Quelle geflossen waren, wird schon durch das Dasein essenischer Geheimlehren und Geheimschriften ²⁾, und weiter durch die Nachricht wahrscheinlich, in den Schriften, die beim essenischen Gottesdienst verlesen wurden, sei die Wahrheit meist in Symbolen niedergelegt gewesen, welche einer tieferen Erklärung bedurften ³⁾. Da mit diesen Schriften nur die alttestament-

gegenen, die seiner Spekulation, streng genommen, ebenso enge Grenzen stecken würden.

1) Vgl. S. 241.

2) Nach Jos. B. J. II, 8, 7 mussten die Neueintretenden schwören, μέν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς παρέλαβεν ... καὶ συντηρῆσαι ... τῆς ἀρέσεως αὐτῶν βιβλία. Vgl. S. 237, 5. Aehnlich wird in den Clementinischen Homilien (Διαμαρτ.) die strengste Geheimhaltung dieser Partheischrift angelobt.

3) PHILO qu. o. pr. 877, C (458): Die Essener treiben die Ethik nach Anleitung der πατέριοι νόμοι, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἀνταξωχῆς ἐνθέου. Sie lesen diese jederzeit, ganz besonders aber an den Sabbathen; an diesen versammeln sie sich in den Synagogen, εἴθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβὼν, ἕτερος δέ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἐκ διδάσκει (einer der kundigsten tritt auf und erklärt, was darin dunkel ist). τὰ γὰρ πλείστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπως ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται. In dieser Stelle wollte RITSCHL Th. Jahrb. XIV, 339 die Worte ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν zusammennehmen und übersetzen: „indem er das unverständliche übergeht“; und er schloss demgemäss aus denselben, dass die Essener sich nicht mit allegorischer Schrifterklärung abgegeben haben können. In Folge meiner Gegenbemerkungen Th. J. XV, 426 hat RITSCHL später (Entst. d. altk. K. 2. A. 197) diese Erklärung zurückgezogen, wogegen HILGENFELD Jüd. Apokal. 268. Ztschr. f. w. Theol. III, 360. X, 103 sie wiederholt in Schutz nahm; auch MANGOLD Irrtl. d. Pastoralbr. 41 f. lässt sie sich gefallen. Mir scheint sie schon grammatisch unhaltbar; denn statt des Präteritums παρελθὼν würde sie das Präsens παρερχόμενος fordern, und bei dem ἀναδιδάσκον welches seinen Objektsaccusativ nur an βιβλους haben könnte, müsste man ein αὐτὰς erwarten; βιβλον ἀναδιδάσκειν wäre aber auch an sich eine harte Verbindung. Sodann wäre es doch die seltsamste Art von Schrifterklärung, welche gerade das, was der Erläuterung bedarf, übergienge, und weshalb

ichen gemeint sein können¹⁾, so folgt aus jener Angabe, dass die Essener in dem Inhalt der alttestamentlichen Bücher oder wenigstens in einem grossen Theil desselben Symbole höherer Wahrheiten sahen, welche sich dann, nach der Natur der Sache und der durchgängigen Sitte jener Zeit, nur durch allegorische Erklärung erklären liessen. Die Essener müssen mithin ebenso, wie die Therapeuten (s. u.), die Allegorie mit Vorliebe getrieben haben. Wo aber die allegorische Erklärung der heiligen Schriften und Uebersetzungen Bedürfniss wird, da kann man mit Sicherheit annehmen, dass sich der Erklärer in seinen eigenen Ansichten von dem ursprünglichen Sinn des überlieferten merklich entfernt hat.

Worin freilich diese Abweichung bestand, wird uns nur theilweise berichtet. Die Essener waren nach JOSEPHUS dem Schicksalsglauben ergeben²⁾, d. h. sie führten alle Erfolge auf den Willen und die Vorherbestimmung Gottes zurück³⁾; wie denn auch ihre (später zu besprechende) Weissagung den Glauben in die Unfehlbarkeit der göttlichen Rathschlüsse voraussetzt. Andererseits hören wir aber auch, sie haben zwar alles gute,

man dazu einen der ἐμπειρότατοι nöthig gehabt hätte, lässt sich nicht absehen. Diese Auffassung wird ferner durch den Zusammenhang ausgeschlossen. „Der Erklärer übergeht das unverständliche, denn das meiste wird bei ihnen nur symbolisch angedeutet;“ wo wäre da ein Zusammenhang? gerade für das, was blos symbolisch angedeutet war, war ja eine Erklärung am nöthigsten. Der Sinn muss vielmehr der sein: „Es erläutert einer der Anwesenden das, was der Erklärung bedarf; dessen giebt es nämlich bei ihnen, wegen ihrer symbolischen Lehrweise, nicht wenig.“ Was schliesslich den Sprachgebrauch betrifft, den HILGENFELD auch für sich geltend macht, so könnte es genügen, auf BÖCKH d. kosm. System Plato's S. 137 f. zu verweisen, welcher bei ähnlicher Veranlassung für den oben angenommenen Gebrauch des παρελθὼν eine Reihe der schlagendsten Belege beibringt; zum Ueberfluss sagt aber PHILO selbst v. contempl. 894, A (476), unserer Stelle genau entsprechend, über die Therapeuten: sie versammeln sich am Sabbath, παρελθὼν δὲ ὁ πρεσβύτατος καὶ τῶν δογμάτων ἐμπειρότατος διαλέγεται u. s. w.

1) Denn nur diese, nicht etwa eigene Schriften der Parthei, können als inspirirte Schriften am Sabbath in den Synagogen vorgelesen und erklärt worden sein, nur sie auch von Philo als solche bezeichnet werden.

2) Antt. XIII, 5, 9: τὸ δὲ τῶν Ἑσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἰμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται, καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ.

3) Ebd. XVIII, 1, 5: Ἑσσηνοὶς δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος.

aber nichts böses von der göttlichen Ursächlichkeit hergeleitet¹⁾. Mit dem essäischen Vorsehungsglauben liess sich diess durch die Annahme vereinigen, dass die göttliche Vorherbestimmung das einmal vorhandene Böse mitberücksichtige, wenn nämlich dieser Glaube sich wirklich auf alles Geschehen und nicht blos auf die äusseren Schicksale bezog, welche die Essener als etwas von Gott über den Menschen verhängtes, mit seiner sittlichen Beschaffenheit in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehendes betrachteten²⁾. an sich selbst aber weist es auf die Vorstellung hin, welche uns auch sonst in ähnlichem Zusammenhang begegnet³⁾, dass neben der Gottheit noch eine zweite, widergöttliche Kraft in der Welt wirke, und dass ebendesshalb der Gegensatz des Guten und Schlechten sich durch alles hindurchziehe. Und es finden sich wirklich auch noch weitere Spuren dieses Dualismus, sowohl bei den Essenern selbst⁴⁾, als bei ihren christlichen Nachfolgern, den Ebjoniten⁵⁾. Am stärksten kommt er in ihrer Anthropologie und

1) Philo qu. o. pr. 877, E (458), wo ausdrücklich als essenischer Grundsatz hervorgehoben wird, πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενός, νομίζουσι εἶναι τὸ θεῖον.

2) So HERZFELD in seiner beachtenswerthen Auseinandersetzung Gesch. d. V. Jisr. III, 359, f., wornach die bekannten Angaben des Josephus über die Ansichten der drei jüdischen Sekten von der εἰμαρμένη sich wesentlich auf ihre Beantwortung der altjüdischen Streitfrage nach dem Verhältniss des äusseren Glücks oder Unglücks zur persönlichen Würdigkeit (m. a. W. zur „Gerechtigkeit“) des Einzelnen beziehen.

3) Z. B. bei Plutarch; a. o. S. 151 vgl. m. S. 148, 3.

4) Nach Philo b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 14 gaben die Essäer für ihre Ehelosigkeit den Grund an: διότι φιλαυτον ἡ γυνή καὶ ζηλότυπον οὐ μετρίως καὶ δεινὸν ἀνδρὸς ἤθῃ παλεῦσαι u. a. w. Aehnlich sagt Jos. B. J. II, 8, 2, sie enthalte sich der Ehe, nicht weil sie diese an sich für unrecht halten, sondern τὰς τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἑνὸς εἶναι στήν. Das Weibliche galt ihnen also überhaupt (wie den Ebjoniten; s. folg. Anm.) für das schlechtere Princip. Denselben Gegensatz scheinen sie auch als den des Rechten und Linken, des Lichts und der Finsterniss, gefasst zu haben; auf jenen weist die Vorschrift bei Jos. B. J. II, 8, 9, nicht nach rechts auszuspuken, auf diesen ihre sogleich zu berührenden, auch von den Therapeuten getheilten Vorstellungen von der Heiligkeit des Sonnenlichts, vor dem alles unreine verborgen werden müsse. Dass auch die freiwillige Armuth der beiden Sekten auf die gleiche Denkweise hindeutet, wird später noch gezeigt werden.

5) M. vgl. CLEMENTIN. HOMIL. II, 15: ὁ θεὸς ... εἰς ὧν αὐτὸς διχῶς αἰ-

der Ethik zum Vorschein. Die Seele stammt, wie sie annehmen, aus dem Himmel: durch einen unwiderstehlichen Drang wird sie auf die Erde und in den Leib herabgezogen; aber sie fühlt sich demselben wie in einem Kerker, und wenn sie durch den Tod aus ihm befreit ist, erhebt sie sich freudig in die Höhe¹⁾. Die Essener setzten daher an die Stelle der Auferstehung, welche das herrschende jüdische Dogma jener Zeit war, die Unsterblichkeit der körperfreien Seele²⁾; eine Abweichung von dem Volksglauben, welche um so grössere Beachtung verdient, je tiefer sie in die ganze Denkweise der Essener eingriff³⁾. Nach dem Tode sollte

αντίως διεΐεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων, ... ποιήσας οὐρανὸν καὶ γῆν, ἡμέραν καὶ νύκτα, ἡμέρας καὶ πύρ, ἥλιον καὶ σελήνην, ζωὴν καὶ θάνατον, überhaupt die Syzygien, in denen (c. 16) an sich das bessere dem schlechteren, in der Menschengeschichte jedoch umgekehrt das schlechtere dem besseren vorangeht. Ebd. 33: θυϊκῶς καὶ ἐναντίως πάντα ἔχοντα ὁρῶμεν: zuerst die Nacht, dann der Tag u. s. w. II, 22: Adam war der wahre Prophet; πλὴν τούτῳ σύζυγος συνεκτίσθη θήλειά τις, πολλὰ ἀποδίδουσα αὐτοῦ, ὥς οὐσία μετουσίας, ὥς ἡλίου σελήνη, ὥς φωτὸς τὸ πύρ. Daher die unreine, weibliche Prophetie, über welche sich das folgende, namentlich o. 27, weiter verbreitet. Vgl. auch II, 23. XV, 6. EPIPHAN. Hæer. 30, 16. Wie dieser bekannten Lehre einer Schrift gegenüber, welche allem nach das bedeutendste Erzeugniss des Ebjonitismus war, RITSCHL (Altkath. L. 2. A. S. 198) gegen meine Darstellung einwenden kann, der Charakter der Ebjoniten verbiete die Unterstellung eines metaphysischen Dualismus bei den Essenern, ist mir unverständlich.

1) Jos. B. J. II, 8, 11: καὶ γὰρ ἔβρωται παρ' αὐτοῖς ἡδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους αἰεὶ διαμένειν· καὶ συμπλέκισθαι μὲν, ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτῶσας αἰθέρος, ὥσπερ εἰρκταῖς τοῖς σώμασιν ἰσχυρῶς τινι φυσικῇ κατασπωμένας. ἐπειδὴν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οὐδὲν δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμένας τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι.

2) HIPPOLYT. Refut. IX, 27 legt ihnen zwar gerade den Auferstehungsglauben bei, indem er unsere Stelle so verändert: ἔβρωται δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ ὁ τῆς ἀναστάσεως λόγος· ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ τὴν σάρκα ἀναστήσεσθαι u. s. w. Es ist aber mit Händen zu greifen, dass diess eine ganz willkürliche Aenderung ist, welche nur dazu dienen soll, die essäische Lehre mit der christlichen Orthodoxie in Uebereinstimmung zu bringen. Josephus unterscheidet auch Antt. XVIII, 1, 3 ff. die drei jüdischen Sekten so, dass er den Pharisäern den Glauben an die Auferstehung (ῥαστώνη τοῦ ἀναβιοῦν), den Sadducäern die Längung der Fortdauer nach dem Tode, den Essenern das ἀθανατίζειν τὰς ψυχὰς zuschreibt.

3) Wie diess Jos. schon durch sein ἔβρωται zu verstehen giebt. Auch am Schluss unserer Stelle heisst es: τάδε μὲν οὖν Ἑσσηνοὶ περὶ ψυχῆς θεολογεῖσιν, ἄφικτον δὲ ἴσασιν τοῖς ἑπαξ γευσάμενοις τῆς σοφίας αὐτῶν ἐγκαθιέντες.

für die Frommen wie für die Gottlosen ein Zustand der Vergeltung eintreten, über dessen Dauer nichts mitgetheilt wird ¹⁾. Ist aber der Leib nur ein Gefängniss und eine Fessel der Seele, so muß selbstverständlich alles, was den Geist an ihn bindet, vermieden werden; und so ergab sich der Grundsatz der Ascese, die Lust als Sünde zu fliehen ²⁾, von selbst.

Wie ferner auf heidnischem Boden mit der Ausbildung einer dualistischen Weltansicht die des Dämonenglaubens Hand in Hand geht, so hatte für die Essener der Glaube an Engel, der allerdings in der jüdischen Theologie längst eingebürgert war, eine eigenthümliche Bedeutung: die Namen der Engel gehörten zu den Geheimnissen des Ordens ³⁾; sie müssen daher diesen Namen eine besondere Heiligkeit beigelegt und von dem Gebrauch derselben besondere Wirkungen erwartet haben. Da wir wissen, dass sie sich mit der Behandlung leiblicher und geistiger Uebel beschäftigten, die Heilkräfte der Wurzeln und Steine erforschten, und sich hierauf bezügliche Schriften sammelten ⁴⁾; so liegt die Vermuthung nahe, sie haben sich hiebei, wie diess in der damaligen Zeit so oft vorkommt, nicht auf die natürlichen Mittel beschränkt ⁵⁾, unter jenen Schriften haben sich vielmehr auch Zauberbücher befunden, wie sie damals unter alten Namen vielfach im Umlauf waren ⁶⁾.

1) Jos. B. J. a. a. O. vgl. Antt. a. a. O. In der ersteren Stelle sagt Jos. die Essener haben, ähnlich, wie die Griechen, den Seelen der Frommen paradisiische Wohnsitze jenseits des Oceans, denen der Gottlosen eine finstern winterliche Kluft voll Qualen angewiesen. Man hat dieser Angabe nicht selten misstraut, indem man glaubte, Jos. habe die essenische Lehre seinen Lesern zuliebe der hellenischen näher gerückt. Allein die gleiche Vorstellung findet sich im Buch Henoch 22, 1 ff., und zwar in einem Abschnitt, welcher zur Grundschrift desselben (um 100 v. Chr.) gehört. Wir müssen daher annehmen, dass die Essener selbst die jüdische Vorstellung vom Paradies und der Geenna nach griechischem Muster umbildeten.

2) S. o. 240, 2.

3) Jos. B. J. II, 8, 7: Der Aufnahmeeid enthielt die Verpflichtung, τηρήσειν ὁμοίως τὰ τε τῆς αἵρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.

4) A. a. O. 6: σπουδάζουσι δὲ ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα, μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες. ἐνθεν αὐτοῖς πρὸς ἀσθενοῦς παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξιτήριοι καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.

5) Auf magischen Gebrauch, zu Amuletten u. dgl., weisen namentlich die ἰδιότητες λίθων.

6) So kennt z. B. Jos. Antt. VIII, 2, 5 salomonische Zaubersprüche, die

1) die hohe Bedeutung der Engelnamen beruhe neben anderem auch darauf, dass man mittelst derselben übernatürliche Wirkungen hervorzubringen versuchte. Neben diesen höheren Geistern verstanden sie aber auch in gewissen sichtbaren Dingen Offenbarungen der Gottheit. Vor Sonnenaufgang wandten sie sich an die Sonne in einer Anrufung, welche allerdings von einer eigentlichen Anbetung wohl zu unterscheiden ist, welche aber doch immer voraussetzt, dass sie in derselben mehr, als einen blossen Naturkörper, als sie ein lebendiges, mit besonderer Kraft und Heiligkeit begabtes Wesen in ihr sahen¹⁾; und damit stimmt es vollkommen überein, wenn sie alle Unreinigkeit ihrem Anblick entzogen, „um nicht die Strahlen der Gottheit zu beleidigen“²⁾, wenn ihnen

Heilung von Kranken und zur Austreibung von Dämonen gebraucht wurden.

1) Jos. B. J. II, 8, 5: πρὸς γε μὴν τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβείας· πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατέριους δὲ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὥσπερ τεύοντες ἀνατέλλαι. Dass damit nicht blos, wie man wohl geglaubt hat, das jüdische Morgengebet, oder eine besondere Form desselben, gemeint sein kann, (das πατέριοι daher hier nur das in der Essenersekte herkömmliche bedeutet), liegt am Tage. Jenes Morgengebet hätte Josephus gar nicht als etwas besonderes und den Essenern eigenthümliches hervorheben, er hätte es doch weniger als εὐχὰς εἰς τὸν ἥλιον bezeichnen, und als seinen Inhalt die Bitte, erscheinen, angeben können. Dass er aber sagt: ὥσπερ ἔστ., darf uns nicht stören: die Sonne wurde freilich nicht angefleht, wie eine Gottheit, aber doch angerufen.

2) Jos. a. a. O. II, 8, 9 (s. o. 245, 2): Die Essener verbergen ihre Auszeichnungen sorgfältig mit ihrem Gewand, ὥς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ. RUSCHL's Auskunft (altkath. K. 196, 1): dieses Motiv werde den Essenern von Josephus geliehen, ist mehr als willkürlich, und würde diesen unzuverlässigen Hauptzeugen über die Essener geradezu unbrauchbar machen. Was sollte denn den Jos. zu dieser Unterschiebung veranlassen, was hätte ihn abhalten sollen, in der Verordnung 5 Mos. 28, 12, die er ja doch wohl auch kannte, den eigentlichen Grund der essenischen Sitte aufzuzeigen, wenn sie der Wirklichkeit damit, und nicht mit dem von ihm angegebenen, motivirt wurde? Was aber R. einwendet, „die Essener können die Sonne unmöglich für einen Gott, d. h. Apollon, gehalten haben,“ verräth ein seltsames Missverständniss. Glaubt denn wohl R., Jos. habe den Essenern, deren Frömmigkeit er gerade aus Anlass ihrer Frühgebete so sehr rühmt, eine Anbetung Apollo's schuldgeben wollen? Der θεὸς ist ja augenscheinlich der jüdische Gott, und die Sonnenstrahlen sind αὐγαὶ τοῦ θεοῦ als ein Ausfluss des Lichtes, in dem die Natur Gottes besteht. — Auch eine Aeusserung der ebjonitischen Clementinen bestätigt die Angabe des Josephus. Hier wird nämlich Homil. XV, 7, Schl., wo

demnach das Sonnenlicht ein sichtbarer Ausfluss des göttlichen Lichtes war. Ebenso dachten sie sich ohne Zweifel mit dem Wasser höhere Kräfte verknüpft, und eben deshalb legten sie ihren Bädern diese reinigende und entsühnende Wirkung bei ¹⁾. Dürfen wir endlich von ihren christlichen Nachfolgern auf sie selbst schliessen, so wurden von ihnen bei feierlicher Betheuerung die Theile des Weltgebäudes in einer Weise zu Zeugen angerufen, welche in jüdischen Religionsgebiet sonst ohne Beispiel, um so lebhafter als die bei den Hellenen üblichen Schwurformeln erinnert ²⁾.

unter den unentbehrlichen Lebensbedürfnissen ein περιβόλαιον ἓν (nur Ein Gewand, wie bei den Essenern; vgl. S. 240, 1) aufgezählt ist, beigelegt: γὰρ ἵσταναι οὐκ ἐφίεται ἕνεκεν τοῦ παντός [πάντα] ὁρῶντος οὐρανοῦ, es wird an hier der Himmel, wie dort die Sonne, als ein heiliges, durch keine Unständigkeit zu entweihendes Wesen behandelt.

1) Ueber diese Reinigungsübungen, welche unter den von ihnen den Opfern im Tempel vorgezogenen Gebräuchen (s. o. 242, 5) jedenfalls eine der ersten Stellen einnehmen, vgl. m. S. 246, 2. Ueber die dogmatischen Motive derselben sprechen unsere Quellen sich nicht aus, und die reinigende Kraft des Wassers spielt ja selbstverständlich in allen alten Religionen eine grosse Rolle; aber wenn wir an sich schon schliessen müssen, dass die Vorstellung von derselben bei den Essenern in ähnlicher Weise gesteigert gewesen sei wie der Werth, den sie jenen Reinigungen beilegte, so sagen überdies die christlichen Essener, die Ebjoniten, (CLEMENT. HOMIL. XI, 24 vgl. Recogn. VI, 8) ausdrücklich, ὅτι τὰ πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ, τὸ δὲ ὕδωρ ὑπὸ πνεύματος (wie hier, wie bei den Stoikern, und wie das ebräische מַיִם, zugleich den Geist und die Luft bezeichnet) κινήσεως τὴν γένεσιν λαμβάνει, τὸ δὲ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ ὁρίων θεοῦ τὴν ἀρχὴν ἔχει. Bei EPIPHAN. S. 53. Ind. II, 10 wird geradezu gesagt, die Ebjoniten haben das Wasser für einen Gott gehalten.

2) In der Διαμαρτυρία, welche den Clementinischen Homilien vorangestellt ist, welche aber ohne Zweifel einer älteren, noch strenger judaisirenden Grundschrift derselben angehört (vgl. HILGENFELD Clement. Recogn. u. Hom. 26 ff.), wird dem, welchem diese Schrift mitgetheilt werden soll, ein Gelübde der Geheimhaltung und des Gehorsams auferlegt, und dafür zweimal (c. 2. 4) gleichlautend die Formel vorgeschrieben: μάρτυρας ἔχοιμι (oder: διαμαρτυρομαι) οὐρανόν, γῆν, ὕδωρ, ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τοῦτοις δὲ ἅπαντι καὶ τὸν διὰ πάντων διέχοντα ἀέρα, οὗ ἄνευ οὐκ ἀναπνέω. Aus der Schrift des angeblichen Elxai, dem Religionsbuch der judenchristlichen Elkesaiten, (bald nach dem Anfang des 2ten Jahrh.) berichtet EPIPHAN. Hæc. 19, S. 40, B, es werde dort geschworen bei dem Salz, dem Wasser, der Erde, dem Brod, dem Himmel, dem Aether und dem Winde, oder nach anderer Formel, bei dem Himmel, dem Wasser, den Winden, den Engeln, dem Oel, dem Salz, der Erde. Es hat gewiss alle Wahrscheinlichkeit, dass diese Eide im Styl der alten testi-

Schliesslich ist hier noch der Weissagungsgabe zu erwähnen, welche manchen Essenern nicht allein in der Meinung des Volkes zugeschrieben wurde, sondern von der auch sie selbst überzeugt waren, dass sie theils durch das Studium der alten Propheten, theils durch das heilige Leben des Asceten sich gewinnen lasse¹⁾. JOSEPHUS kennt mehrere Fälle dieser wunderbaren Voraussicht, welche die essenischen Propheten, wie er versichert, fast niemals an Stiche liess²⁾, und in dem christlichen Essäismus der clementinischen Homilien bildet der allwissende Prophet der „Wahrheit“ das Ideal aller religiösen Vollkommenheit³⁾.

Mit den Essenern sind die Therapeuten nahe verwandt, welche uns aber nur aus PHILO'S panegyrischer Schilderung bekannt sind⁴⁾. Schon der Name dieser Parthei ist vielleicht aus

gehalten sind; von der pseudoclementinischen Diarmartyrie, welche c. 5 die Presbyter in Jerusalem vor Angst erblassen macht, ist sogar zu vermuten, dass sie den ὄρκοι φρικώδεις der Essener (Jos. B. J. II, 8, 7) getreu nachgebildet war, in denen ja auch, wie dort, Gehorsam gegen die Oberen und strenge Geheimhaltung der Ordensschriften gelobt wurde. (Mehr eigenes haben die elkesaitischen Formeln: beim Oel würde wenigstens kein Essener geschworen haben.) Derartige Anrufungen von Himmel, Erde und Elementen sucht man nun aber in den altjüdischen Schriften vergebens; um so häufiger sind sie dagegen bei Griechen. So heisst es schon bei HOMER II. III, 276: εὖ πάτερ . . . Ἥλιός θ', ὅς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις, καὶ Ποταμοὶ καὶ Γαῖα, Od. XV, 36 (Od. V, 184): ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθεν, und der Formel der Διαμαρτυρία noch ähnlicher in einer angeblichen Schrift des Pythagoras b. DIOG. VIII, 6: οὐ μὰ τὸν ἀέρα, τὸν ἀναπνέω, οὐ μὰ τὸ ὕδωρ, τὸ πίνω, οὐ κατοίσω ψόγον περὶ τοῦ λόγου τοῦδε.

1) Jos. B. J. II, 8, 12: εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς, οἱ καὶ τὰ μέλλοντα προγινώσκουν πισχυνοῦνται, βιβλοῖς ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἀγνεύαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμαυδοτριβοῦμενοι· σπάνιον δὲ εἴ ποτε ἐν ταῖς προαγορεύσειν ἀστοχήσουσιν.

2) S. vor. Anm. und S. 235, 2.

3) M. vgl. darüber namentlich Homil. III, 11—15. Die rechte Gesinnung, heisst es hier, erhalte man nur von dem προφήτης ἀληθείας. προφήτης δὲ ἀληθής ἐστιν ὁ πάντα πάντοτε εἰδώς, εἴτι δὲ καὶ τὰς πάντων ἐννοίας, ἀναμάρτητος u. s. w. προφήτης γὰρ ὢν ἄπταιστος ἀπείρω ψυχῆς ὀφθαλμῷ πάντα κατοπτρῶν ἐπιστάται λανθάνων [wofür vielleicht besser: ἐπιστ. τὰ λανθάνοντα, oder: λανθάνουσι, ohne ἐπιστ.]. Er bedürfe keiner äusseren Hülfsmittel, und weissage nicht blos in einzelnen Momenten, wenn der Geist eben über ihn komme, sondern als προφήτης ὢν ἐμφύτῳ καὶ ἀενάῳ πνεύματι πάντα πάντοτε ἐπιστάμενος.

4) In der Schrift über das beschauliche Leben. Die Aechtheit dieser Schrift ist neuerdings von GRATZ Gesch. d. Judenth. III, 463 ff. lebhaft angegriffen worden: sie soll von einem Christen verfasst sein, welcher das

Mönchsleben darin empfehlen, und das Alter desselben durch die Auktorität Philo's beweisen wollte. Was jedoch Grätz zur Begründung dieser Annahme beibringt, reicht hiefür keineswegs aus. Er nimmt zunächst schon darin Anstoss, dass Josephus der Therapeuten nicht erwähne; allein wenn dies ein auf Aegypten beschränkter Nebenzweig des Essäismus waren, so hat dies nichts auffallendes: wir erfahren ja überhaupt über die späteren Zustände der Juden in Aegypten von Josephus ungemein wenig, so z. B. über die Verfolgung unter Caligula kein Wort. Gr. findet ferner unglaublich, was über weibliche Therapeuten (s. u.) berichtet wird, weil die Essener sich vor jedem Umgang mit dem weiblichen Geschlecht gescheut haben; aber warum hätten nicht jene in dieser Beziehung andere Einrichtungen haben können, als diese, wenn doch ihre Grundsätze über den Werth der Ehelosigkeit, wie wir finden werden, dadurch nicht berührt wurden? es ist diess noch lange kein so grosser Unterschied, als der der unverheiratheten und verheiratheten Essener. Ganz schlagend soll sodann die Unächtheit der philonischen Schrift aus ihrem Eingang hervorgehen, welcher die Schrift *quod omnis probus liber* fälschlich als eine Abhandlung über die Essener bezeichne. Allein es heisst hier nur: Ἐσσαιῶν περί διαλεχθῆς, „nachdem ich über die Essäer gesprochen habe;“ diess hat aber Philo in der Schrift qu. omn. prob. unbestreitbar, und zwar ausführlich genug (876, C — 879, A Hüscl.), gethan. Grätz' Hauptbeweisgrund liegt jedoch in der Behauptung, dass die Therapeuten unserer Schrift das christliche Wesen ganz unzweideutig darstellen. Auch dieser Behauptung muss ich aber entschieden entgegentreten. Gr. führt an, dass es nach unserer Schrift (892, D H.) auf der ganzen Erde, nicht blos bei Alexandria, Therapeuten gebe, und er fragt, wer noch einen Augenblick zweifeln könne, dass hier nur von Christen überhaupt die Rede sei? Allein auf „Christen überhaupt“ könnte die Schilderung unserer Schrift keinesfalls gehen, sondern höchstens auf christliche Asceten; dass es aber christliche Asceten, welche dieser Schilderung auch nur annähernd entsprachen, im zweiten oder dritten Jahrhundert πολλαχοῦ τῆς οἰκουμένης gegeben habe, wird schwer zu beweisen sein. Das richtige ist vielmehr ohne Zweifel, dass die Worte: πολλαχοῦ μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης ἐστὶ τὸ γένος in allgemeinerem Sinn genommen werden müssen: sie wollen nicht besagen, die Therapeuten, als diese bestimmte Parthei seien über viele Länder verbreitet, sondern es gebe in vielen Leute von ihrer Denk- und Lebensweise; ähnlich wie Philo qu. omn. pr. 876, B f. (456) die Magier, Gymnosophisten und Essäer als solche zusammenstellt, welche sich der Tugend und Weisheit widmen, und v. Mos. 681, E (164) alle Gottesverehrer τὸ θεραπευτικὸν αὐτοῦ γένος nennt. Weiter macht Gr. darauf aufmerksam, dass die heiligen Zellen der Therapeuten nach S. 893, B. E (457 f.) μοναστήρια genannt werden, wie die Mönchszellen. Aber dieser Name kann recht wohl ebenso, wie die Sache, bei der Entstehung des christlichen Mönchswesens in Aegypten von älteren Vorgängern entlehnt worden sein. Derselbe bezeichnet übrigens in unserer Schrift nicht, wie im christlichen Sprachgebrauch, die ganze Wohnung eines Einsiedlers oder Mönchsvereins, sondern nur einen be-

amten Raum in derselben. Weiter sollen die Mahle der Therapeuten nach Vorbild des christlichen Abendmahls geschildert sein; diess ist jedoch, später gezeigt werden wird, ebenso unrichtig als die Behauptung, dass Aeltesten der Therapeuten auf die christlichen Presbyter oder Episkopen weisen; für die letztere besteht der einzige Beweis bei Grätz in dem 33, 1 besprochenen Grundsatz, von dem schon a. a. O. vgl. 237, 1 gezeigt dass er theils im Buch der Weisheit theils bei den Essenern seine vollkommene Parallele findet, während die christliche Analogie weit ferner liegt: denn wenn man näher zusieht, sind die therapeutischen *προσβύτεροι* nicht die Vorer und Beamten des Vereins, sondern die höhere Ordensklasse. Auch in Fasten und den Vigilien der Therapeuten will Grätz natürlich christliche Fasten und Vigilien sehen; das Fasten ist ja aber gerade aus dem Judenthum zum Christenthum gekommen, und nächtliche Gottesdienste sind auch in der christlichen Zeit häufig. Doch findet hier zwischen der christlichen Sitte und derjenigen der Therapeuten wenigstens eine Gleichartigkeit statt; da werden zwei ganz ungleichartige Dinge zusammengestellt, wenn Grätz den Frauen und Jungfrauen, die an den heiligen Mahlen der Therapeuten Theilnahmen, die sog. *subintroductae* christlicher Asceten sehen will; als ob der Theilnahme derselben am gemeinsamen Gottesdienst ein Zusammenkommen einzelner mit einzelnen folgte. Dass endlich Hymnen und allegorische Schrifterklärung nicht blos bei den Christen vorkommen, und daher Gebrauch bei den Therapeuten nichts beweist, braucht kaum bemerkt zu werden. — Grätz hat aber nicht blos den christlichen Ursprung der philonischen Schrift nicht bewiesen, sondern er hat auch die entscheidenden Beweise gegen das Gegentheil übersehen. Denn unsere Schrift selbst bezeichnet ihre Therapeuten ausdrücklich als *Μωσέως γνώριμοι*, als solche, die sich der Forschung über das τὰς τοῦ προφήτου Μωσέως ἱερωτάτας ὑπηγήσεις gewidmet haben (899, A f. 481 M.); sie sagt, in ihren *σεμνεία* finde sich nichts, als die *νόμοι καὶ λόγια* *πισθέντα διὰ προφητῶν* u. s. w. (893, B H. 475 M.); sie erzählt von ihrer Fastenfeier (s. u.), ihrer Verehrung gegen den Tempel in Jerusalem und das israelitische Priestertum (902, A H. 484 M.); sie begründet ihre allegorische Erklärung mit dem Satze, dass das ganze Gesetz (*ἅπαντα ἡ νομοθεσία*) in der Ansicht nach einem lebenden Wesen gleiche, dessen Seele der verborgene Schriftsinn sei (901, C H. 483 M.); sie nennt ihre Wechselgesänge ein *ὄργανον* der von Moses und Mirjam geleiteten Chöre (902, C f. H. 485 M.) — schildert die Therapeuten mit Einem Wort so bestimmt, wie nur möglich, die Juden. Wie hätte nun ein Christ darauf kommen sollen, zur Empfehlung des christlichen Mönchslebens Philo eine Schilderung jüdischer Einkerkerung zu unterchieben, in welcher des Christenthums, seines Stifters und seines ihm eigenthümlichen Lehren mit keinem Worte gedacht wird? Wo findet man in der ganzen christlichen Literatur hiefür eine Analogie? Und was kann dem klaren Augenschein gegenüber beweisen, dass Euseb die Therapeuten Jüden für Christen gehalten, und der falsche Dionysius diesen ihm sehr genehmen Irrthum nachgesprochen hat?

dem der Essäer entstanden ¹⁾; und sachlich stehen sie ihnen so nahe, dass ein unmittelbarer geschichtlicher Zusammenhang beide nicht zu bezweifeln ist. Die Heimath der Therapeuten war Aegypten, wo sie nach Philo's Versicherung in allen Bezirken verbreitet waren; ihr Hauptsitz befand sich an dem mareotischen See in der Nähe von Alexandria ²⁾. Im Unterschied von den Essenern lebten sie nicht in klösterlichen Vereinen zusammen, sondern als Einsiedler; doch war gewöhnlich eine grössere Anzahl solcher Einsiedeleien zu einer grösseren dorfartigen Niederlassung vereinigt ³⁾. Während ferner die Essener Landbau und Gewerbe trieben, widmeten sich die Therapeuten nach Philo ausschliesslich dem beschaulichen Leben: ihr Tagewerk bestand im Lesen und Erklären der heiligen Schriften, in Gebeten, Absingung und Vorfertigung von Liedern u. s. w. ⁴⁾ Eine dritte Abweichung von der essenischen Sitte bestand darin, dass die Therapeuten auch Frauen in ihren Verein aufnahmen, und dieselben an ihren Gottesdiensten und Bundesmahlen theilnehmen liessen ⁵⁾. Sonst aber sind auch die beiden Partheien ausserordentlich ähnlich. Die Therapeuten lebten, wie die Essener, in freiwilliger Armuth ⁶⁾: ob auch in einer

1) Wenn nämlich der letztere, ob mit Recht oder Unrecht, von der *θεραπεία*, sei es im Sinn der Heilung oder der Gottesverehrung, erklärt wurde m. a. hierüber S. 234, 2. Zwischen beiden Bedeutungen von *θεραπευτής* will uns Philo 889 D f. (471) die Wahl lassen; andererseits nennt er aber *οἱ ἑσσηνοὶ* pr. 876, D H. 457 M.) die Essäer, deren Namen er freilich, nach dem gewöhnlichen Weise des Etymologisirens (vgl. S. 181, 2), mit *δοσις* zusammenbringt *ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ*.

2) Philo 892, D (474); von Therapeuten ausserhalb Aegyptens ist nichts bekannt; auch aus der S. 256 besprochenen Stelle folgt nicht, dass es solche gab.

3) A. a. O. 892, B. 893, A (474 f.).

4) A. a. O. 893, B—E (475 f.) Jeder Therapeut hatte nach dieser Stelle eine eigene Zelle in seiner Wohnung, welche ausschliesslich für jene religiösen Uebungen bestimmt war, und Philo versichert, sie hätten sich denselben so eifrig ergeben, dass sie die Woche über nicht aus dem Hause gekommen seien. Wie sie sich bei dieser Lebensweise ernährten, sagt er nicht; wahrscheinlich trieben sie doch einigen Land- oder Gartenbau.

5) A. a. O. 894, B f. 899, D f. 902, B (476. 482. 484). Näheres s. gleich.

6) A. a. O. 891, C (473): sie überlassen ihr Vermögen Angehörigen oder Freunden; *ἔδει γὰρ τοὺς τὸν βλέποντα πλουτοῦν ἐξ ἐτοίμου λαβόντας τὸν πρὸς παραχωρῆσαι τοῖς ἔτι τὰς διανοίας τυφλώουσιν*.

ewissen Gütergemeinschaft, geht aus Philo's ungenauem Bericht nicht hervor¹⁾. Mit den Essenern theilten sie nicht bloß überhaupt den Grundsatz der höchsten Einfachheit in Wohnung, Kleidung und Nahrung²⁾, sondern sie trugen auch bei ihren festlichen Zusammenkünften nur weisses Gewand³⁾, und ihre Kost bestand aus Gemüse, Brod und Wasser, mit Ausschluss des Fleisches und des Weins⁴⁾. Ja sie hielten das Essen und Trinken, als Befriedigung eines körperlichen Bedürfnisses, überhaupt für etwas unreines, was das Licht zu fliehen habe; und aus diesem Grunde sagte keiner von ihnen, wie Philo versichert, vor Sonnenuntergang etwas zu geniessen; manche trieben die Enthaltksamkeit so weit, dass sie nur alle drei Tage, einzelne sogar nur alle sechs Tage, Nahrung zu sich nahmen⁵⁾. Auch in der Schätzung der Ehelosigkeit stimmten sie ohne Zweifel mit den Essenern überein: die Frauen, welche in ihren Verein aufgenommen wurden, sind nicht ihre Ehefrauen, sondern Jungfrauen, welche auf die Ehe verzichteten, um sich dem therapeutischen Leben zu ergeben⁶⁾. Ebenso

1) Doch scheinen die gemeinsamen Mahle der Therapeuten ein gemeinsames Eigenthum vorauszusetzen, während allerdings zu einer so vollständigen Gütergemeinschaft, wie die der Essener, bei ihrer einsiedlerischen Lebensweise keine Veranlassung war.

2) PHILO 894, E f. (477) vgl. 894, C: ἐγκράτειαν δὲ ὥσπερ τινὰ θεμέλιον προκαταβαλόμενοι τῇ ψυχῇ τὰς ἄλλας ἐποικοδομοῦσιν ἀρετάς.

3) A. a. O. 899, B (481). Diese Feierkleider waren wohl, wie die essenischen, von Leinwand; vgl. S. 245, 3. Dagegen trugen sie sonst ebenso, wie die Essener, auch wollene Stoffe; vgl. PHILO a. a. O. 895, B (477): καὶ ἐσθῆς δὲ ὁμοίως εὐτελεστάτη ... χλαῖνα μὲν ἀντὶ (?) λασίου δοραῆς παχέα χειμῶνος, ἐξωμὶς δὲ ἰέρους ἢ ὀθόνη, und ähnlich über die Essener b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 6: πρόκεινται γὰρ χειμῶνι μὲν στρυφναὶ χλαῖναι, θέρει δ' ἐξωμίδες εὐτελεῖς.

4) A. a. O. 894, E (477): σιτοῦνται δὲ (bei ihren Sabbathmahlen) πολυτελεῖς οὐδὲν, ἀλλὰ ἄρτον εὐτελεῖ καὶ ὄψον ἅλεις, οὓς οἱ ἀβροδίαιτοι παραρτύουσιν ὑσσώπῳ, ποτὸν ὕδωρ ναματιαῖον αὐτοῖς ἐστίν. 900, D (483): οἶνος ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (bei ihren Bundesmahlen) οὐκ εἰσχομίζεται, ἀλλὰ διαυγέστατον ὕδωρ ... καὶ τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων, ἐφ' ἧς ἄρτοι μὲν τροφή, προσόψημα δὲ ἅλεις, οἷς ἐστὶν ὅτε καὶ ὑσσώπος ἡδυσμα παραρτύεται ... νηφάλια γὰρ, ὥς τοῖς ἱερεῦσι θύειν, καὶ τούτοις βιοῦν ὁ ὁρθὸς λόγος ὑφηγείται. Vgl. auch S. 243. Ist hier auch nur von den Festmahlen der Therapeuten die Rede, so mussten ihnen doch die hier angegebenen Gründe auch sonst das Fleisch und den Wein verbieten.

5) A. a. O. 894, C f. (476), mit der Begründung: ἐπειδὴ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἄξιον φωτὸς κρίνουσιν εἶναι, σκότους δὲ τὰς σωματικὰς ἀνάγκας.

6) Die Hauptstelle über diesen Gegenstand findet sich S. 899, D (482):

verwarfen sie mit den Essenern die Sklaverei als naturwidrig¹⁾. Wie jene hatten sie eine Rangordnung, welche sich nach der Zeit richtete, seit der jeder dem Verein angehörte²⁾. Lassen sich ferner auch die Reinigungsbäder und Waschungen der Essener bei den

συνεστιῶνται δὲ (bei ihren Festmahlen) καὶ γυναῖκες, ὧν αἱ πλείσται γηραιαί, παρθένοι τὴν ἀγνείαν ... διανεμέηται δὲ ἡ κατάκλισις, χωρὶς μὲν ἀνδράσιν ἐπὶ δεξιὰ, χωρὶς δὲ γυναῖξιν ἐπ' ἐξώφυμα. Weiter vgl. m. 894, B (476): in den gemeinschaftlichen Räumen der Therapeuten seien (wie heute noch in den Synagogen) zwei getrennte Abtheilungen, die eine für die Männer, die andere für die Frauen; καὶ γὰρ καὶ γυναῖκες ἐξ ἔθους συναχροῶνται, τὸν αὐτὸν ζῆλον καὶ τὴν αὐτὴν προαίρεσιν ἔχουσαι. 902, B (484): nach dem Bundesmahl theilen sie sich in einen Männer- und einen Frauenchor, um Wechselgesänge aufzuführen. In der ersten von diesen Stellen könnte nun freilich das παρθένοι u. s. w. nicht bloß auf γυναῖκες, sondern auch auf πλείσται, als Apposition bezogen werden; nur in dem ersteren Fall würde die Jungfräulichkeit von den therapeutischen Frauen überhaupt, in dem andern würde sie bloß von der Mehrzahl derselben ausgesagt. Aber unsere ganze Schilderung macht es, auch abgesehen von dem Vorgang der Essener, wahrscheinlich, dass nur unverheirathete Frauen in den Verein aufgenommen wurden, also entweder bloß Jungfrauen, oder vielleicht neben ihnen auch noch Witwen. Denn es ist nicht allein nirgends von Ehefrauen und Kindern der Therapeuten die Rede, sondern es lässt sich auch nicht absehen, wie sich solche mit ihrem besitzlosen und müssigen Einsiedlerleben vertragen hätten. Wenn ferner S. 899, D gesagt wird: die therapeutischen Jungfrauen entsagen aus Liebe zur Philosophie den körperlichen Lusten, indem es ihnen nicht um sterbliche, sondern um unsterbliche Nachkommen zu thun sei, so musste dieser Grund die Therapeuten überhaupt von der Ehe abhalten. Waren endlich, dem obenangeführten gemäss, die meisten der therapeutischen Frauen schon betagt, so begreift sich diess gleichfalls nur unter der Voraussetzung, dass die Therapeuten unverheirathet waren, und in der Regel nur solche Frauen, welche unter Bewahrung ihrer Virginität schon ein gewisses Alter erreicht hatten, in ihre Gesellschaft aufgenommen wurden.

1) A. a. O. 900, A (482).

2) S. 899, C (481): nach dem Tischgebet lagern sich die πρεσβύτεροι nach der Ordnung ihres Eintritts in die Gesellschaft; für πρεσβύτεροι halten sie nämlich nicht die, welche an Jahren die Ältesten sind, sondern die, welche von Klein auf sich der Philosophie (d. h. der therapeutischen Lebensweise) ergeben haben. Vgl. S. 233, 1. 237, 1. 257. Neben dieser Rangordnung kommen auch Gesellschaftsbeamte und Gesellschaftsdienner vor: ein πρόεδρος bei den Vereinsmahlen, Vorsänger bei den Wechselgesängen, Festordner (ἐργαρχαὶ) und Diener bei den Mahlzeiten; vgl. S. 901, D. 902, B. 899, C. 900, B (481 ff.) Da aber die Therapeuten nicht in klösterlichen Vereinen, sondern als Einsiedler lebten, hatten sie wahrscheinlich keine so ausgebildete Ordensverfassung und keine so strenge Ordenszucht, wie die Essener.

Therapeuten nicht nachweisen, ebensowenig aber freilich ihnen absprechen¹⁾, so haben dagegen ihre Bundesmahle mit den essenischen die grösste Aehnlichkeit. Am Sabbath, von dessen Heiligkeit sie einen ebenso hohen Begriff hatten, wie die Essener, hielten sie ein Festmahl²⁾; an jedem siebenten Sabbath versammelten sie sich in grösserer Anzahl in weissen Feierkleidern zu gemeinsamen Mahlzeiten³⁾. Auf Gebete, Vorträge über biblische Texte und Gesänge folgte ein Mahl, welches aus gesäuertem Brod, Salz mit Ysop und Wasser bestand⁴⁾; die Nacht bis zum Morgen wurde

1) Denn Philo, der für die Therapeuten unsere einzige Quelle ist, thut ihrer auch in seinen Schilderungen der Essäer keine Erwähnung, es lässt sich also aus seinem Stillschweigen nichts schliessen. Mir ist das wahrscheinlichste, dass auch die Therapeuten diese Sitte getheilt haben.

2) PHILO 894, E (477) mit der Einleitung: τὴν δὲ ἐβδόμην παντέρων τινα καὶ πανόρτων νομίζοντες εἶναι.

3) Worüber PHILO S. 899, A — 903, B (481 ff.).

4) Eine ganz irrige Vorstellung von diesen Mahlen giebt GRÄTZ S. 465: „Die Therapeuten hielten nicht blos gemeinschaftliche Mahle, sondern nahmen nach dem Mahle eine Art Abendmahl (παναγέστατον στίον) ein, bestehend aus ungesäuertem Brode, woran jedoch nicht alle theilnahmen, sondern nur die Bessern, die solches als besonderes Prärogativ genossen haben. Ist das nicht christlich?“ Für's erste nämlich fand jenes sog. Abendmahl nicht nach dem gemeinschaftlichen Mahl statt, sondern es selbst war dieses gemeinschaftliche Mahl, wie diess aus der Vergleichung von S. 900, D (483 o.) mit 902, A (484 u.) unwidersprechlich hervorgeht, und durch den ganzen Zusammenhang der Stelle bestätigt wird. Sodann bestand dieses Mahl nicht in ungesäuertem Brod, sondern vielmehr, nach PHILO's ausdrücklicher Angabe, zum Unterschied von dem ungesäuerten Brod (den sog. Schaubroden) im Tempel, in ἄρτος ἐζυμωμένος. Ebenso wenig war der Genuss desselben, drittens, „ein Prärogativ der Besseren“: die Worte, worin GRÄTZ diess findet (ὅτι ἔχωσι προνομίαν οἱ χρεῖττους), gehen ja auf die jüdischen Priester, denen die Therapeuten vor sich selbst das Vorrecht einräumen wollten, ungesäuertes Brod und Salz ohne Zuthat zu geniessen. Wenn endlich GRÄTZ mit der Frage schliesst: „Ist das nicht christlich?“ so wäre darauf unbedenklich mit Nein zu antworten; denn wenn auch eine Abendmahlsfeier mit Brod und Salz, eben in Nachahmung des essenisch-therapeutischen Branches, bei ebjonitischen Partheien vorkommt (m. vgl. die Stellen, welche S. 243, 2 angeführt sind), so ist doch davon, dass die Theilnahme am Abendmahl im zweiten oder dritten Jahrhundert das Prärogativ der „Besseren“ (wer ist darunter zu verstehen?) in der christlichen Gemeinde gewesen wäre, mir wenigstens nichts bekannt; dass nämlich Ungetaufte und Excommunicirte von demselben ausgeschlossen waren, wird man doch wohl nicht hieher ziehen wollen.

unter Absingung von Liedern zugebracht, mit deren Abfassung sich die Therapeuten viel beschäftigten, und von denen sie einen grossen Vorrath in den verschiedensten metrischen und musikalischen Formen besaßen¹⁾. Zu ihren gottesdienstlichen Uebungen gehörten auch die täglichen Morgen- und Abendgebete, welche ohne Zweifel an die gleiche Vorstellung von der Heiligkeit des Sonnenlichts anknüpften, wie die der Essener, da ausdrücklich bemerkt wird, dass sie mit dem Auf- und Untergang der Sonne verrichtet wurden, und auf diese Naturerscheinung Bezug nahmen²⁾. Wenn wir endlich schon den Essenern eine allegorische Auslegung der alttestamentlichen Bücher zuschreiben mussten, so wird von den Therapeuten noch bestimmter bezeugt, sie haben den Wortsinn derselben für ein blosses Symbol eines tieferen Sinnes gehalten, der mittelst allegorischer Erklärung an's Licht gebracht werden müsse³⁾. Die zahlreichen Schriften, in denen diese Erklärungen niedergelegt waren, sind leider verloren, und auch über den Inhalt derselben wird uns nichts mitgetheilt; da sie sich aber gerade durch ihre Vorliebe für das beschauliche Leben von den Essenern unterschieden, die Theorie für den göttlichsten Theil der Philosophie gehalten haben sollen⁴⁾, und da auch eine so durchgeführte allegorische Erklärung, wie die ihrige, immer eigenthümliche Lehrsätze voraussetzt, so können wir mit Sicherheit annehmen.

1) Vgl. auch S. 898, E (476).

2) Philo 898, C (475) vgl. 903, A (485), nach dem sie bei Sonnenaufgang flehten: φωτὸς οὐρανοῦ τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἐμπλησθῆναι.

3) A. a. O. 898, D (475): ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱερωτάτοις γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πατριὸν φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἐμνεσίας νομίζουσι φύσεως ἀποκεκρυμμένης ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης· ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἱ τῆς αἵρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημῆτα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας ὑπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώματι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον. Ebd. 901, C (483): αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις. ἅπαντα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις εἰκέναι ζῶν· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν. Die ὑπόνοια bezeichnet den unter einem Bilde verborgenen Sinn; vgl. Philo Qu. det. pot. insid. 185, D (227 M. und 1. Abth. 301, 2).

4) A. a. O. 889, B (471): Ἑσσαίων περὶ διαλεχθεῖς, οἱ τὸν πρακτικὸν ἔχουσιν καὶ διεπόνησαν βίον ... αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων ... τὰ προτιχόντα λέγω. 899, D (481 f.): οἱ πρεσβύτεροι halten sie τοὺς ... ἐναχμάσαντας τῷ θεωρητικῷ μέρει φιλοσοφίας, ὃ δὲ κάλλιστον καὶ θεϊκώτατον ἐστίν.

Die **Spekulation** sei bei ihnen weiter entwickelt gewesen, als bei den **Essenern**, und sie seien in dieser Beziehung die nächsten Vorläufer **Philo's** auf jüdischem Religionsgebiete gewesen. Auch die Richtung dieser Spekulation war ohne Zweifel im allgemeinen von derjenigen der späteren alexandrinischen Religionsphilosophie nicht verschieden, und jener anthropologische und metaphysische Dualismus, dessen Spuren wir schon bei den Essenern fanden, bei ihnen noch bestimmter zum Dogma ausgebildet; da uns aber unser einziger Zeuge alle nähere Auskunft hierüber versagt hat, können wir über diese allgemeine Vermuthung nicht hinausgehen.

Um nun die geschichtliche Bedeutung dieser Partheien richtig beurtheilen, muss vor allem festgestellt werden, wie es sich mit ihrem Ursprunge verhält. Sind die Essener und Therapeuten im Wesentlichen aus der inneren Entwicklung des Judenthums hervorgegangen, so dass sie nur etwa Einzelheiten von untergeordneter Bedeutung anderswoher entlehnten, oder haben wir uns ihre Entstehung von Anfang an aus der Einwirkung fremder Elemente auf das Judenthum zu erklären? und Wenn das letztere der Fall sein sollte, welches waren diese Elemente, welchen Beitrag haben sie zur Bildung der beiden Partheien geliefert, und wie ist ihr Verhältniss zu der jüdisch-nationalen Grundlage derselben zu bestimmen?

Für die Beantwortung dieser Fragen lässt sich, wie überall, wo es uns an glaubwürdigen Nachrichten fehlt, nur der Weg der wissenschaftlichen Vermuthung einschlagen. Wir müssen untersuchen, von welcher Voraussetzung aus sich die uns bekannten Eigenthümlichkeiten der Essener und Therapeuten am besten und vollständigsten erklären lassen; je mehr eine Ansicht dieser Aufgabe entspricht, um so grössere Wahrscheinlichkeit wird sie für sich haben.

Hören wir nun zunächst diejenigen, welche einen rein jüdischen Ursprung jener Partheien behaupten, so wird der Essäismus von ihnen bald nur überhaupt als eine besondere Form der jüdischen Frömmigkeit behandelt, bald bestimmter an die nationalen Institute des Priesterthums und der Prophetie angeknüpft. Jenes geschieht von **EWALD** und von der Mehrzahl der neueren jüdischen Gelehrten; dieses von **RITSCHL** und **HILGENFELD**. Aber keine von diesen Erklärungen gewährt eine befriedigende Vor-

stellung von der Entstehung und dem Charakter des Essäismus. Die erste derselben hält die Essäer für Abkömmlinge derjenigen Parthei unter den palästinensischen Juden, welche während der Seleucidenherrschaft im Kampf gegen den eindringenden Hellenismus auf die Reinhaltung der nationalen Glaubens- und Lebensweise, die strenge Beobachtung des mosaischen Gesetzes und der späteren auf seine Auktorität gestützten Ueberlieferungen hinarbeitete ¹⁾, der gleichen, aus welcher in der Folge der Pharisäismus hervorgieng. Nach EWALD ²⁾ sollen solche Mitglieder dieser Parthei, welchen die Aeusserlichkeit und Herrschsucht des Pharisäismus widerstrebte, sich aus der Gesellschaft, als einer unfürmen und verdorbenen, zurückgezogen haben, um sich in kleineren Vereinen einem heiligen Leben zu widmen, und diess wären die Essener. Andere lassen den Essäismus umgekehrt aus einer Ueberspannung der pharisäischen Grundsätze über levitische Reinheit entspringen ³⁾. Darin stimmen jedoch beide Theile überein, dass derselbe in allen wesentlichen Beziehungen auf dem Boden des strengen, gesetzeseifrigen Judenthums stehe, und aus ihm allein, ohne die Annahme fremder Einflüsse, zu erklären sei; und so bringen auch beide denselben mit der älteren jüdischen Ascese, dem Nasiräat, in Verbindung. Nun steht es freilich ausser Zweifel, dass die Essener und Therapeuten selbst ihre Lehre ganz aus den heiligen Schriften ihres Volkes schöpfen, dass sie überhaupt nichts anderes sein wollten, als ächte Juden ⁴⁾. Aber den gleichen Anspruch macht auch Philo und die ganze jüdisch-alexandrinische Schule, so handgreiflich auch ihre Abhängigkeit von der griechischen Wissenschaft ist; wie diess ja auch die christlichen Sekten in ihrer Art ebenso zu machen pflegen. Ebenso ist unläugbar, dass der Essäismus in dieser seiner Eigenthümlichkeit nur auf jüdischem Boden entstehen konnte, und dass seine Entstehungsgründe in der geschichtlichen Entwicklung des Judenthums

1) M. s. über diese Parthei, die sog. Chasidim: EWALD Gesch. d. V. Isr. III, 322. GRÄTZ Gesch. d. Juden III, 6 ff. JOST Gesch. d. Judenth. I, 199. HERZFELD Gesch. d. V. Isr. II, 357.

2) A. a. O. 419 f. Gegen ihn RITSCHL Theol. Jahrb. XIV, 319 f.

3) GRÄTZ und JOST in den S. 234, 1 namhaft gemachten Schriften, nach FRANKEL.

4) Vgl. S. 241 f. 257 unt.

esucht werden müssen; aber die Frage ist eben die, ob sie in einer inneren Entwicklung für sich allein liegen, oder ob der Essäismus vielmehr, wie so manche ähnliche Erscheinung, aus der Berührung des jüdischen Wesens mit dem fremden und aus dem Bedürfniss hervorgieng, jenes mit diesem zu vermitteln und zu ergänzen. Hiefür genügt es nun nicht, eine theilweise Verwandtschaft des essäischen mit dem reinjüdischen aufzuzeigen, die Ascese der Essäer mit dem Nasiräat, ihre Schrifterklärung mit der gleichzeitigen rabbinischen, ihre sittlichen Grundsätze mit alttestamentlichen Aussprüchen zusammenzustellen; denn damit wären immer nur jüdische Elemente im Essäismus, nicht sein reinjüdischer Ursprung bewiesen. Sondern es müsste wahrscheinlich gemacht werden, dass neben dem gemeinsam jüdischen, was er in sich hat, auch seine unterscheidenden Eigenthümlichkeiten aus dem Judenthum herkommen. Dieses lässt sich aber nicht darthun. Der Eifer für jüdische Gesetzesfrömmigkeit konnte für sich allein niemals dazu führen, in den Thieropfern einen von den wesentlichsten Bestandtheilen des nationalen Kultus und eine Masse der ausdrücklichsten Gesetzesbestimmungen zu verwerfen; der jüdischen Ueberlieferung können die Essener nicht gefolgt sein, wenn sie das Oel, mit welchem Priester und Könige gesalbt wurden, für eine Befleckung erklärten, oder wenn sie in schroffem Gegensatz zu der alttestamentlichen Anschauungsweise die Ehe verschmähten und auf die Jungfräulichkeit den höchsten Werth legten; im jüdischen Gesetz und der jüdischen Sitte ist weder das Verbot der Sklaverei, noch das des Eides begründet; der jüdische Monotheismus konnte nicht zu jenen Vorstellungen über die Sonne und die Elemente hinführen, welche so auffallend an die Anschauungen der Naturreligion erinnern¹⁾; die jüdische Dogmatik kennt weder die Inseln der Seligen, noch den Glauben an eine Präexistenz und ein körperfreies Leben der Seele nach dem Tode, an welchem den Essenern so viel lag, noch ihren sonstigen metaphysischen Dualismus²⁾; und wenn die allegorische Schrifterklärung allerdings auch

1) Vgl. S. 254, 2. 137, 6. Dem Gebet an die aufgehende Sonne begegnen wir schon bei PLATO Symp. 220, D in der bekannten Erzählung über den Vorfall vor Potidäa.

2) Wortüber S. 250 f.

der palästinensischen Theologie nicht fremd blieb, so begegnet u doch eine so durchgeführte Anwendung derselben, wie sie nicht bloß von den Therapeuten, sondern auch von den Essenern bezeugt wird ¹⁾, sonst in jener Zeit nur da, wo ausserjüdische Elemente und näher die Ideen der hellenischen Philosophie, in den jüdischen Vorstellungskreis einzudringen begonnen haben. Schon die Züge machen es höchst unwahrscheinlich, dass der Essäismus dem Judenthum ohne allen wesentlichen Antheil anderweitig Einflüsse sich entwickelt hat.

Diese Bedenken werden auch durch RITSCHL'S und HILGENFELD'S Annahmen nicht gehoben; so richtig im übrigen beide erkannt haben, dass die jüdische Frömmigkeit jedenfalls nur unter dem Einfluss eigenthümlicher Motive, und unter theilweiser Aenderung ihres ursprünglichen Charakters, sich zum Essäismus entwickeln konnte.

RITSCHL ²⁾ glaubt den Schlüssel zum Verständniss des Essäismus in der Annahme gefunden zu haben, dass die Essener eine Priestergesellschaft darstellen wollten, deren Mitgliedern der priesterliche Charakter unabhängig von ihrer Abstammung zukommen sollte. Der Essäismus soll der Versuch sein, die Idee des allgemeinen Priesterthums (Exod. 19, 6) zu verwirklichen. Aber dass gerade dieses der Grundgedanke desselben gewesen sei, lässt sich nicht erweisen, und viele von den bezeichnendsten Eigenthümlichkeiten der Parthei lassen sich aus dieser Voraussetzung nicht erklären. Die Essener behandelten allerdings ihre heiligen Mahle als Opferrmahle; aber mit Unrecht schliesst daraus Ritschl, sie haben ihres priesterlichen Charakters willen nur Opferspeise genießen wollen ³⁾; davon nicht zu reden, dass es gar nicht zum Charakter des jüdischen Priesters gehörte, sich auf Opferspeise zu beschränken. Sie trugen in ihren gottesdienstlichen Versammlungen leinwandene Kleider, wie sie auch den jüdischen Priestern für gewisse Amtverrichtungen vorgeschrieben waren; aber dass sie sich dadurch als Priester bezeichnen wollten, folgt um so weniger, da die Leinwand bei den verschiedensten Völkern für einen reinen Stoff

1) Vgl. S. 248, 8.

2) Theol. Jahrb. XIV, 322 ff. Entst. d. altkath. Kirche 179 ff.

3) Vgl. S. 243, 3. Theol. Jahrb. XV, 413 f.

halten, und nicht blos für die Priestergewänder, sondern auch die Tottenkleider und die Tracht der Asceten vorgezogen werden¹⁾. Ebenso wenig liegt in den essäischen Reinigungsbädern eine Hindeutung auf einen priesterlichen Charakter. Vielmehr beweist alles, was wir von den Essenern wissen, dass nicht die Heiligkeit des Priesters, sondern die des Asceten, der Mittelpunkt war, von dem ihre eigenthümliche Lebensweise ausging; d. h. es handelte sich bei denselben für sie nicht darum, die Stellung gegenüber die Stellung von Priestern, von Vermittlern des Verhältnisses zur Gottheit zu gewinnen, sondern in letzter Beziehung nur darum, für sich selbst in das rechte Verhältniss zur Gottheit zu kommen²⁾. Hätten die Essener eine Priestergesellschaft sein wollen, so hätten sie vor allem darauf ausgehen müssen, eine Gemeinde zu verschaffen, von der sie als ihre Priester anerkannt wurden, sie hätten sich um Einfluss im Volke bewerben, die Leitung seiner religiösen Angelegenheiten in die Hand nehmen müssen, statt sich in die Einsamkeit und Abgeschiedenheit zurückziehen; und wäre das jüdische Priesterthum das Vorbild gewesen, das ihnen bei ihren Ordenseinrichtungen vorschwebte, so würden sie weder in den Thieropfern einen Grundpfeiler des nationalen Gottesdienstes, noch in der Ehe die Grundbedingung des israelitischen, an die aaronitische Abstammung geknüpften Priesterthums verworfen, noch auch das Salböl als eine Befleckung gemieden haben³⁾; um die übrigen Beweise für den ausserjüdi-

1) Th. Jahrb. XV, 416 und oben S. 130, 3. 140, 1 und Bd. I, 227, 5.

2) Auf diesen Unterschied habe ich schon Theol. Jahrb. XV, 415 aufmerksam gemacht. RITSCHL Altkathol. K. 179. 183 verwirft meine Bestimmung: der Begriff des Priesters sei im A. Test. ursprünglich nicht der des Mittlers, sondern der des Heiligen, von Gott Erwählten. Andere werden vielleicht anderer Meinung sein; indessen ist diess hier gleichgültig; die Frage ist ja nicht, was das Wort כֹּהֵן (Priester) ursprünglich bezeichnete, sondern was im späteren, nachexilischen Judenthum die Stellung und Bedeutung der Priesterschaft war; wenn die Essener Priester sein wollten, konnten sie doch nur das an wollen, was man zu ihrer Zeit unter einem Priester verstand.

3) Vgl. Theol. Jahrb. XV, 417 f. Was RITSCHL Altkath. K. 185 ff. vgl. Theol. Jahrb. XIV, 328 ff. zur Beseitigung dieses Einwurfs bemerkt, beweist nur für die Verlegenheit, in die er durch denselben gesetzt wird. Die Essener, sagt er, haben sich des unter dem levitischen Priesterthum stehenden Tempelkultus enthalten, weil sie ihren eigenen priesterlichen Kultus

schen Ursprung ihrer auffallendsten Eigenthümlichkeiten hier zu wiederholen oder vorwegzunehmen. Aber sie waren von

für genügend und für besser hielten, und da sie nun nur Opferspeise gen wollten, Thieropfer aber nur im Tempel dargebracht werden durften, so sie folgerichtig auf den Fleischgenuss überhaupt verzichtet. Allein, dass sie Opferspeisen genießen durften und wollten, ist nicht richtig, wie schon S. 241 nachgewiesen wurde; hätten sie aber wirklich diesen Grundsatz gehabt, und dabei so streng, wie Ritschl annimmt, an's mosaische Gesetz binden wollen, so hätten sie sich aller andern Nahrung ebensogut, wie des Fleisches, enthalten müssen, denn unblutige Opfer durften so wenig, als Thieropfer, ausser im Tempel dargebracht werden; liessen sie andererseits die übrigen Speisen Opferspeisen gelten, sobald sie durch's Gebet geweiht waren, so sieht nicht ein, warum diess nicht auch bei den Fleischspeisen hätte der Fall sollen. Auch das aber lässt sich nicht annehmen, dass die Essäer keine Opfer im Tempel darbringen wollten, weil sie nur sich selbst, nicht levitischen Priester, als wahre Priester anerkannten, denn diesen Anspruch machten sie, wie sogleich gezeigt werden wird, nicht. Dass endlich Jos. XVIII, 1, 5 sagt: θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἀγνείων, ἀς νομίζουσιν, bedeutet nichts; die Frage ist eben, warum sie ihren eigenen gottesdienstlichen Uelegen vor den öffentlichen Opfern den Vorzug gaben. Das Verbot der Thieropfer und der Fleischkost lässt sich aus Ritschl's Hypothese schlechterdings nicht erklären. — In Betreff des Salböls vermuthet Ritschl, die Essäer hätten selbe gemieden, um sich dadurch dem levitischen Priesterthum, welches die Salbung übertragen wurde, entgegenzusetzen. Aber er selbst kann das Missverständniss nicht unterdrücken, dass diese Annahme ihre Schwierigkeit hat, und diese Schwierigkeit ist wirklich so gross, dass dieselbe ganz unzulässig wird. Denn die Essäer unterliessen nicht etwa nur die Salbung ihrer Priester als etwas, das ihnen nicht zukomme oder dessen sie nicht bedürfen, sondern sie verabscheuten das Oel als einen Stoff, dessen Berührung verunreinigt (vgl. S. 245, 1). Wie wäre diess möglich gewesen, wenn ihre Idee der Reinheit von dem jüdischen Priesterthum abstrahirt war, für welches die Salbung als Zeichen der Weihe und der göttlichen Begabung die höchste Bedeutung hatte? — Was schliesslich die Ehelosigkeit anbelangt, so weiss sich Ritschl (über den auch S. 244, 2 z. vgl.) nur durch die Vermuthung zu helfen, dass das Gesetz Levit. 15, 18 sei wohl schon frühe dahin missverstanden worden, dass es die eheliche Beiwohnung überhaupt für verunreinigend erkläre, und in Folge dieses Missverständnisses haben die Essener in der Ehe überhaupt ein Hinderniss ihrer priesterlichen Reinheit erkannt. Er hat dabei nur vergessen, dass es nach seiner eigenen Voraussetzung das jüdische, auf die Abstammung und mithin auf die Ehe, gegründete Priesterthum gewesen sein soll, dem die Essener ihre Einrichtungen nachbildeten, und dass es ein in der Geschichte beispiellos dastehender Fall wäre, wenn sich eine religiöse Parthei ohne tief gehende innere Gründe, einer einzigen, mehr als zweifelhaften Schriftstelle zulieb, zu einem so eingreifenden Widerspruch, nicht allein gegen die

anken eines allgemeinen, jedem Mitglied ihres Ordens als ihm zustehenden Priesterthums so weit entfernt, dass sie vielmehr ihre eigenen gewählten Priester hatten, weil die heiligen Essen nicht ohne priesterliches Gebet bereitet und genossen werden durften¹⁾; und die Absicht, ihren Orden an die Stelle des jüdischen Priesterthums zu setzen, lag ihnen so ferne, dass wenigstens von den Therapeuten ausdrücklich bezeugt wird, sie haben den Priestern im jerusalemischen Tempel den Vorrang vor sich selbst zugestanden²⁾. Der nachweisbare Charakter der Essener

ntesten anderweitigen Aussprüche der Schrift, sondern auch gegen die e Sitte, Denkweise und Religionsverfassung ihres Volkes entschlossen. Wird Ritschl nicht lieber auch den Cölibat der katholischen Priester dem Missverständniss irgend einer Bibelstelle herleiten?

- 1) Jos. Antt. XVIII, 1, 5. B. J. II, 8, 5 vgl. S. 236, 2. 243, 2.
2. PHILO v. contempl. 902, A (484): Die Therapeuten gebrauchen bei Mahlen gesäuertes Brod und Salz, das mit Ysop gemischt ist, δι' αἰδῶ ἱνακειμένης ἐν τῷ ἁγίῳ προνάῳ τραπέζης. Auf diesem nämlich stehe ungesäuertes Brod und ungemischtes Salz, die Therapeuten dagegen haben beides reiner. Προσῆκον γὰρ ἦν τὰ μὲν ἀπλούστατα καὶ εὐλκρινέστατα τῇ κρατίστῃ ἱερῶν (l. ἱερέων) ἀπονεμηθῆναι μερίδι, λειτουργίας ἁθλόν· τοὺς δὲ ἄλλους τὰ μὲν ὁμοίαν, ἀπέχεσθαι δὲ τῶν ἁρτων (l. αὐτῶν), ἵνα ἔχῃσι προνομίαν οἱ κρείττονες. Von Essenern wird ähnliches nicht ausdrücklich berichtet; wir können aber so weniger bezweifeln, dass sie in ihrem Urtheil über das jüdische Priesterthum mit den Therapeuten übereinstimmten, da sie im ganzen der bei den Essenern herrschenden Denkweise noch näher standen, als jene. Ihre Ehrung für den Tempel legten sie durch Weihgeschenke an den Tag Jos. Antt. XVIII, 1, 5); wurde aber die Heiligkeit des Tempels von ihnen anerkannt, so können sie auch der für diesen Tempel verordneten Priesterthum ihre göttliche Sendung nicht bestritten haben. Dagegen ist es eine natürliche Folgerung, die RITSCHL a. a. O. 187 zieht: wenn die Unterlassung Thieropfern und Fleischgenuss bei den Essenern in der Ueberzeugung der Unreinheit des thierischen Lebens begründet wäre, müssten sie den jerusalemischen Tempel als Hauptstätte aller Unreinigkeit verabscheut haben. Ist ja auch möglich, dass sie zwar den Tempel als heiligen Ort und göttliche Stiftung verehrten, aber in den Thieropfern einen später aufgekommenen Mißbrauch sahen, sei es weil sie die Thiere um des Zeugungsaktes willen für heilig hielten, sei es weil sie Schonung alles Lebens für Pflicht hielten. Genau dieselbe Meinung geben sich die christlichen Essener, die Ebjoniten, zum Tempel: Opferwesen erklären sie für die Hauptsünde des Volks, seine Abschaffung für die Hauptaufgabe Christi, alle Schriftstellen, die Opfer vorschreiben, für gefälscht, die thierische Nahrung für gottlos und naturwidrig (EPIPH. her. 30, 6. CLEMENT. Homil. III, 45. 52. VIII, 15. 19 vgl. Recogn. I, 36 ff.

dient daher Ritschl's Hypothese nicht bloß nicht zur Empfehlung, sondern er ist mit derselben ganz unvereinbar; mag auch die Idee der priesterlichen Heiligkeit auf die Ausbildung der essenischen Sitte einigen Einfluss gehabt haben¹⁾, so lässt sich doch der Essäismus als Ganzes nicht aus der Nachbildung eines Instituts herleiten, mit dem er in seinen Grundzügen so vielfach im Widerspruch steht.

Auch HILGENFELD'S Ansicht hat vieles gegen sich. Nach seiner Darstellung²⁾ wäre der Essäismus eine Form der jüdischen Apokalyptik: sein letztes Ziel war die prophetische Erleuchtung; das Mittel, wodurch man sich auf diese vorbereiten und sie erlangen wollte, war die Ascese; die Eigenthümlichkeit der ascetischen Lebensweise und der enge Verband der apokalyptischen Schule führte zu den abgesonderten Ansiedlungen und dem Vereinsleben der Essener, um so mehr, je verderbter ihnen die Gegenwart im Vergleich mit der Zukunft erschien, der sich ihr prophetischer Blick zuwandte. Dieser Auffassung stellt sich jedoch zunächst schon der Umstand in den Weg, dass sich von der messianischen Erwartung bei den Essenern keine sichere Spur findet, während doch eben diese Erwartung den wesentlichen, ja strenggenommen den einzigen Inhalt aller apokalyptischen Prophetie bildet. Keiner von unsern Berichten erwähnt ihrer, nichts in den Sitten, den Einrichtungen, den Kultusgebräuchen der Essener weist darauf hin, oder wird mit der Rücksicht auf die künftige messianische Zeit begründet; auch die essenischen Weissagungen, von denen erzählt wird³⁾

64), aber der Tempel bleibt ihnen der heilige Ort (CLEMENT. Homil. II, 11, 22), und derselbe Jakobus, welcher sich aller thierischen Nahrung (und somit auch der Thieropfer) enthält, betet täglich darin (HEGES. b. EUS. K. G. II, 23, 5 f.).

1) Eine derartige Spur könnte man (mit RITSCHL. Altkath. K. 184) in der Enthaltung vom Wein finden, welche auch PHIL. (s. o. 259, 4) mit derjenigen der Priester während ihrer gottesdienstlichen Verrichtungen zusammenstellt. Doch läge hier, wenn man einen jüdischen Vorgang sucht, der des Nasiräth näher. Noch wahrscheinlicher ist aber auch für diesen Zug der des Neupythagoreismus, da in diesem auch die weiteren mit ihm zusammenhängenden Eigenthümlichkeiten der Essener ihre Parallele finden.

2) Jüd. Apokalyptik 245 ff. Ihm folgt UEBERWEG Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, 202.

3) S. o. 235, 2.

sehen sich auf ganz andere Dinge¹⁾; von den Therapeuten wissen wir nicht einmal, ob sie überhaupt auf Erkenntniss der Zukunft ausgingen, und in der ausführlichen Schilderung ihres Lebensdienstes bei Philo kommt kein Zug vor, welcher denselben eine Vorbereitung auf das Kommen der messianischen Zeit erkennen liesse. Wie wäre diess möglich, wenn der ganze Essäismus gar nichts anderes, als eine solche Vorbereitung, wenn alles ihm auf apokalyptische, d. h. messianische Prophetie angelegt wäre? Aber wollte man auch hiefür nur die Lückenhaftigkeit unserer Berichte verantwortlich machen, und eine essenische Apokalyptik zugeben²⁾, für welche man sich vielleicht auf das Buch noch berufen könnte³⁾, so wird doch die Weissagungsgabe immer nur einzelnen Essenern als eine ausserordentliche Eigenschaft geschrieben⁴⁾; davon, dass die ganze Parthei eine Propheten-Heule sein wollte, dass ihre ganze Lebensweise nur den Zweck hatte, ihre Mitglieder zum Empfang höherer Offenbarungen zu befähigen, können wenigstens unsere Berichterstatter nichts geglaubt haben. Die Eigenthümlichkeit der Parthei lässt sich aber auch aus diesem Gesichtspunkte nicht begreifen. Die Enthaltung von sinnlichen Genüssen mag immerhin als eine Vorbereitung auf prophetische Erleuchtung betrachtet worden sein⁵⁾, wie sie über-

1) HILGENFELD S. 256 bemerkt zwar, die Ereignisse, die von Essenern weissagt worden sein sollen, stehen doch in einer sehr nahen Beziehung zu dem Schicksal des Judenthums, sofern sie nämlich die jüdischen Fürsten und ihre Familien betreffen. Aber dadurch werden sie noch nicht zu Bestandtheilen der apokalyptischen Prophetie. Diess wären sie erst, wenn sie mit dem Endziel der jüdischen Geschichte, dem messianischen Reiche, in irgend einen Zusammenhang gesetzt wären.

2) Was aber doch immer nur besagen würde, dass die Essener die messianischen Erwartungen ihres Volkes getheilt, und einzelne derselben sie in apokalyptischer Form ausgesprochen haben, nicht dass der ganze Essäismus apokalyptik sei.

3) Vgl. S. Anm. 5.

4) Vgl. S. 255, 1.

5) HILGENFELD S. 253 verweist hiefür auf Dan. 1, 7 f. 10, 2 f. Doch ist keine dieser Stellen beweisend: in der ersten enthalten sich Daniel und seine Freunde der Speisen und des Weins von der königlichen Tafel, um sich nicht durch Tischgenossenschaft mit den Heiden zu verunreinigen, in der zweiten klagt Daniel aus Trauer über das Schicksal seines Volkes, und er enthält sich dabei nicht blos des Fleisches und Weines, sondern auch des Brodes. Weiter

haupt bei anhaltender Beschäftigung mit religiösen Uebungen herkömmlich war ¹⁾ und sich leicht erklärt; aber von da ist es noch weit zu jener unbedingten und grundsätzlichen Verwerfung der Fleischkost, des Weintrinkens und der Ehe, wie wir sie bei den Essenern getroffen haben. Schon ihre Lossagung vom gesetzlichen Opferdienst zeigt, wie wenig sich ihre Denkweise aus der jüdischen Ansicht von der Prophetie und überhaupt aus dem jüdischen Wesen als solchem erklären lässt. Was ferner ihre gesellschaftlichen Einrichtungen betrifft, so lassen sich diese unmöglich als eine so ausserwesentliche Zuthat zu ihren ursprünglichen Bestrebungen behandeln, wie diess von Hilgenfeld folgerichtig geschieht: sondern es liegt am Tage, dass sie in ihrer ganzen Geistesrichtung begründet sind, dass sich durch sie das gleiche sittliche Ideal in einem Gemeinleben zu verwirklichen sucht, nach welchem die Ascese der Essener und Therapeuten das Einzelleben derselben gestaltet

beruft sich H. auf das Buch Henoch, wo der Fleischgenuss als eine Folge von dem Abfall der Engel dargestellt, und von dem Propheten zeitweise Enthaltung vom ehlichen Umgang verlangt werde (jenes 7, 4 f. 98, 11, dieses 83, 2. 86, 3), und auf IV. Esra 9, 24. 26. 12, 51, wo sich der Prophet gleichfalls durch Fasten vorbereite. Allein die letzteren Stellen können nicht mehr beweisen, als die entsprechenden des Daniel; was aber Henoch betrifft, so erzählt zwar dieser von einer Offenbarung, die er noch vor seiner Verheirathung gehabt habe; dass jedoch damit die Virginität als ein Erforderniss der Prophetie bezeichnet werden solle, ist mit nichts angedeutet, und schon desshalb unwahrscheinlich, weil seine übrigen Gesichte dem Henoch als Familienvater (und zwar nach c. 81, 6 vor seiner definitiven Entrückung in den Himmel) zutheilwerden. Sicherer ist die Folgerung aus c. 7, 4 f., dass der Verfasser des Henochbuches die thierische Nahrung missbilligt habe, deren Einführung auch in den Clementinen Homil. VIII, 15 von den Giganten hergeleitet wird. Wird man aber auch hierin, sowie in der Aeusserung 89, 73, wo die Opfer des nachexilischen Tempels für unrein erklärt werden, einen Einfluss esoterischer Ideen zu sehen geneigt sein, so folgt doch daraus nicht, dass der Pseudo-Henoch selbst dem Essenerverein angehörte, und noch viel weniger, dass er die Enthaltung vom Fleischgenuss gerade deshalb verlangte, weil er sie für eine Bedingung der Prophetie hielt. Philo's Aussagen über die Erfordernisse des Propheten (Hilgenf. a. a. O.), können für die Ansichten des voreressenen Judenthums über dieselben kein Zeugniss ablegen.

1) Das Beten und Fasten wird ja auch im N. Testament regelmässig verbunden; vgl. Matth. 6, 5. 16. 17, 21. 4, 2. Luk. 2, 37. Apg. 10, 30. 14, 23. Ebenso erwähnt Paulus 1 Kor. 7, 5 der Enthaltung vom ehlichen Umgang bei längerer Gebetsübung.

ber mit der Absicht, prophetische Offenbarungen zu gewinnen, sehen dieselben allerdings nur im entferntesten und unsichersten Zusammenhang, und für diesen Zweck würde sich die beschauliche Einsamkeit der Therapeute nunstreitig weit besser geeignet haben, als die Arbeitsamkeit der Essener, denen doch HILGENFELD die apokalyptische Prophetie zunächst beilegt. Wie endlich die Verwerfung des Eides und der Sklaverei, wie die Anrufung der Sonne und die eigenthümlichen Vorstellungen über die Bedeutung des Wassers und der Elemente, wie die essenischen Lehren über den Ursprung der Seele und das körperlose Leben nach dem Tode aus der jüdischen Apokalyptik hervorgehen konnten, lässt sich schwer sagen¹⁾; und wenn der Glaube an Engel für die letztere allerdings eine eigenthümliche Bedeutung hatte, wird man doch von den Nachforschungen der Essener nach den Heilkräften der Wurzeln und Steine²⁾ nicht das gleiche behaupten können. Auch dieser Versuch daher, den Essäismus aus rein jüdischen Quellen abzuleiten, wird uns in der Ueberzeugung nur bestärken können, dass er sich auf diesem Wege überhaupt nicht erklären lässt, weil er gerade in seinen eigenthümlichsten und bezeichnendsten Zügen von der ursprünglichen Sitte und Denkweise der Juden abweicht, und in erheblichen Punkten mit derselben in Widerspruch tritt.

Muss aber dieser Sachverhalt einmal anerkannt werden, so genügt es nicht, den Essäismus auf eine allgemeine geistige Richtung, wie etwa die innerlichere und individuellere Auffassung der Frömmigkeit, welche in einer Zeit der Noth und Unterdrückung sich erzeugte³⁾, zurückzuführen; es entsteht vielmehr

1) Denn wenn H. 276 die letzteren in einer Schule sehr begreiflich findet, „deren Streben dahin gieng, die Seelen aus dem weltlichen und irdischen Verdrängen zu dem Verkehr mit der übersinnlichen Welt zu erheben, alle Hindernisse der Sinnlichkeit möglichst zu überwinden“, so enthält diese Beschreibung etwas ganz anderes, als den Begriff einer „apokalyptischen“ Schule; und wenn sich in einer apokalyptischen Schrift, wie das Buch Henoch, einzelne Anklänge an essenisches finden, so fragt es sich eben, ob sie gerade aus dem apokalyptischen Inhalt und Charakter dieser Schrift, oder aus derselben allgemeinen Denkweise, deren stärkster Ausdruck der Essäismus ist, oder vielleicht auch aus dem letzteren selbst geflossen sind.

2) S. o. 252, 4.

3) Unter diesen Gesichtspunkt stellt REUSS Hist. d. Théol. chrét. I, 122 ff. den Essäismus. Durch die Noth, die Verfolgungen und das Verderben der

die Aufgabe, in den geschichtlichen Verhältnissen die Elemente genauer nachzuweisen, welche eine Parthei, wie die der Esser

seleucidischen Zeit, glaubt er, seien manche von der Aussenwelt in ihr res geführt worden, sie haben auf dem Wege der Weltentsagung, der schmähung aller äusseren Güter, den Frieden mit Gott gesucht, sie liess sich in diesem Sinn einer eigenthümlichen Ascese ergeben, gegen den öfentlichen Kultus dagegen sich immer gleichgültiger verhalten, und sich dessen in engere Vereine zurückgezogen. Dieser „Pietismus der Asketen“, welcher von Anfang an mit dem sonstigen Charakter der jüdischen Frömmigkeit im Widerspruch stand, sei mit der Zeit, vielleicht erst gegen das Ende der vorchristlichen Periode, so ausschliessend und separatistisch geworden, habe das Gefühl der religiösen und nationalen Zusammengehörigkeit verloren, dass sich seine Mitglieder vom Nationalheiligthum gänzlich fernhielten (nach Josephus wurden sie vielmehr von demselben ausgeschlossen; S. 242, 5), sich als Essener zur Sekte constituirten. Und wenn uns zu einer vollständigeren geschichtlichen Erklärung des Essäismus die Mittel fehlen, möchte man sich immer mit dieser begnügen. Doch würde man sich selbst nicht verbergen können, dass es nicht ganz wenige und nicht unwesentliche Züge in seinem Bilde sind, über die sie uns keinen Aufschluss giebt. Die Absonderung, die Kämpfe, die Verfolgungen erzeugen allerdings nicht selten Ueberdruß an den Aeusserlichkeiten des Kultus und des Kirchenwesens, Zurückziehung in das Innere des frommen Gefühls, und im Zusammen damit überhaupt eine Weltverachtung, welche unter Umständen auch die äusseren Absonderung von der Welt führt; und so könnten immerhin auch in den Kämpfen der Makkabäerzeit die Essener in ähnlicher Weise hervorgegangen sein, wie die ersten christlichen Mönche aus der decianischen Verfolgung, die Quäker aus den Wirren der englischen Revolution; wiewohl sich nicht verkennen lässt, dass das Judenthum seiner ganzen Anlage nach so zu einer solchen Entwicklung und Vertiefung der religiösen Subjektivität lange so günstig war, wie das Christenthum. Aber die nähere Bestimmtheit der essenischen Frömmigkeit lässt sich auf diesem Wege nicht erklären. Woher dieser Abscheu gegen die blutigen Opfer, einer von den Grundzügen des Essäismus, in einem Volke, dessen ganzer Kultus an ihnen seinen Mittelpunkt hatte? Woher die Verschmähung der Ehe, welche der tiefgewurzelten Wertschätzung des Familienlebens und des Kindersegens, den uralten Uebungen seit der Patriarchenzeit, so auffallend widerstreitet? Woher der strenge Ordensgeist und die herbe Ordenszucht, woher die täglichen Waschungen, woher das System überspannter, schon durch die Berührung mit den eigenen Ordensgenossen geringeren Ranges verletzter levitischer Reinheit, wenn es den Essenern nur um innerliche Frömmigkeit zu thun war? Woher jene Spekulationen über das Wesen und die Präexistenz der Seele, über die Engel, überhaupt jene ganze Dogmatik, auf welche theils die allegorische Schrifterklärung, theils das sorgsam gehütete Geheimniss der Parthei schliessen lässt? Woher das Verbot des Eides, w

n's Leben rufen konnten. Im Judenthum für sich allein sind nun diese Elemente, wie sich uns gezeigt hat, nicht zu finden. Ausser demselben könnten sie entweder im orientalischen oder im griechischen Bildungsgebiet gesucht werden. Allein in dem ersten zeigen sich nirgends die Vorgänger, welche den Essäismus zu erklären geeignet wären, und von denen sich zugleich eine Einwirkung auf das Judenthum der zwei letzten vorchristlichen Jahrhunderte wahrscheinlich machen liesse. Man hat in dieser Beziehung an den Parsismus, und insbesondere an die medisch-persische Priesterkaste, die Magier, gedacht¹⁾. Aber so fühlbar auch der Einfluss des Parsismus auf das Judenthum früher gewesen war, so musste derselbe doch nothwendig auf ein kleinstes beschränkt sein, seit das Perserreich zertrümmert, das ganze vordere Asien der macedonischen Herrschaft unterworfen und in den Bereich der hellenischen Bildung gezogen war, und auch die Entstehung des parthischen Reiches im Osten (um 250 vor Chr.) und seine allnähliche Ausbreitung bis zum Euphrat führte eine bedeutende Aenderung herein wohl um so weniger herbei, da auch in diesem der Einfluss griechischer Sitte, Kunst und Wissenschaft sich erhielt. Treten daher während dieser Zeit im Judenthum Erscheinungen hervor, welche sich nur aus der Einwirkung ausserjüdischer Elemente erklären lassen, so müsste denselben das Gepräge eines persischen Ursprungs sehr bestimmt aufgedrückt sein, wenn ein solcher die Wahrscheinlichkeit für sich haben sollte. Diess ist aber in Betreff des Essäismus nicht der Fall. Es finden sich allerdings zwischen ihm und dem Parsismus gewisse Berührungspunkte, wenn auch nicht so viele, als HILGENFELD glaubt; für eine persische Abkunft des Essäismus kann jedoch dieser Umstand schon deshalb nichts beweisen, weil unter diesen Zügen keiner ist, welcher nicht

vollends die merkwürdigen Vorstellungen über die göttlichen Kräfte der Sonne und der Elemente? Könnte man auch vielleicht einzelne von diesen Zügen aus der angegebenen allgemeinen Richtung des Essäismus erklären, so ist diess doch nicht mehr zulässig, wenn sich für das Ganze seiner Erscheinung ein Alteres, fast in allen Punkten genau entsprechendes Vorbild nachweisen lässt.

1) So schon CREUZER und theilweise auch CREDNER (vgl. S. 279, 2), neuerdings HILGENFELD (Ztschr. f. w. Theol. III, 358 ff. IX, 408. X, 99 ff.), welcher durch diese Annahme seine ursprüngliche Auffassung des Essäismus in steigendem Maasse modificirt hat.

auch bei den Pythagoreern vorkäme; weil sie mithin theils überhaupt nicht charakteristisch genug sind, um einen geschichtlichen Zusammenhang des Essäismus mit dem Orient darzuthun, theils auch aus einer durch den Pythagoreismus vermittelten Ueberlieferung orientalischer Lehren sich erklären würden¹⁾. Anderes

1) Was HILGENFELD in dieser Beziehung (am vollständigsten Ztschr. f. w. Th. X, 99 ff.) beibringt, ist folgendes: 1) Die Magier waren ebenso, wie die Essäer, Wahrsager. Aber die Pythagoreer und viele andere waren es auch. 2) Wie die Essäer zerfielen auch die Magier in drei Klassen. Aber die ersteren theilten sich (s. o. 237, 1) nicht in drei, sondern in vier Klassen, und auch die drei, welche H. daraus macht, decken sich nicht mit den von ihm angeführten drei Klassen der Magier. 3) Wie von den Magiern eine *azotomantia* erwähnt werde (PLIN. h. n. XXXVI, 19, 142. XXX, 2, 14), so sei auch die Art der Essäer zunächst ein Handwerkzeug der Magie; ebenso sei ihr *πεπλῶμα* unverkennbar der heilige Gürtel der Ormuzdiener. Allein das erste ist eine Vermuthung, der nichts thatsächliches zur Seite steht; das zweite *πεπλῶμα* aber ist kein Gürtel, sondern eine Schürze, wie aus Jos. B. J. II, 15, 7 unbestreitbar hervorgeht. Richtiger ist 4), dass nach DioG. prooem. 7 die Magier, wie die Essener, weisse Kleider trugen; nur ist diess auch pythagoreisch. Dagegen lassen sich die *ἱσώμίδες* der Essener (s. o. 259, 3) nicht aus Persien herleiten (m. s. über die *ἱσώμις*, das gewöhnliche Kleid der niederen Klassen in Griechenland, HERMANN griech. Antiquit. III, §. 21, 16.). 5) Bei den heiligen Bädern derselben wäre diess an sich möglich; indessen ist diese Art der Reinigung nicht bloß altjüdisch, sondern überhaupt sehr verbreitet und unter anderem auch pythagoreisch. 6) Dass ferner das Gebot der Wahrhaftigkeit bei den Pythagoreern in der gleichen Verbindung mit dem Verbot des Eides vorkommt, wie bei den Essenern, wird demnächst gezeigt werden; wenn sich daher auch bei den Persern Ähnliches findet, kann man daraus nicht viel schliessen. 7) Wenn die Magier nach DioG. a. a. O. keinen Schmuck trugen, so stellt diess H. mit der Gütergemeinschaft der Essener zusammen; aber diese Vergleichung ist viel zu weit hergeholt, um etwas zu beweisen. Ebensovienig hat es auf sich, dass die Magier, wie die Essener (aber auch die jüdischen Leviten u. a.) eigene Niederlassungen hatten, dass die persischen Mahlzeiten mit einem Tischgebet eröffnet und schweigend (die essenischen in ruhigen Gespräch) vollendet wurden, und was sonst noch Ähnliches angeführt wird. Viel beachtenswerther ist 8) die von der obersten Klasse der Magier bezeugte Enthaltung von Fleisch und Wein und die Verwerfung der Thieropfer. Diese Züge weisen allerdings auf den orientalischen Ursprung dieser Ascese. Allein daraus folgt nicht, dass sie überall, wo sie sich findet, direkt aus dem Orient gekommen sein muss; wenn sie sich vielmehr schon im fünften, und wahrscheinlich schon im sechsten und siebenten Jahrhundert in Griechenland eingebürgert hatte, so kann sie sich ebensogut von dort aus, als aus ihrer ursprünglichen Heimath, zu den Juden verbreitet haben. Ähnlich verhält

Indem, was für die Essäer die grösste Wichtigkeit hatte, ist dem Zoroastrianismus theils fremd, theils steht es mit seiner Lehre und Sitte geradezu im Widerspruch. Wenn die essäische Ehelosigkeit nicht aus dem Judenthum herkommen kann, so lässt sie sich noch weniger von den Persern herleiten, für welche die Gründung einer Familie eine der heiligsten Religionspflichten war ¹⁾. Ebensowenig wird man bei diesen das Vorbild für die allegorische Schrifterklärung der Essener und Therapeuten zu suchen haben ²⁾, statt sich für dieselbe an die Griechen zu halten, bei denen diese Erklärungsweise längst allgemein üblich war; dann wird man aber auch die Lehren, welche mittelst derselben in die alttestamentlichen Schriften hineingetragen wurden, nicht aus Persien ableiten dürfen. Und die Essener setzen sich ja auch wirklich gerade durch die Lehre, welche für sie die höchste Wichtigkeit hatte, durch die Annahme eines geistigen Fortlebens nach dem Tode, mit dem zoroastrianischen so gut, wie mit dem jüdischen Dogma, so entschieden in Widerspruch, sie verrathen in dieser Annahme und in ihrer ganzen damit zusammenhängenden Anthropologie und Eschatologie ihre griechischen Quellen so deutlich, dass wir statt deren andere,

es sich 9) mit der essenischen Engelverehrung: die jüdischen Engel sind freilich ohne Zweifel persischen Ursprungs; aber die eigenthümliche Bedeutung, welche sie für die Essäer erhielten, kann desshalb doch durch die Dämonologie der Pythagoreer veranlasst sein. 10) Der essäische Sonnenkultus ferner kann für sich genommen (wie sogleich gezeigt werden wird) so gut aus Griechenland, als aus dem Orient, hergeleitet werden; was das richtige ist, wird sich nur aus dem ganzen Zusammenhang, in dem er vorkommt, entscheiden lassen. Ebenso verhält es sich 11) mit der Magie der Essäer. Zauberei, Zaubersprüche und Zauberbücher waren in jenen Jahrhunderten allenthalben so verbreitet, dass man aus der Vorliebe der Essener für diese Dinge durchaus kein bestimmtes Anzeichen über ihre Herkunft entnehmen kann. Wird endlich 12) der Glaube der Essener an eine göttliche Vorherbestimmung aus der zoroastrianischen Lehre von einem regelmässigen Wechsel der Weltzeiten hergeleitet, so scheint mir diess bei der Ungleichartigkeit dieser beiden Vorstellungen ganz unzulässig: die Frage über die göttliche Vorherbestimmung ist eine Frage der jüdischen Theologie, welche mit dem Streit des Ormuzd und Ahriman nicht das geringste zu thun hat. Vgl. S. 249, f.

1) „Nichts verabscheuten die Perser mehr, als freiwillige Ehelosigkeit“; diesen Satz führt H. selbst Ztschr. f. w. Th. IX, 404 zustimmend an.

2) Dass sich nämlich diese den Essenern nicht absprechen lässt, ist schon S. 248 f. gezeigt worden.

weit ferner liegende und unzureichendere zu suchen, kein Recht haben¹⁾).

Aehnliche Gründe stehen auch der Annahme buddhistischer Elemente entgegen, welche sich nach HILGENFELD im Essäismus mit den parsischen zur Umgestaltung der jüdischen Frömmigkeit verbunden haben sollen. So auffallend auch die Aehnlichkeit mancher essäischen Einrichtungen und Anschauungen mit buddhistischen sein mag, so wenig lässt sich doch daraus mit Sicherheit schliessen, dass die einen von den anderen abstammen. Wir finden im Buddhismus Klöster und Einsiedler, Gütergemeinschaft und Besitzlosigkeit, mönchische Ehelosigkeit, Verbot des Fleisch- und Weingenusses, der Thieropfer, des Schmuckes und Salböls, wie bei den Essenern. Aber was kann man daraus schliessen, wenn doch das gleiche oder ganz ähnliches bei griechischen Orphikern und Pythagoreern schon in einer Zeit vorkommt, in welcher an eine Verbreitung des Buddhismus in die Mittelmeerländer auch nicht von ferne gedacht werden kann? Wir wissen, dass sich der Buddhismus durch

1) HILGENFELD a. a. O. X, 102 sucht zwar seine Hypothese auch hier durchzuführen; ich kann mich jedoch nicht überzeugen, dass ihm diess irgend gelungen ist. Zunächst soll Josephus die Unsterblichkeitslehre der Essäer hellenisiren; indessen wurde schon S. 252, 1 gezeigt, dass wir zu diesem Verdacht keinen Grund haben. Weiter sagt H.: Die Ansicht, dass die Seele aus dem feinsten Aether stamme, in den Leib, wie in ein Gefängnis herabgezogen sei, dass die gute Seele durch den Tod wie aus einer langen Knechtschaft erlöst werde, sei durch und durch persisch. Ich weiss nun nicht, auf welche Zeugnisse über die persische Lehre sich diese Versicherung stützt; so lange aber über diesen Punkt keine Nachweise gegeben werden, glaube ich dabei bleiben zu müssen, dass jene Bestimmungen nicht persisch, sondern platonisch und pythagoreisch seien: bei Plato und den Neupythagoreern sind sie uns ja schon Zug für Zug vorgekommen; vgl. Bd. I, 304, 2. 327 und oben S. 75 f. Bd. II, a, 526 ff. 557. Auch das Paradies jenseits des Oceans weist gar nicht nach Persien; (wie sollten denn die Binnenländer in Hochasien auf diese Vorstellung gekommen sein?) um so mehr aber auf die Insel der Seligen, an die auch Jos. B. J. II, 8, 11 bei dieser Gelegenheit ausdrücklich erinnert. Wenn endlich H. glaubt, man könne kaum zweifeln, dass die Essäer auch die Auferstehungslehre der Ormuzdreligion angenommen haben, so ist diess zwar eine richtige Consequenz seiner Hypothese, denn es wäre allerdings ganz unbegreiflich, wenn gerade die „jüdischen Magier“ jenes in den Glauben ihres Volkes bereits aufgenommene Dogma wieder aufgegeben hätten; aber aus dem, was S. 251 angeführt ist, geht unweigerlich hervor, dass die Essäer es aufgaben, dass sie mithin eben keine jüdischen Magier waren.

Milde und Erbarmen, durch Gleichstellung aller Menschen in ähnlicher Weise auszeichnete, wie der Essäismus. Aber die gleichen Züge sind auch in der späteren griechischen Philosophie, und namentlich in der cynischen und stoischen Schule zu Hause; die praktische Folgerung aber, welche dem Essäismus allerdings eigenthümlich ist, die Verwerfung der Sklaverei, fehlt dem Buddhismus. Etwas anderes wäre es, wenn sich von den eigenthümlichen Unterscheidungslehren des letztern bei den Essenern und Therapeuten eine sichere Spur fände. Aber diess ist nicht der Fall: alle uns bekannten Abweichungen der Essener von der herrschenden jüdischen Dogmatik führen uns nur auf griechische Quellen. Erwägen wir schliesslich die Unwahrscheinlichkeit, dass der Buddhismus schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Palästina und Aegypten vorgedrungen war ¹⁾, so werden wir uns von der Unhaltbarkeit dieser Ansicht nur um so mehr überzeugen.

Der wirklich maassgebende Anstoss für die Entstehung des Essäismus ist nicht vom Orient, sondern von der griechischen Religion und Philosophie ausgegangen.

Unter allen Erscheinungen jener Zeit hat nämlich keine mit dem Essäismus eine so durchgreifende Aehnlichkeit, wie der Neupythagoreismus ²⁾. Beide stimmen zunächst schon in ihrem allge-

1) HILGENFELD S. 105 will die Angabe (bei KÖPPEN die Rel. d. Buddha, 193), dass ein Jahrhundert nach dem dritten buddhistischen Concil, d. h. im 150 v. Chr., der Buddhismus in Alasanda (Alexandria) „der Hauptstadt des Javana-Landes“ geblüht habe, auf das ägyptische Alexandria beziehen; KÖPPEN zeigt jedoch, dass mit diesem Lande das westliche Grenzgebiet Indiens und mit Alasanda wahrscheinlich *Alexandria ad Caucasum* gemeint ist.

2) Schon JOSEPHUS Antt. XV, 10, 4 sagt, die Essener befolgen die Lebensweise, welche bei den Hellenen von Pythagoras eingeführt worden sei. In neuerer Zeit machte CREUZER (Symbolik, 1. Ausg. v. J. 1812, IV, 433 ff.; kürzer in der 3. Ausg. IV, 359 ff.) auf ihre Verwandtschaft mit den Pythagoreern aufmerksam, aber er erklärte sich dieselbe daraus, dass jene wie diese oberasiatische, namentlich persische Lehren sich angeeignet haben. Bestimmter behauptete BAUR Apollon. v. Tyana 224 ff. vgl. Gnosis 46 f. eine Abhängigkeit des Essäismus vom Pythagoreismus, die er des näheren nachwies; dagegen BELLERMANN Ess. und Therap. 157 ff. nur ihre Aehnlichkeit hervorhebt, ohne die Frage über ihren geschichtlichen Zusammenhang entscheiden zu wollen, und CREDER (über Essäer und Ebjoniten in Winer's Ztschr. wissensch. Theol. I, 318 ff.) bei den Essenern zwar anaxagorische und andere griechische Philosophie, auch persische Dogmen, aber keine Spuren pytha-

meinen Charakter auffallend überein. Der Grundzug des Essäismus und die innerste Wurzel seiner ganzen Eigenthümlichkeit liegt in jener dualistischen Lebens- und Weltansicht, welcher die Sinnlichkeit für etwas unreines, die Abtödtung der Begierden für die erste sittliche Anforderung gilt ¹⁾. Diese Lebensansicht findet ihren unmittelbarsten Ausdruck in der essenisch-therapeutischen Ascese, in jenem ganzen System von Enthaltungen und Reinigungen, welche dazu dienen sollen, den Geist von der Sinnenwelt loszumachen und jeder Befleckung durch dieselbe zu begegnen. Ihre theoretische Begründung erhält sie durch die anthropologischen und metaphysischen Lehren, welche für die Parthei einen so hohen Werth hatten; ihre praktische Folge ist die Absonderung der Essener von der Welt, die mönchische Abgeschlossenheit ihres Lebens. Dieselbe Geistesrichtung tritt uns aus der neupythagoreischen Lehre über das Verhältniss der Gottheit und der Materie, der Seele und des Leibes, und noch unmittelbarer aus jener Ascese entgegen, welche von der späteren pythagoreischen Ethik gefordert, von pythagoreischen Mysten schon im vierten Jahrhundert

pythagoreischen Ursprungs finden wollte. Mit BAUM in der Hauptsache einverstanden, lässt GFRÖRER (Philo II, 352 f.) die Therapeuten, von welcher er die Essäer herleitet (ebd. 280. 343 f.), in Nachahmung des pythagoreischen Ordens entstehen, während DÄHM (alexandrin. Religionsphil. I, 439 f. 469 f. Ersch und Gruber's Encykl. Sect. I, 38, 189) sich begnügt, beide als Abkömmlinge der alexandrinischen Religionsphilosophie zu bezeichnen, welche sich durch ihre Richtung aufs theoretische oder praktische Leben unterscheiden haben. Ihren Zusammenhang mit dem Neupythagoreismus habe ich in der 1. Ausgabe und der S. 234, 1 angeführten Abhandlung weiter zu begründen versucht; gleichzeitig erklärte sich LUTTERBECK (neutest. Lehrbegr. I, 275 f. 291 f.) sehr entschieden dahin, dass der Essäismus aus einer Verbindung des Judenthums mit dem Pythagoreismus entsprungen sei, welche sich, wie er annimmt, zuerst in Aegypten vollzogen, und ihrerseits auf die Entstehung der neupythagoreischen Philosophie maassgebend eingewirkt habe. Ähnlich glaubt HERZFELD Gesch. d. V. Jisr. II, 368, der Essenerverein sei um 220 v. Chr. (warum so frühe?) von einem nach Alexandria gewanderten Jüdlar nach dem Vorbild des pythagoreischen Bundes, im Anschluss an ultrapharisäische Anschauungen und an Gebräuche der ägyptischen Priester, gestiftet worden. Dagegen widersprechen Ewald, Ritschl, Hilgenfeld, Frankel, Grätz, Jost in den S. 284 genannten Schriften der Annahme eines über untergeordnete Einzelheiten hinausgehenden pythagoreischen Einflusses.

1) Vgl. S. 240, 2. 259, 2. 5.

übt, und in höchster Vollendung in einem Pythagoras und Apollonius dargestellt wurde. Es ist aber nicht bloß ihre geistige Sammeltrichtung, in welcher diese Verwandtschaft der beiden Schulen zum Vorschein kommt, sondern sie zieht sich durch ihre ganze Erscheinung bis auf's einzelste hinaus in einem solchen Anfang durch, daß wir unmöglich an ein bloß zufälliges Zusammenkommen denken können. Die Essener, wie die Pythagoreer, wollen durch ascetisches Leben eine höhere Heiligkeit gewinnen, und die Enthaltungen, welche sie sich hiefür zur Pflicht machen, sind bei beiden die gleichen: sie verwerfen den Fleischgenuß und die blutigen Opfer, sie meiden den Wein, die warmen Bäder und das Salböl, sie legen dem ehelosen Leben einen hohen Werth bei; aber sofern sie die Ehe gestatten, verlangen sie doch, daß dieselbe streng auf den Zweck der Kinderzeugung beschränkt werde ¹⁾. Beide tragen nur weisse Gewänder und halten die Leinwand für feiner, als die Wolle ²⁾. Beiderseits werden Waschungen und Einigungen vorgeschrieben ³⁾, wenn sie auch für die Essener noch höhere gottesdienstliche Bedeutung haben. Beide verbieten den Eid, und zwar mit der gleichen Begründung ⁴⁾. Beide finden ihr gesellschaftliches Ideal in den Einrichtungen, zu deren Verwirklichung allerdings nur die Essener Hand anlegten: in einem Zusammenleben mit vollkommener Gütergemeinschaft, scharf getheilten Rangklassen, unbedingter Unterordnung aller Mitglieder

1) Um sich dieses Verwandtschaftsverhältniss klar zu machen, vergleiche man mit S. 242 f. 259, was S. 65 ff. 189, 6. 7., Bd. I, 227 über die neupythagoreischen und auch der altpythagoreischen Schule zugeschriebenen Enthaltungen, Bd. II, a, 26. 24, 3 über das orphische Leben beigebracht ist. Daß die Verwerfung der warmen Bäder bei den Essenern, die des Salböls bei den Pythagoreern, zwar nicht direkt bezeugt, aber doch so gut wie gewiss ist, wurde S. 245, 1 gezeigt.

2) Vgl. S. 245, 3. 259, 3 mit S. 77. 180, 3. 140, 1. Bd. I, 227, 5. Es ist hier nachgewiesen, daß die Essener, und ohne Zweifel auch die Therapeuten, durchaus weisse, und bei den gottesdienstlichen Versammlungen nur leinene Kleider trugen; den Pythagoreern wird bald nur weisse, bald auch leinene Kleidung beigelegt; der Apollonius des Philostratus bedient sich nur der letzteren, der Pythagoreer Alexander's verlangt das λευκαίμωνεῖν beim Gottesdienst.

3) S. S. 246. Dioa. VIII, 33 (aus Alexander): τὴν δ' ἄγνοιαν εἶναι διὰ κακῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιβάπτηριον u. s. w.

4) S. 240, 5. 129, 5.

unter ihre Vorgesetzten, in einem nach aussen sorgfältig abgeschlossenen Verein, in den neue Mitglieder nur nach mehrjähriger strenger Prüfung aufgenommen, aus dem unwürdige unerbittlich ausgeschlossen werden¹⁾. Beide verlangen strenges Schulgeheimniss, beide wollen eine gegebene Lehrüberlieferung unverbrüchlich festhalten, beide zollen den Männern, von denen dieselbe hergeleitet wurde, als Werkzeugen der Gottheit, die höchste Verehrung²⁾; beide lieben aber auch die bildliche Einkleidung ihrer Lehren, und betrachten die alten Ueberlieferungen als Symbole tieferer Wahrheiten, die aus ihnen auf dem Wege der allegorischen Erklärung herausgehoben werden sollen³⁾; um die spätere Lehrform als ursprünglich zu bewähren, wurden neuverfasste Schriften hier wie dort unbedenklich berühmten Namen der Vorzeit unterschoben⁴⁾. Beide Partheien verehren in den Elementen göttliche Kräfte, beide rufen die aufgehende Sonne an, beide suchen alles unreine ihrem Anblick zu entziehen, und geben in dieser Beziehung eigenthümliche Vorschriften, in denen sie sowohl untereinander, als mit älterem griechischem Aberglauben, auf bemerkenswerthe Weise zusammentreffen⁵⁾. Für beide hat der Glaube an Mittelwesen zwischen Gott und der Welt um so höhere Bedeu-

1) S. 236 f. Bd. I, 226 f. Die beiderseitige Aehnlichkeit wird um so einleuchtender, je genauer man die hier angeführten Zeugen vergleicht.

2) S. 237, 5 — 242, 1. 252, 3 vgl. m. Bd. I, 232, 1. 2. 223 f.

3) S. 248 f. 262, 3 vgl. m. S. 97. Bd. I, 232, 3.

4) In welchem Umfang diess in der pythagoreischen Schule geschah, ist früher gezeigt worden. Von essenisch-therapeutischer Seite ist die Weisheit Salomo's das einzige nachweisbare Beispiel; aber wir können nicht bezweifeln, dass sich unter den geheimgehaltenen Büchern der Essener (Jos. B. J. II, 8, 7) und den Schriften alter Männer, welche Stifter der Therapeuteschule gewesen sein sollten (s. o. 262, 3), viele pseudonyme befanden.

5) Vgl. S. 253 f. 262, 2. 265, 1. Was den zuletzt berührten Punkt betrifft, so findet sich für die S. 253, 2 besprochene essenische Regel eine Parallele schon bei Hesiod 'E. x. 'Hμ. 725: μηδ' ἀντ' ἡλίου τετραμμένος ὄψιν δμῖχειν, und ebenso unter den pythagoreischen Sprüchen bei Diog. VIII, 12: πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ δμῖχειν. Knüpft auch die essenische Vorschrift an die der jüdischen Lagerordnung 5 Mos. 23, 12 an, so weist doch ihre nähere Begründung durch den Satz, dass man das Sonnenlicht nicht beleidigen dürfe, in den gleichen Vorstellungskreis, wie die eben angeführte hesiodisch-pythagoreische; im Deuteronomium heisst es statt dessen, man dürfe Jehovah, wenn er durch's Lager wandle, nichts unreines zeigen.

g¹⁾), je reiner ihr eigener Gottesbegriff ist²⁾; beide scheinen Magie nicht verschmäht zu haben³⁾; als die höchste Frucht Weisheit und Frömmigkeit betrachten aber beide die Gabe Weissagung, die sie sich rühmen in ihren ausgezeichnetsten Gliedern selbst zu besitzen⁴⁾. Beide stimmen endlich, neben dem oben besprochenen dualistischen Charakter ihrer ganzen Weltanschauung, insbesondere in ihren Vorstellungen über den Sprung der Seele, über ihr Verhältniss zum Körper und über das Wiederkommen nach dem Tode zusammen⁵⁾, und dass sich von der Seelenwanderung bei den Essenern keine Spur findet, thut dieser Uebereinstimmung kaum Eintrag, da diese mythische Vorstellung auch der neupythagoreischen Schule von vielen stillschweigend aufgegeben war⁶⁾. Ebenso wenig kann es gegen den Zusammenhang der Schulen bewiesen, dass die pythagoreische Zahlenlehre in jenen Berichten über die Essener nicht berührt wird; wer den Neupythagoreismus aus dem Neupythagoreismus hervorgehen lässt, braucht darum noch nicht anzunehmen, dass er sich die neupythagoreische Spekulation ihrem ganzen Umfang nach angeeignet habe⁷⁾.

1) S. 252. 122; auch die Dämonologie Plutarch's und anderer Platoniker ist zu vergleichen.

2) Vgl. S. 250, 1. 100, 3, auch 148 f. u. a. St.

3) In Betreff der Essener wurde diess S. 252 wahrscheinlich gefunden; was die Pythagoreer betrifft, so wird es genügen, an Nigidius Figulus und die angeblichen Wunder des Pythagoras und Apollonius zu erinnern.

4) S. 255. 128, 2. 140; über die Weissagungen des Pythagoras Bd. I, 4, 1. Nach Eus. pr. ev. X, 3, 4 hatte schon Andron und aus ihm Theopompus die Weissagungen des Pythagoras erzählt.

5) Was in dieser Beziehung S. 251 angeführt wurde, erinnert besonders an die Form der pythagoreischen Lehre, welche an die stoischen Bestimmungen über die ätherische Natur der Seele anknüpft. M. s. darüber Bd. I, 304, 2 und oben S. 75.

6) Vgl. S. 121.

7) Die Zahlenlehre hatte überhaupt nicht für die ganze neupythagoreische Schule die gleiche Bedeutung. Apollonius z. B. will bei Philostratus nichts von ihr hören (s. o. 139, 1), unter unsern Fragmenten wird sie von den Stoikern, namentlich den ethischen und politischen, ganz ignorirt, sogar Ocellus, für dessen Kosmologie man sie unentbehrlich glauben sollte, berührt sie nicht einmal, in den Auszügen Alexander's kommt sie (Diog. VIII, 25) nur kurz weg, und im goldenen Gedicht ist der pythagoreische Schwur V. 47 der einzige, was an sie erinnert. Um so leichter konnte sie von einer Schule

Indessen wissen wir nicht einmal, ob ihm die Zahlenspekulation wirklich fremd blieb, und ob sie nicht in einzelne Theile der essäischen Lehre, wie namentlich die Engellehre, die ärztliche und magische Kunst, eingriff; bei den Therapeuten scheint sie Eingang gefunden zu haben ¹⁾).

Auch abgesehen davon finden sich nun allerdings bei den Essenern manche Abweichungen von dem hellenischen Neupythagoreismus. Aber diese Abweichungen sind nur solche, wie sie sich unvermeidlich ergeben mussten, wenn die neupythagoreischen Anschauungen in den jüdischen Boden verpflanzt und in einer bestimmten, weniger durch das wissenschaftliche, als durch das religiöse Interesse bedingten Richtung weiter entwickelt wurden. Die Griechengötter konnten natürlich von jüdischen Pythagoreern nicht anerkannt werden, an die Stelle der Dämonen mussten bei ihnen die Engel treten, statt die Sonne beim Aufgang anzubeten durften sie sich nur „gleichsam flehend“ an sie wenden. Auf andern Punkten finden wir pythagoreische Ideen bei den Essenern wirklich fortgebildet. Die Ordensverbindung und die Gütergemeinschaft, welche der Neupythagoreismus nur mythisch in seine Urzeit verlegte, ist hier wirklich in's Leben eingeführt; die Ehelosigkeit, welche allerdings zum Ideal der Neupythagoreer gehört, die aber bei ihnen mehr nur als eine ausserordentliche Leistung Einzelner erscheint, wird von den Therapeuten und der Mehrheit der Essener zum allgemeinen Gesetz für ihre Parthei erhoben; die Reinigungs-

zur Seite gelassen werden, der es von Hause aus gar nicht um wissenschaftliche Forschung, sondern um Heiligkeit des Lebens zu thun war.

1) PHILO v. contempl. 899, B (481) sagt von ihnen: οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον ἀθοροῖζονται δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων, οὐ μόνον τὴν ἀπλὴν ἑβδομάδα, ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν (die Potenz derselben) τεθηπότες· ἀγνὴν γὰρ καὶ ἀειπάρθενον αὐτὴν ἴσασιν ἐκ δὲ προσόρτιος μεγίστης ἑορτῆς, ἣν πεντηκοντὰς ἔλαχεν, ἀγιώτατος καὶ φυσικώτατος ἀριθμῶν, ἐκ τῆς τοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου δυνάμεως (aus den Potenzen der Zahlen des pythagoreischen Dreiecks, d. h. derjenigen, dessen Seiten sich verhalten wie 3, 4, 5; denn $3^2 + 4^2 + 5^2 = 50$; vgl. Bd. I, 292, 5), ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ τῶν ὅλων γενέσεως καὶ συστάσεως (vgl. PLATO Tim. 53, C ff., wo aber freilich zwar das rechtwinklige Dreieck, aber nicht diese bestimmte Art desselben, als Grundform der körperlichen Elemente dargestellt wird). Philo redet nun hier zwar zunächst in eigenem Namen, aber doch legt er auch den Therapeuten eine mit der pythagoreischen übereinstimmende Spekulation über die Siebenzahl bei.

er erhalten bei ihnen, im Anschluss an jüdische Anschauungen und Gebräuche, eine noch grössere Bedeutung, als sie bei den Pythagoreern gehabt zu haben scheinen; aus dem Gedanken der natürlichen Gleichheit aller Menschen, welchen die griechischen Philosophen, und die Stoiker vor allem, zur Geltung gebracht haben, haben die Essener, so viel wir wissen, zuerst die Verwerflichkeit der Sklaverei abgeleitet, und diesen Grundsatz innerhalb des Vereins auch in's Leben eingeführt. So gewiss aber diese und andere Züge beweisen, dass der Essäismus eine eigenthümliche Schöpfung, und kein blosser Abklatsch einer älteren Schule ist, so wenig kann man daraus schliessen, er habe auch das, worin er mit der jüdischen Lehre übereinstimmt, nur sich selbst und nicht fremdem Einfluss zu verdanken; man müsste denn auch bei Philo oder bei den Scholastikern den Einfluss der griechischen Philosophie deshalb läugnen wollen, weil sie aus ihr allein nicht zu begreifen sind ¹⁾).

Der Sachverhalt ist demnach dieser. Zwischen den Essenern und Therapeuten auf der einen, den Neupythagoreern auf der andern Seite findet sich eine durchgreifende Verwandtschaft, und diese Verwandtschaft betrifft nicht blos ausserwesentliche Einzelheiten, sondern gerade solches, worin ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit besteht: gerade diejenigen Lehren, Einrichtungen und Gebräuche, wodurch sich die Essener und Therapeuten von den Jüdenthümern und dem gleichzeitigen Judenthum unterscheiden, haben siest durchaus bei den Neupythagoreern ihr Gegenbild ²⁾). Auch die Abweichungen der Essener von den Pythagoreern thun ihrer Gleichartigkeit keinen Abbruch, weil sie theils nur eine Fortbildung und Anwendung der neupythagoreischen Grundsätze darstellen, theils durch die Uebertragung derselben in's Judenthum unmittelbar gefordert waren. Beide Erscheinungen gehören end-

1) Diess gegen HILGENFELD Jüd. Apokal. 252, welcher glaubt, wenn man dem Essäismus auch nur so viel eigenes zugestehe, wie ich, werde man nothwendig zu der Annahme seiner rein jüdischen Entstehung hingetrieben.

2) Es ist daher, wie schon die obige Uebersicht gezeigt haben wird, leicht richtig, wenn HILGENFELD a. a. O. 252 sagt, es handle sich im Grunde nur um die Enthaltung von Wein, Fleisch und von der Ehe, welche der Essäismus allenfalls aus der orphisch-pythagoreischen Lebensansicht angenommen haben könnte.

lich nicht allein der gleichen Zeit, sondern auch dem geschichtlichen Kreise, dem hellenistischen Bildungsgebiet an, es nun unter solchen Umständen irgend eine Wahrscheinlichkeit für sich, dass diese zwei Schulen in ihrer Entstehung von einander unabhängig gewesen sein sollten? Schon wenn wir ihre verwandtschaftlichen Beziehungen einzeln in's Auge fassen, kann die Antwort kaum zweifelhaft sein; noch viel weniger aber, wenn wir merkwürdige Zusammentreffen derselben beachten. Wo zweigleisige Erscheinungen nicht bloß in einzelnen Zügen, sondern ihrem ganzen Charakter, und nicht bloß in ihrer allgemeinen Richtung, sondern auch in einer Menge zufälliger Einzelheiten gleichen, die sich bei beiden in derselben Weise zusammenfinden, wo überdiess auch die äusseren Verhältnisse die Annahme eines geschichtlichen Zusammenhangs in hohem Grade begünstigen, ist der Beweis für diese Annahme so vollständig geführt, als überhaupt in Ermangelung ausdrücklicher Zeugnisse möglich. Wir haben mithin nur die Wahl, entweder den Essäismus vom Pythagoreismus abhängig zu machen, oder diesen von jenem, beide unabhängig von einander aus einer gemeinschaftlichen Quelle abzuleiten. Aber das letztere können wir nicht, da uns weder jener Zeit selbst noch aus der Vorzeit eine Erscheinung beibringen ist, in welcher von den gemeinsamen Eigenthümlichkeiten des Essäismus und Neupythagoreismus — nicht etwa nur die eine oder die andere vorkäme, sondern sie alle in der gleichen Weise bei jenen, verknüpft wären. Eine Abhängigkeit des Neupythagoreismus vom Essäismus wird durch den Umstand ausgeschlossen, dass nicht wenige, und gerade die eingreifendsten Züge, welche beiden gemein sind, sich bei den Pythagoreern weit über die Zeit hinauf verfolgen lassen, in welche die Entstehung des Essäismus möglicherweise verlegt werden kann.

1) Diess giebt Ritschl jetzt zu (altkath. K. 179); nichtsdestoweniger bleibt er bei seiner Ansicht, einmal wegen „der methodischen Forderung, dass wenigstens der Keim im hebräischen Religionsbewusstsein nachgewiesen werden müsse, auf welchen das Beispiel des ascetischen Lebens befruchtend hätte wirken können“, und sodann weil die hebräische Idee des Priesters sich als den Schlüssel der essenischen Sitte erweise. Wie es jedoch nach diesem letzteren Grunde bestellt ist, habe ich bereits dargethan; was abzuändern betrifft, so weiss ich nicht, was er gegen mich beweisen soll.

und andere, bei denen uns diess nicht ebenso bestimmt möglich ist, mit der älteren griechischen Philosophie und Religion zu eng zusammenhängen, um statt dessen aus dem Judenthum hergeleitet zu werden; dass endlich im Neupythagoreismus sich nichts findet, was auf jüdischen Ursprung hinwiese¹⁾, im Essäismus dagegen, wie gezeigt wurde, sehr vieles, was aus der jüdischen Denkweise und Sitte sich nicht erklären lässt. Es bleibt mithin nur übrig, den Essenern und Therapeuten Partheien zu erkennen, bei deren Entstehung der Vorgang der späteren Pythagoreer von maassgebendem Einfluss gewesen ist.

In welcher Weise, unter welchen Umständen und in welchem Zeitpunkt diese Verbindung des Neupythagoreismus mit dem Judenthum sich zuerst vollzogen hat, ist uns nicht überliefert; wir sind daher hier ganz und gar auf Schlüsse aus den uns bekannten Verhältnissen beschränkt, welche der Natur der Sache nach nie auf mehr, als auf eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit, Anspruch machen können. Da die Essäer Palästina, die Therapeuten Aegypten angehören, beide aber nur als zwei Aeste Eines

der Essäismus ebensogut, wie die alexandrinische Religionsphilosophie, nach einer Seite im Judenthum wurzele, habe ich nie bezweifelt, wenn ich auch darauf verzichten muss, über die Verhältnisse, welche jüdischerseits seine Entstehung begünstigten oder veranlassten, mehr als Vermuthungen aufzustellen; aber ist denn dadurch die Annahme ausgeschlossen, dass diese Erscheinungen nicht rein jüdischer Abkunft, sondern durch die befruchtende Verührung des Griechenthums mit dem Judenthum erzeugt seien?

1) Auch die Lehre von der Einheit des höchsten Gottes war ja in der griechischen Philosophie längst eingebürgert, auch der Offenbarungs- und Weissagungsglaube der Pythagoreer durch die stoische Vertheidigung der Antik vollständig vorbereitet. Bemerkt aber Ueberweg (Grundr. d. Gesch.

Phil. I, 202) gegen mich, das Verbot des Eides, der blutigen Opfer, des Genusses von Fleisch und Wein, die Bevorzugung der Ehelosigkeit, die Dämonenlehre, die Magie und Prophetie der Neupythagoreer stammen unverkennbar aus ursprünglich orientalischen Anschauungen her, so ist zu erwägen, dass diese Dinge, wie es sich auch mit ihrem ersten Ursprung verhalten mag, jedenfalls lange vor der Zeit der Essener sich in Griechenland bei den Pythagoristen des vierten und den Orphikern des fünften Jahrhunderts, bei Empedokles und sonst nachweisen lassen; dass ferner zwischen „orientalischer“ und jüdischer Abstammung ein Unterschied ist, und dass selbst solches, was früher aus dem Orient nach Griechenland eingewandert sein möchte, doch recht wohl erst durch Vermittlung der Griechen zu den Juden gekommen sein kann.

Stammes zu betrachten sind, so muss in dem einen von jenen beiden Ländern ihre gemeinsame Heimath gesucht werden. In Aegypten spricht nun die Erwägung, dass es dieses Land ist, welchem das Judenthum überhaupt zuerst und mit dem nachhaltigsten Erfolge die griechische Bildung, und insbesondere die griechische Philosophie sich angeeignet hat; und so sind die meisten von denen, welche den Essäismus von griechischem Einfluss ableiten, der Meinung, er stamme aus Aegypten¹⁾; sei es, dass nur die Essenerparthei als solche hier entstehen liess, oder dass man annahm, es seien zuerst in Aegypten, und näher in oder bei Alexandria, die Therapeuten aus der Verschmelzung von jüdischen und griechischem Wesen hervorgegangen, und erst in der Folge habe sich ihre Lehre nach Palästina verbreitet, und hier zur Bildung des Essenervereins den Anstoss gegeben²⁾. Indessen machen es doch mehrere Umstände wahrscheinlich, dass der Essäismus ursprünglich in Palästina zu Hause sei. Denn für's erste wir uns das Dasein der Essener in Palästina aus einer weit früheren Zeit bezeugt, als das der Therapeuten in Aegypten³⁾. Würde dies

1) Vgl. S. 279, 2. So auch HOLTZMANN in seiner und WEBER's soeben erschienenen Gesch. d. V. Ier. II, 79 ff.

2) Dieser Annahme war ich selbst in der ersten Auflage dieses Werkes gefolgt, kam aber schon in der mehrerwähnten Abhandlung der Theol. Jahrbücher XV, 405. 432 f. von derselben zurück.

3) Der Verdacht aber, dass die Essener selbst den Ursprung ihrer Secte zu weit hinaufgerückt haben, und ihnen Josephus hierin gefolgt sei, wird doch wohl, sofern er gegen die S. 234 f. angeführten Data gekehrt würde, zu weit gehen. Die Essener und Therapeuten scheinen sich allerdings für viel älter gehalten zu haben, als sie in Wirklichkeit waren. Wollen wir auch auf die *millia saeculorum*, die ihnen PLINIVS H. n. V, 17, 73 giebt, kein Gewicht legen, so haben wir doch bei den „alten Männern und Stiftern ihrer Schule“, deren Schriften die Therapeuten besaßen (s. o. 262, 3), ohne Zweifel zunächst an berühmte Namen der Vorzeit, wie namentlich Salomo, zu denken, dem das Buch der Weisheit sich beilegt; ebenso mag es sich mit vielen von den essenischen Schriften (vgl. S. 248, 2. 252, 3. 4) verhalten haben. Was EUSEBIUS pr. ev. VIII, 10, 10 f. mit ausdrücklicher Beziehung auf die Essener behauptet, dass Moses die Masse der Juden zur buchstäblichen Befolgung des Gesetzes verpflichtet, einen andern Theil davon entbunden und auf eine *τέτρα φιλοσοφία*, auf die θεωρία τῶν ἐν τοῖς νόμοις κατὰ τὴν διάνοιαν σημειωμένων angewiesen habe, beruht aller Wahrscheinlichkeit nach auf der Tradition der Parthei; PHILON wenigstens sagt b. EUS. a. a. O. 11, 1 von den Essenern, v. contempl. 899, A (481) von den Therapeuten, sie folgen in ihrer Lebensweise

der auch für sich allein die Möglichkeit nicht ausschliessen, dass diese schon früher vorhanden waren, so kommt weiter in Betracht, dass es sich leichter erklären lässt, wie aus den Essenern die Therapeuten, als wie jene aus diesen hervorgehen konnten. Das festgeschlossene Vereinswesen und der strenge Ordensgeist der Essener bezeugt ein so kräftiges praktisches Interesse und ein so lebhaftes Bedürfniss gemeinsamen Wirkens, wie es sich aus dem beschaulichen Leben der Therapeuten selbst auf palästinensischem Boden nicht so leicht erzeugen konnte; ihre ganze Erscheinung macht im Vergleich mit den Therapeuten den Eindruck grösserer Eigenartigkeit und Ursprünglichkeit. Denken wir uns, in dem Zeitpunkt, in welchem überhaupt die religiösen Partheien des späteren palästinensischen Judenthums sich schärfer zu scheiden begannen, haben auch die Freunde des ascetischen Lebens sich zur Parthei zusammengefasst; von Palästina aus habe sich dieselbe auch nach Aegypten verbreitet, oder sie habe wenigstens auf solche, die vorher schon einer verwandten Denkweise huldigten, so viel Einfluss gewonnen, dass sich jene Gleichartigkeit der Lebensweise und der Grundsätze zwischen beiden bildete, welche thatsächlich vorliegt; aber den palästinensischen Verhältnissen und Streitigkeiten ferner stehend und von der alexandrinischen Spekulation stärker berührt, seien diese ägyptischen Asceten aus einer fest organisirten, rührigen, in's Volksleben eingreifenden Parthei¹⁾ zu einem Verein von Einsiedlern geworden, welche sich in beschaulichem Leben auf sich selbst zurückzogen, und nur durch ihren gemeinsamen Gottesdienst mit einander zusammenhiengen — denken wir uns die Sache so, so erhalten wir ohne

den Vorschriften des Moses. Auch JOSEPHUS scheint den drei jüdischen Sekten ein höheres Alter zuzuschreiben, wenn er Antt. XVIII, 1, 2 sagt, sie haben *ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου* bestanden. Aber zwischen dieser Ableitung des Essäismus aus der grauen Vorzeit und der bestimmten Angabe, dass die drei Sekten zur Zeit des Makkabäers Jonathan vorhanden gewesen seien, ist ein grosser Unterschied. Die letztere lässt sich um so weniger in Anspruch nehmen, da sie auch durch die weiteren a. a. O. verzeichneten Data bestätigt wird.

1) Dass die Essener diess, trotz ihrer Zurückgezogenheit, ebensogut waren, wie etwa in neuerer Zeit die Quäker und Herrnhuther, sieht man schon aus den S. 235, 2 angeführten Erzählungen, namentlich aber daraus, dass sie nach Jos. B. J. II, 8, 2 fremde Kinder in den Grundsätzen ihres Ordens aufzogen, und somit für die Erhaltung und Ausbreitung derselben thätig waren.

Zweifel einen naturgemässeren Hergang, als wenn wir annehmen, das ascetische Einsiedlerleben der Therapeuten sei das erste gewesen, und erst in der Folge habe sich aus demselben in Palästina der Essenerverein mit seinen eigenthümlichen Einrichtungen entwickelt. Erscheint daher auch die letztere Annahme nicht schlechthin unzulässig, so ist es mir doch immerhin wahrscheinlicher, dass der Essäismus in Palästina entstand, als dass er aus Aegypten dorthin verpflanzt wurde.

Wie sollen wir uns aber eine solche Einwirkung des Pythagoreismus auf das palästinensische Judenthum erklären? Man könnte vermuthen, sie sei schliesslich doch wieder durch die alexandrinische Schule vermittelt, und wenn auch die Therapeuten als solche erst von den Essenern abstammen, seien doch diese selbst durch den Einfluss der Denkweise in's Leben gerufen worden, welche von Aegypten her in Palästina eindrang ¹⁾. Indessen haben wir diesen Umweg kaum nöthig. Da JOSEPHUS der drei jüdischen Sekten zuerst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts als einer dieser Zeit eigenthümlichen Erscheinung erwähnt ²⁾, dürfen wir wohl annehmen, sie seien nicht früher als bestimmt unterschiedene Parteien hervorgetreten. Zu jener Zeit stand aber Palästina bereits seit mehr als anderthalbhundert Jahren unter der Herrschaft der ägyptischen, dann der syrischen Griechen; an allen seinen Grenzen war es von griechisch-macedonischen Pflanzstädten umgeben, im Norden bereits auch mit solchen besetzt ³⁾; die politischen Verhältnisse hatten zu einem lebhaften Verkehr, namentlich mit dem ägyptischen Hofe geführt ⁴⁾, welcher ebenso, wie die zahlreichen persönlichen und Handelsverbindungen, die Bekanntschaft mit dem Hellenismus und dem von seinem Einfluss berührten Judenthum begünstigte. Jedes Jahr führte Tausende von Juden aus den Griechenländern nach Jerusalem; aber auch unter den einheimischen Gelehrten begegnen wir schon vor der Mitte des dritten Jahrhunderts einem griechischen Namen ⁵⁾. In der letzten Zeit vor dem Aufstand der Makkabäer hatte die Vorliebe für griechische

1) So HERZFELD; s. S. 279, 2 g. E.

2) Vgl. S. 235, 1.

3) EWALD Gesch. d. V. Isr. III, b, 265 f.

4) Vgl. ebd. 308 f.

5) Antigonos v. Sokho, über den EWALD S. 313.

sitte und Denkweise selbst in Jerusalem solche Fortschritte gemacht, dass ein entarteter Hoherpriester es wagen konnte, im Angesicht des Tempels ein griechisches Gymnasium zu errichten, dass seine Untergebenen Tempeldienst und Opfer versäumten, um sich an der Palästra zu unterhalten, und nicht wenige die Spuren der Beschneidung durch eine künstliche Vorhaut beseitigten ¹⁾. Es liegt am Tage, dass diess nicht geschehen konnte, wenn sich nicht selbst im Hauptsitz des jüdischen Volkslebens eine starke Parthei von Griechenfreunden gebildet hatte ²⁾. Können wir uns wundern, wenn bei einer solchen Zeitströmung eine in jenen Jahrhunderten so verbreitete Erscheinung, wie das orphisch-pythagoreische Leben, in Judäa Beachtung fand, und wenn es hier neben den Leichtfertigen, welche den Glauben ihrer Väter mit ausländischem Wesen zu vertauschen bereit waren, und neben den Fanatikern, die alles fremde verabscheuten, auch solche gab, die an dem Glauben und Gesetz ihres Volkes zwar mit aller Entschiedenheit festhielten, die aber auch ausser demselben wirkliche Weisheit und Frömmigkeit anerkannten, das gute und ihrer eigenen Denkweise verwandte, wo sie es auch finden mochten, nicht zurückweisen wollten? Solche mochten dann mit der pythagoreischen Ascese, mit den religiösen und gesellschaftlichen Idealen der Pythagorassage und mit der Lehre von der himmlischen Abkunft der Seele und ihrem Fortleben nach dem Tode sich befreunden, welche auch nach dem Zeugniß des JOSEPHUS ³⁾ eine so grosse Anziehungskraft auf seine Landsleute ausübte. Aber zur Sekte entwickelte sich diese Schattirung des Judenthums ohne Zweifel erst in Folge der makkabäischen Erhebung. Die Strenge, mit welcher nach der Abschüttelung der Fremdherrschaft der nationale Kultus und die gesetzliche Lebensweise wieder hergestellt, der übertriebene Werth, welcher von der herrschenden Parthei auf alle Aeusserlichkeiten desselben ge-

1) M. s. über diese ἀρχὴ Ἑλληνισμοῦ καὶ πρόσβασις [πρόβ.] ἀλλοφυλισμοῦ, diese ἀπόστασις ἀπὸ διαθήκης ἀγίας, diese Vertauschung der πατρῷαι τιμαὶ mit den Ἑλληνικαὶ δόξαι, 1 Makk. 1, 11—15. 2 Makk. 4, 7—20.

2) 1 Makk. 1, 11 heisst es auch ausdrücklich: ἀνέπεισαν πολλοὺς und 2 Makk. wird erwähnt, dass die κράτιστοι τῶν ἐφῆβων an der Palästra theilnahmen. Auch während der Makkabäerkämpfe war die griechische Parthei zahlreich; vgl. EWALD S. 340, 3.

3) Vgl. S. 251, 3.

legt wurde, der Eifer, mit dem sie sich gegen das Eindringen der griechischen Denkweise verschanzte, war ganz geeignet. Männer, welche von dieser berührt und einer innerlicheren Frömmigkeit zugethan waren, in die Einsamkeit und in das Geheimnis eines weltscheuen, gegen aussen fest abgeschlossenen Vereins zurückzutreiben, und ihren Widerspruch gegen solche Bestandtheile jenes Kultus, denen sie ihrem ganzen Standpunkt nach abgeneigt waren, zu verschärfen. Als endlich die Pythagoreer sich wieder lebhafter an den philosophischen Bewegungen der Zeit zu betheiligen begannen, und das pythagoreische Leben in der neupythagoreischen Philosophie auf's neue mit wissenschaftlicher Spekulation verbunden und durch sie begründet wurde, werden auch die Essener von derselben nicht unberührt geblieben sein, und vielleicht hat jetzt erst der Essäismus die Gestalt und Ausbildung erhalten, in welcher er uns aus den Berichten des Philo und Josephus entgegentritt; namentlich mag aber jetzt durch das stärkere Eindringen alexandrinischer Spekulation in den Essäismus die ägyptische Abzweigung der Essener, die Therapeutensekte entstanden sein.

Es sind diess Muthmassungen, wie sie allein übrig bleiben, wenn die Geschichtsforschung ihren Weg durch ein Dunkel zu suchen hat, welches nur von so wenigen und unsicheren Streiflichtern erhellt wird. Wie richtig oder unrichtig jedoch diese Vermuthungen im einzelnen sein mögen: dass es der spätere Pythagoreismus war, welcher im Essäismus eine eigenthümliche Verbindung mit dem Judenthum eingieng, wird durch ihre beiderseitige durchgreifende Verwandtschaft zu einem so hohen Grade der Wahrscheinlichkeit erhoben, als unter den gegebenen Umständen irgend verlangt werden kann. Hatte aber der Einfluss griechischer Lehren auf die jüdische Theologie selbst in Palästina schon so frühe begonnen, und sich anderthalb hundert Jahre lang fortgesetzt, so begreift es sich um so leichter, dass ihre Verschmelzung in der alexandrinischen Schule um den Anfang der christlichen Zeitrechnung eine so innige werden, und eine so entwickelte Theorie von der nachhaltigsten geschichtlichen Bedeutung hervorrufen konnte, wie sie uns in Philo's Schriften vorliegt.

3. Philo 1).

Was diesen merkwürdigen und einflussreichen Mann 2) von

1) GFRÖRER Philo und die alexandr. Religionsphil. I. 1831. DÄHNE Geschichtl. Darst. d. jüd.-alexandr. Religionsphilosophie I. 1834. Ders. in Ersch. u. Gruber's Encykl. 3. Sect. XXIII, 435 ff. RITTER Gesch. der Phil. IV, 444 ff. PRELLER Hist. phil. gr. rom. §. 500 ff. BRANDIS Gesch. d. Entw. d. griech. Phil. II, 282 ff. UEBERWEG Grundr. d. Gesch. d. Phil. 2. A. I, 203 f. VACHEROT Ecole d' Alexandrie I, 142 — 167. EWALD Gesch. d. V. Isr. VI, 231 — 286. BAUR Anzeige der Schrift von Dähne, Jahrb. f. w. Krit. 1835, S. 746 ff. Ders., die Lehre v. d. Dreieinigk. I, 59 — 78. DORNER Entwicklungsgesch. I. Lehre v. d. Person Christi I, a, 21 — 57. LUTTERBECK neuest. Lehrbegr. I, 418 — 446. CREUZER Zur Kritik d. Schriften d. Juden Philo. Theol. Stud. u. Crit. I, (1832), 1 ff. GROSSMANN Quæstionum Philonearum part. I. II. Lpz. 1829. Vgl. Dens. De ascetis Iud. vet. ex Philone Altenb. 1833. De philosophia Sadducæorum (nach Philo) part. I — IV. Lpz. 1836 ff. De Philon. Iud. operum contin. serie u. s. w. part. I. 1841. p. II. 1842. De Pharissæismo Judæorum Alexandrino p. I. 1846. p. II. 1847. p. III. 1850, Anecd. græc. Philon. Leipz. 1856. STEINHART in PAULY's Realencykl. V, 1499 ff. KEFERSTEIN Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelwesen Lpz. 1846. BUCHER Philon. Studien Tüb. 1848. WOLFF Die philon. Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt. 2. Aufl. Gothenb. 1858. GEORGI in der S. 58 angeführten Abhandlung. Erschöpft ist übrigens selbst die neuere Literatur über Philo, auf die ich mich hier beschränke, auch damit lange nicht.

2) Ueber Philo's Leben wissen wir wenig, und fast nur, was er selbst gelegentlich mittheilt. Sein Wohnort war Alexandria (Legat. ad Caj. 1018, E. 567 M.: τὴν ἡμετέραν Ἀλεξάνδρειαν); dass es auch sein Geburtsort war, sagt Hieron. Catal. script. ecoles. 11, und es ist diess um so wahrscheinlicher, da seine Familie zu den ersten in der alexandrinischen Judenschaft gehörte: sein Bruderssohn Alexander war Alabarch (d. h. erster Vorsteher, was auch die Herkunft dieses Titels sein mag) derselben und wird als γένει τε καὶ πλούτῳ πρωτεύσας τῶν ἐκεί bezeichnet (Jos. Antt. XVIII, 8, 1. XX, 5, 2. XIX, 5, 1. Jos. nennt Philo den Bruder Alexander's; indessen bemerkt EWALD S. 235, der hier überhaupt zu vergleichen ist, mit Recht, aus Philo selbst, De rat. anim. 1, 72. S. 123 f. 161 Auch. vgl. De provid. II, 1. S. 44 A., gehe hervor, dass er seines Vaters Bruder war). Nach Hieron. a. a. O. Phot. Cod. 105 wäre er priesterlicher Abkunft gewesen. Seine Geburt scheint zwischen 30 und 20 v. Chr. (nicht „um 1“, wie GRÄTZ Gesch. d. Juden III, 265 sagt) zu fallen, da er bei der Sendung nach Rom im J. 39 oder 40 n. Chr. schon in vorgerückten Jahren stand (Legat. ad Caj. 1018, C. 572, M.), und im Eingang der obengenannten, wahrscheinlich bald nachher verfassten Schrift (992, A. 545, M.) sich einen γέρον nennt. Ueber seine Bildungsgeschichte wissen wir fast nichts, so klar auch aus seinen Schriften (auch abgesehen von seinem eigenen Zeugnis De congr. qu. erud. gr. 435, A. 530, M. De spec. leg. 776, C. 300, M.) hervorgeht, dass er in jüdischer und griechischer

seinen Vorgängern unterscheidet, ist die Vollständigkeit und Folgerichtigkeit, mit der er ihren Standpunkt zum System ausgeführt hat. Die Verbindung der jüdischen Theologie mit griechischer Philosophie hatte sich allerdings schon längst vollzogen; unter den griechischen Schulen hatte das alexandrinische Judenthum die neuauftretende platonisch - pythagoreische zur Führerin gewählt; als das Werkzeug zur Verschmelzung des jüdischen Offenbarungsglaubens und der philosophischen Sätze hatte sich die allegorische Schrifterklärung seit mehreren Menschenaltern eingebürgert; von den leitenden Ideen der späteren alexandrinischen Spekulation waren schon manche, mehr oder weniger ausgebildet, im Umlauf¹⁾. Aber wenn wir auch nicht genau wissen, wie weit diese Entwicklung vor Philo fortgeschritten war, so werden wir doch schwerlich fehlgehen, wenn wir annehmen, erst er sei es gewesen, welcher die verschiedenen Elemente des jüdischen Alexandrinismus mit

Wissenschaft sorgfältig unterrichtet worden war, und diesen Unterricht wiebegierig aufgenommen hatte; aus seinem späteren Leben ist die einzige Thatsache, die wir kennen, seine Theilnahme an der Gesandtschaft an Caligula, welche den alexandrinischen Juden Befreiung von den über sie verhängten Verfolgungen erwirken sollte, welche aber nichts ausrichtete, und ohne die Ermordung des Tyrannen für die Gesandten, an deren Spitze Philo stand (Jos. A. XVIII, 8, 1), leicht sehr gefährlich hätte werden können. (Dazu nähere darüber in der Legatio ad Cajum; vgl. auch S. 232, 3). Auch sonst wurde er aber, nach den Klagen De spec. leg. 776 f. (299 f.) zu schließen, vielfach von praktischen Geschäften in Anspruch genommen. Philo's Todesjahr ist unbekannt; es fällt aber wahrscheinlich in die Regierung des Claudius (41—54 n. Chr.). Die Angaben christlicher Schriftsteller (Eus. K. G. II, 17. Phot. Cod. 105) über sein Verhältniss zum Christenthum sind handgreifliche Fabeln. Auf die Untersuchung über seine Schriften, die ursprüngliche Gestalt und die Reihenfolge derselben (worüber GFRÖRER I, 7 ff. DÄBERG Encykl. a. a. O. S. 439 ff. STEINHART a. a. O. 1500 f. GROSSMANN in den vor. Anm. genannten Abhandlungen. EWALD S. 268 ff.) kann ich hier nicht eintreten, und noch weniger die Aechtheit der einzelnen Schriften untersuchen. Dass unsere Sammlung von unächtlichen Stücken nicht frei ist, beweisen schon die Bücher *De mundo* und *De mundi incorruptibilitate*; über letzteres s. m. BERNAYS in den Monatsberichten der Berliner Akademie 1863. S. 84 ff. Bei meinen Anführungen bezieht sich die erste Seitenzahl auf die Höschel'sche, die zweite, mit M. bezeichnete, auf die Mangey'sche Ausgabe; die aus dem Armenischen übersetzten Werke citire ich nach den Seitenzahlen der Ausgabe von AUCHER.

1) Vgl. S. 224 ff.

Wissenschaftlichem Bewusstsein nach einem festen Princip verknüpfte, die eigenthümliche Weltanschauung seiner Schule metaphysisch begründete, und sie nach allen Seiten hin ausführte. Was uns von der alexandrinischen Spekulation vor Philo überliefert ist, zeigt uns mehr nur einen unbewussten und vereinzelt den Einfluss griechischer Philosopheme; bei Philo zuerst begegnet uns die klar ausgesprochene Ueberzeugung, dass die wahre Theologie durch ein umfassendes gelehrtes und philosophisches Wissen bedingt sei, hier zuerst der Versuch, mit diesen Hülfsmitteln den ganzen Inhalt des religiösen Glaubens denkend zu durchdringen, und ihn unter Ergänzung der hiefür nöthigen Mittelglieder mit gewissen philosophischen und theologischen Grundanschauungen innerlich zu verknüpfen. Der Werth und die Geltung des jüdischen Religionsglaubens soll dadurch allerdings nach Philo's Absicht nicht im geringsten geschmälert werden: das jüdische und das hellenische Element gelten ihm nicht für gleichberechtigt, sondern das letztere soll sich dem ersteren unterordnen; sein System ist eine solche Umbildung der jüdischen Dogmatik, bei der ihr wesentlicher Inhalt festgehalten, und nur die Form der griechischen Wissenschaft benützt werden soll; und kann auch diese jüdische Scholastik den materiellen Einfluss der fremden Philosophie so wenig ausschliessen, als die christliche, so gewinnt dieser doch niemals die Stärke, sich im bewussten Widerspruch mit der positiven Religion geltend zu machen, und das theologische Princip der Tradition durch das philosophische der freien Forschung zu verdrängen.

Philo selbst hat diese seine Stellung zwischen der jüdischen Offenbarung und der hellenischen Wissenschaft sehr bestimmt ausgesprochen. Die heiligen Schriften seines Volkes sind ihm der Inbegriff alles Wissens ¹⁾; sie sind durch eine göttliche Eingebung entstanden, welche jeden Irrthum und jede Unvollkommenheit ausschliesst ²⁾; es ist daher kein Wort in ihnen, das nicht voll

1) De mundi opif. 2, B: Μωσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρημασίς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεῖς. Conf. lingu. 333, E. 419 M.

2) V. Mos. 681, D. 163 M. De spec. legg. trib. 343 M. De monarch. 820, C. 222 M. Qu. rer. div. h. 518, A. 511 M. Die Inspiration ist nach diesen Stellen ein Ergriffensein vom göttlichen Geiste, durch welches jede menschliche Selbstthätigkeit aufgehoben, und der Prophet zum reinen Werk-

Absicht und Bedeutung wäre¹⁾; jeder Spott über sie zieht die schwersten Strafen nach sich²⁾, und ihre Inspiration erstreckt sich selbst auf ihre griechische Uebersetzung³⁾. Philo sucht deswegen, wie er versichert, keine andere Quelle der Weisheit: die Auslegung der heiligen Bücher gilt ihm für die eigenthümliche Philosophie seines Volkes⁴⁾, und er selbst entwickelt seine Gedanken fast ausschliesslich an der Erklärung der mosaischen Schriften; denn diese sind ihm weit die wichtigste Offenbarungsurkunde, ihr Verfasser erscheint ihm als der grösste von allen Propheten, ja als der grösste von allen Menschen⁵⁾, und so unbedingt ist seine Verehrung gegen sie, dass er, wie ein ächter Rabbiner⁶⁾, aus jedem ihrer Worte, ja aus jeder Wortform der alexandrinischen Uebersetzung (wie wir diess auch später noch finden werden) die tiefsten Lehren ableitet. Fasst man den Standpunkt Philo's blos nach dieser Seite in's Auge, so kann man ihn nur als den eines extremen Supranaturalismus, einer unbedingten Unterwerfung unter die positive Auktorität, bezeichnen.

Dieser Auktoritätsglaube erhält jedoch seine wesentliche Beschränkung durch die Bedeutung, welche der griechischen Philosophie eingeräumt wird. Mag sich Philo auch noch so sehr als Jude fühlen, sein Judenthum ist nicht ausschliessend genug, um nicht auch ausserhalb seines Volkes und seiner Religion wahre Weisheit anzuerkennen. Er beruft sich auf die griechischen Philosophen, auf die Magier, auf die Gymnosophisten so gut, wie auf die

zeug der göttlichen Offenbarung gemacht wird; die Unterschiede in der Mittheilung dieser Offenbarung, welche in der ersten derselben berührt werden, sind für die Hauptfrage ohne Erheblichkeit.

1) De agric. 187, C. 800 M. De Cherub. 117, D. 149 M. De prof. 456. C. 554 M.

2) Vgl. mut. nom. 1053, E. 587 M., wo Philo mit sichtlicher Befriedigung berichtet, wie ein Mann, welcher sich über die Namensänderung Abraham's und Sara's lustig gemacht hatte, zur wohlverdienten Strafe sich bald darauf erhängt habe.

3) V. Mos. 657, E ff. 138 M., die bekannte Legende von der Entstehung der LXX.

4) Die πατριος φιλοσοφία v. contempl. 893, D. 475 M.

5) Die Nachweisungen b. GFRÖRZER I, 60 ff. KEFERSTEIN a. a. O. 128 f.

6) Nach dem bekannten rabbinischen Grundsatz: an jedem Häkchen der Schrift hängen Berge von Lehren.

sener und Therapeuten, um das Dasein des Weisen darthun¹⁾; er bewundert die bekannte That eines Kalanus²⁾; er nennt einen Plato den grossen, selbst den heiligen³⁾; er redet von der heiligen Gemeinde der Pythagoreer, von dem heiligen Verein der göttlichen Männer, eines Parmenides, Empedokles, Zeno, Theophrastus u. s. w.⁴⁾; er gesteht Hellas zu, dass es sich als Wiege der Wissenschaft und einer wahrhaft menschlichen Bildung vor allen Ländern der Welt auszeichne⁵⁾; er beweist seine Verehrung der griechischen Philosophie noch weit stärker, als diess in einzelnen Aeusserungen geschehen kann, durch den ausgedehnten Gebrauch, den er von pythagoreischen, platonischen, peripatetischen und stoischen Lehren gemacht, durch den Einfluss, den er diesen Lehren auf seine eigene Ansicht gestattet hat. Der Mittelpunkt der Weisheit ist ihm allerdings die Theologie, in der er sich natürlich zunächst an die jüdische Dogmatik hält; aber die Philosophie und selbst die encyclischen Wissenschaften sind seiner Meinung nach ein unentbehrliches Hülfsmittel dieser Theologie⁶⁾; diese Wissenschaften waren aber nur bei den Griechen zu finden, und so musste sich ihm von selbst eine ungleich günstigere Ansicht von dem Werth der griechischen Bildung ergeben, als der Mehrzahl seiner jüdischen Volksgenossen. Mag er daher auch den Gesetzgeber eines Volkes hoch über die griechischen Philosophen erheben⁷⁾,

1) Qu. omn. pr. lib. 876, B. 881, B. 456. 462 M. vgl. De provid. II, 12 f.

2) Qu. omn. pr. lib. 879, A f. (459).

3) De provid. II, 42. S. 77 A. Qu. omn. prob. lib. 867, A. 447 M. (wenn man nämlich hier *ἱερώτατον*, nicht *λειτουργώτ.* liest) vgl. De prof. 459, E (555). Ähnlich Qu. rer. div. b. 510, C (503): *τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον* ... *Ἡράκλειτον*.

4) Qu. omn. pr. lib. Anf. De provid. II, 48. S. 79 A.

5) De provid. II, 109, S. 117 A., griechisch. b. Eus. pr. ev. VIII, 14, 52.

6) Ich werde später noch auf diesen Punkt zurückkommen, wesshalb ich hier nur kurz berühre. Ebenso werden die Belege für den Einfluss der griechischen Lehren auf die philonische durch unsere ganze Darstellung gegeben werden.

7) Diese Voraussetzung liegt schon in der sogleich zu besprechenden Herleitung der griechischen Weisheit aus dem A. Testament. Weiter vgl. m. a. S. 295 f. angeführt ist, und Stellen, wie v. Mos. 656, A (136), wo ausgeführt wird, dass Moses unter allen Gesetzgebern weit die erste Stelle einnehme, und seine Gesetze ewig und unveränderlich, wie Naturgesetze, sich erhalten. Dagegen heisst es Fragm. 654 M. (VI, 210 Richt. aus Jo-DAMASC.

und die Bundesmahle der griechischen Therapeuten den Gastmählern Xenophons und Plato's lobpreisend gegenüberstellen¹⁾, der Gesichtspunkt, unter dem er das Verhältniss der griechischen Philosophie zur jüdischen Religion auffasst, ist doch immer die wesentliche Gleichheit ihres Inhalts: das jüdische Gesetz enthält die reinste und vollkommenste Weisheit, aber die Philosophie enthält dieselbe Weisheit, nur weniger rein und vollständig. Selbst die griechischen Dichter werden trotz ihrer polytheistischen Mythologie in dieses Urtheil miteingeschlossen²⁾; Philo lässt ihnen dieselbe Entschuldigung zu gute kommen, welche schon die Stoiker auf die heidnischen, er selbst auf die jüdischen Mythen angewandt hatte: wir dürfen nur den wahren Sinn ihrer Fabeln durch allegorische Deutung ausmitteln, um Wahrheit darin zu entdecken³⁾, und Philo selbst trägt insofern kein Bedenken, sich bisweilen auf griechische Mythen zu berufen⁴⁾. Ja er ist weitherzig genug, um sogar der heidnischen Religion eine gewisse Wahrheit zuzugestehen. Während die jüdische Volksglaube jener Zeit in den Göttern der Heiden nur böse Dämonen zu sehen wusste⁵⁾, so hält Philo für den eigent-

Parall. s. S. 748) über alle hellenischen und barbarischen Philosophien, dass sie ζητοῦσαι τὰ φύσει οὐδὲ τὸ βραχύτατον ἡδυνήθησαν τηλαυγῶς ἰδεῖν.

1) Vit. contempl. 897, E f. 480 M.

2) Zum folgenden vgl. m. GEORGI Zeitschr. f. hist. Theol. IX (1837) 4, 74 f.

3) De provid. II, 40 f. S. 75 A.: man solle die Mythen über Hephaistos auf's Feuer, die über Here auf die Luft, die über Hermes auf die *ratio* (λόγος) deuten, und man werde finden, dass sie geziemend und würdig über die Gottheit gesprochen haben. Es sind diess die stoischen Deutungen. Stoisch ist auch der Grundsatz (ebd.): was der Gottheit unwürdig zu sein scheine, halte nicht wirklich eine Blasphemie, sondern vielmehr ein *indiciū inaniū physiologiae*.

4) Z. B. De Abrah. 357, C. 9 M. v. M. 655, B. 135 M. mundi opif. 30, C. 31 M. Qu. omn. prob. lib. 886, D. 467 M.

5) Die erste Spur dieser Vorstellung findet sich in den LXX Ps. 96, 106, 37. Deut. 32, 17. Jes. 65, 11, dann Bar. 4, 7. DÄHKE II, 69 f. und GEORGI a. a. O. 65 f. glauben zwar, δαίμονιον bezeichne in diesen Stellen gute Dämonen, und nach der Ansicht der Uebersetzer liege der Fehler des Heidenthums nur darin, dass es untergeordnete Wesen an der Stelle Gottes verehrte. Allein dass nicht bloss δαίμων, sondern auch δαίμονιον von den Hellenisten mit Ausnahme Philo's für gute Wesen gebraucht werde, dürfte schwerlich zu beweisen sein: in den LXX steht es Jes. 13, 21. 34, 14. Ps.

en, unter der mythologischen Form versteckten Gegenstand des heidnischen Kultus theils in stoischer Weise die Gestirne und Elemente¹⁾, theils in stoisch-euemeristischer die grossen Männer der Vorzeit²⁾. Bedenkt man nun, dass Philo mit der Mehrzahl der heidnischen Philosophen die Gestirne für lebendige Wesen, und die Seelen für reine Geister der höheren Ordnung erklärt³⁾, ja dass er sie geradezu mit Plato als die sichtbaren Götter bezeichnet⁴⁾; erinnert man sich ferner der Behauptung, welche uns schon später noch begegnen wird, dass die Masse der Menschen die Gottheit nur in den Mittelwesen anzuschauen im Stande sei, durch welche sie sich offenbart: so begreift man es, wenn Philo die polytheistischen Religionen zwar im Vergleich mit der monotheistischen irrig hält, und namentlich die roheren Formen derselben, wie den ägyptischen Thierdienst, als einen sehr schweren und verderblichen Irrthum betrachtet⁵⁾; wenn er aber nichtsdestoweniger von dem jüdischen Nationalhass gegen das Heidenthum so weit entfernt ist, dass er eine Verfluchung der heidnischen Götter untersagt⁶⁾,

6) offenbar für unreine Geister; in dem jüdischen Prooemium der Sibyllischen Bücher (wordüber S. 228, 3) werden die Heidengötter V. 22 ausdrücklich δαίμονες ἁδου genannt. Aus dem jüdischen Volksglauben kam diese Vorstellung auch in das N. Testament (1 Kor. 10, 20) und zu den Kirchenvätern. Philo nennt in der Baalsskule Num. 22, 41 eine στυγή δαιμονίου τινός (v. M. 644, E. 124), diess beweist aber nicht mehr, als dass er sich dem Sprachgebrauch seiner Landsleute anschloss, welche eine heidnische Gottheit θεός zu nennen zu denken trugen.

1) S. o. 298, 3. Decal. 752, A. 753, D (189. 191 M.). V. contempl. 890, A. 891 M.

2) So wird Herakles als historische Persönlichkeit anerkannt Qu. omn. pr. 883, C (464). Legat. ad. Caj. 1003, D (557); ebenso in der letztern Stelle, wo Philo hier nicht bloß *ex hypothesi* redet, Dionysos und die Dioskuren.

3) Die Belege hiefür tiefer unten.

4) De mundi opif. 5, E. 33, B (6. 34); De monarch. 813, A. 214 M. v. M. 643 M. (b. Eus. pr. ev. VIII, 14, 40), wo der armenisch-lateinische Text (De prov. II, 101, S. 110 A.) die merkwürdigen Worte θείας φύσεσιν (ἡλίου σελήνης) übergeht.

5) De Decal. 751, E f. 753, E. 754, E ff. (189. 191. 193). De monarch. 813, B. D. 818, C (214. 219). vit. contempl. 890, A ff. 472 M. De Josepho 562, B. D. 566 M. Das Heidenthum wird hier durchaus auf ἄγνοια und πλάνη zurückgeführt, seine gröberen Auswüchse auch wohl als ἀσέβεια bezeichnet, aber sein dämonischen Ursprung wirft ihm Philo nicht vor.

6) V. Mos. 683, E. 166 M. Als Grund wird angegeben, dass man sich

und die Bestrafung des Tempelraubs in Delphi als einen Beweis der göttlichen Vorsehung anführt ¹⁾. Man sieht, so wenig er die heidnischen Religionen als solche billigen kann, so werden sie doch wenigstens als Religionen, als eine wirkliche Gottesverehrung von ihm anerkannt.

Je grösser aber hiernach die Anerkennung war, welche Philo dem Griechenthum zollte, und der Einfluss, den er seinerseits von ihm erfuhr, um so begieriger musste er auch die Hilfsmittel ergreifen, mit denen griechisch gebildete Juden den inneren Widerspruch ihres Standpunkts sich selbst zu verbergen schon längst gelernt hatten. Diese Hilfsmittel waren: einerseits die Voraussetzung, dass die griechische Weisheit selbst aus der jüdischen Offenbarung geflossen sei, andererseits die allegorische Umdeutung der biblischen Aussprüche. Beides hat sich Philo in ausgedehntem Maass angeeignet. Jene Voraussetzung steht ihm so fest, dass er gar nicht daran zweifelt, Heraklit habe seine Lehre von den Gegensätzen alles Seins aus der Genesis ²⁾, dem Zeno diene die Geschichte des Jakob und Esau zum Vorbild ³⁾, die griechischen Gesetzgeber haben die Bestimmungen des Pentateuchs benützt ⁴⁾ u. dgl.; ja er sagt ganz allgemein ⁵⁾, die jüdischen Gesetze seien zu Barbaren und Hellenen, in alle Weltgegenden und zu allen Völkern, von einem Ende der Erde zum andern gedrungen. Welcher schrankenlosen Gebrauch er von der allegorischen Auslegung macht, ist bekannt. Die allegorische Erklärung gilt ihm für die wesentliche Form eines tieferen Schriftverständnisses, die Schrift ihrem ganzen Inhalt nach für Ein Gewebe von Allegorien ⁶⁾; dem

nicht gewöhnen dürfe, den Namen der Gottheit zu verachten. Eine andere Begründung des gleichen Verbots De monarch. 818, C. 219 M.

1) De prov. II, 28. S. 68 A (Fr. 8. 640 M. aus Eus. a. a. O. 27 f.).

2) Qu. rer. div. hær. 510, C. 503 M. Aehnlich wird die Lehre Hesiod's und Plato's über die Weltschöpfung aus der Genesis hergeleitet incorrupti mundi 941, C f. 490 M.

3) Qu. omni. pr. lib. 878, D. 454 M. vgl. mutat. nom. 1071, A (603). wo die Lehre von der Apathie auf Moses zurückgeführt wird.

4) De jud. 719, D. 345 M.

5) Vit. Mos. 657, A f. 187 M., aus Anlass der Sabbath- und Fastengesetze.

6) Vit. contempl. 893, D; s. o. 262, 3. De Joseph. 530 D (46): ἡμεῖς μὲντοι μετὰ τὴν ῥητὴν διήγησιν καὶ τὰ ἐν ὑπονοίαις προσάποδοῦναι. σχεδὸν γὰρ ὅλη

alles in ihr zu unserer Belehrung dienen müsse, so müsse auch dem scheinbar unbedeutendsten ein tieferer Sinn gesucht werden¹⁾, die buchstäbliche Bedeutung der Schriftworte stelle nur den Leib dar, die geistige, d. h. allegorische, ihre Seele²⁾. Ob bei der buchstäbliche Sinn neben dem allegorischen stehen bleibt, oder nicht, ist wesentlich gleichgültig: in der Regel stellt Philo beide neben einander³⁾, aber in einzelnen Fällen bemerkt er auch, die wörtliche Auffassung einer Erzählung oder Vorschrift würde Ungereimtheit, ja zur Gottlosigkeit führen⁴⁾. Dass sich nichts-

τα ἢ τὰ πλείστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται. De spec. leg. 804, E (329): ἡ δὲ αἰτία (des Gesetzes Deut. 25, 11 ff.) ἡ παρὰ πολλοῖς εἰωθε λέγεσθαι· ἑτέραν δ' οὐσα θεοσεσιῶν ἀνδρῶν τὰ πλείστα τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὑπολαμβάνοντων εἶναι σύμματα φανερά ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀρρήτων u. d. Wenn in den zwei letztern Stellen Allegorie im A. T. auf den grössten Theil seiner Aussprüche beschränkt wird, so dürfen wir diess, nach Philo's eigenem Verfahren zu urtheilen, nicht wörtlich nehmen: sucht er auch nicht in allem einen tieferen Sinn, so giebt doch schlechterdings nichts, worin er ihn nicht finden könnte, wenn er wollte.

1) De congr. qu. erud. gr. 430, B. 525 M. De somn. 573, B (628): Die Erzählung hat nicht den Zweck, ἵνα ὡς παρὰ συγγραφῆς ἱστορικοῦ μαυθάνωμεν... ὑπὲρ τοῦ μάθημα βιωφελίστατον καὶ νοερὸν... μὴ ἀμεληθῆναι. De vict. 838, C (1): ταῦτα μὲν ἡ ῥητὴ πρόσταξις περιέχει· μηνύεται δὲ καὶ νοῦς ἕτερος ἀνιγματοῶδη ὅν ἔχων τὸν διὰ συμβόλων· σύμβολα δὲ ἐστὶ τὰ λεχθέντα φανερά ἀδήλων καὶ ἐνῶν εὐθέως.

2) Migr. Abr. 402, D. 450 M. Diese Vergleichung wurde dann von den christlichen Alexandrinern weiter verfolgt.

3) So De Jos. 530, D (46); Migr. Abr. a. a. O., wo diejenigen ausdrücklich getadelt werden, welche sich der buchstäblichen Befolgung der Gesetze wegen ihrer geistigen Bedeutung entziehen wollen. De vict. a. a. O. Qu. in n. IV, 94 und unzähligemale.

4) De conf. lingu. 339, C. 425 M: Die Meinung, als ob Gott (nach Gen. 1, 5) vom Himmel herabgestiegen sei, ὑπερωκεάνιος καὶ μετακόσμιος, ὡς ἔπος εἶναι, ἐστὶν ἀσέβεια. Leg. alleg. 41, A (44): εὐθεὶς πάνυ τὸ οἶσθαι, ἧς ἡμέραις ἡ κόσμου χρόνῳ κόσμον γεγονέναι. Ebd. II, 1091, A (70) aus Anlass der Erschaffung Eva's: τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτου μυθῶδες ἐστίν. De plantat. N. 218, E. 334 M. (über die Erzählung vom Paradiese): zu meinen, dass Gott wirkliche Fruchtbaume gepflanzt habe, wäre πολλὴ καὶ δυσθεράπευτος εὐθεία. M. opif. 85, D (7): ταῦτα δέ μοι δοκεῖ συμβολικῶς μᾶλλον ἢ κυρίως φιλοσοφεῖσθαι. Sacrif. Abel. 6, C f. (182): Gott könne ja in Wirklichkeit nicht schwören, sondern es sei das nur eine von den Menschenähnlichkeiten, welche ihm mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche beigelegt werden. Qu. det. pöt. ins. 157, D (194) Gen. 37, 13: τοῦτο πῶς ἂν τις τῶν εὖ φρονούντων παραδεξαίτο; Post. Caini 15 M.: μήποτ' οὖν, ἐπειδὴ ταῦτα τῆς ἀληθείας ἀπάδει, βέλτιον ἀλληγοροῦντας λέγειν u. s. w. Ebd. 226. Qu. De s. immut. 308, A. 282 M. De ebriet. 249, B.

destoweniger solche unangemessene und selbst unwahre Darstellungen in der Schrift finden, haben wir uns nach Philo, welcher hierin Plato folgt ¹⁾, aus einer Anbequemung der Gottheit an die Schwäche der Menschen zu erklären: die Masse derselben, sinnlich, wie sie ist, vermag das göttliche in seiner Reinheit nicht zu fassen; um ihnen nun doch wenigstens die göttlichen Gebote beizubringen, hat Gott die an sich unwahre (ψεῦδής) anthropomorphistische Form gewählt ²⁾. Um so dringender ist für alle geistig gereiften die Aufgabe, den höheren Gehalt frei von der sinnlichen Umhüllung sich zum Bewusstsein zu bringen. Philo's Schrifterklärung bildet daher eine fortlaufende Kette der ausschweifendsten allegorischen Deutungen ³⁾; von allen den Hülfsmitteln, welche

366 M. Vgl. auch De congr. qu. erud. gr. 430, B. 525 M. De somn. 573, 628 M. Auch bei Gesetzesvorschriften wird einigemale ausgeführt, dass wörtlich genommen, ungereimt wären; so De somn. 579, C. 634 M. De leg. 804, E (329). Vgl. Anm. 3 g. E.

1) Vgl. Bd. II, a, 605.

2) M. vgl. ausser der Hauptstelle Qu. De s. immut. 301, A — 303 (280—283) (wo eine doppelte Lehrweise in der Schrift unterschieden wird: die anthropomorphistische und die nichtanthropomorphistische, die, welche durch Furcht, und die, welche durch Liebe wirkt): Sacrif. Abel. 146, C (301, 4). Conf. lingu. a. a. O. De somn. 599, E. 655 M. (wo auch deutlich PLATO Rep. II, 381 vgl. 376, E ff. Rücksicht genommen ist).

3) Hier einige Beispiele. Der erstgeschaffene Mensch ist der Geist (νοῦς), und wenn es von demselben heisst, Gott habe ihn nach seinem Bilde gemacht, so ist damit der reine, himmlische Geist gemeint. Dieser wird in das Paradies, d. h. in die Fülle der göttlichen Tugenden gesetzt, um sie zu pflanzen. Wenn aber derselbe auch Adam genannt und seine Bildung aus Erde berichtet wird, so geht diess auf den νοῦς ῥήϊνος (Leg. alleg. 56, D f. 61 M.). Das Paradies bedeutet das ἡγεμονικὸν der Seele, der Baum des Lebens die Gottesfurcht, als die grösste aller Tugenden, der der Erkenntniss die ἐργασίαι (M. opif. 35, D. Leg. all. 50, C f. 37. 56. M.), die vier Ströme des Paradieses die vier Kardinaltugenden (Post. Caini 250 M. leg. alleg. 51 E f. 56 f. M.). Die Erzählung von der Schöpfung des Weibes stellt die Entstehung der αἰσθητικῆς in mythischer Form dar (Leg. all. II, 1091, A ff. De Cherub. 117, 118, C. 70 f. 149 f. M.). Die Geburt Kain's bedeutet, dass aus der Verbindung der Sinnlichkeit mit dem Geiste der Wahn entspringt, als ob die Welt unser Eigenthum sei, denn Κάιν heisst: Besitz (De Cher. a. a. O.). Abel die Frömmigkeit, welcher es an wissenschaftlicher Bildung fehlt, Kain die gewandte Egoismus, die Sophistik, Seth die beständige Tugend (Qu. det. pot. ins. 161, A f. De Sacrif. Ab. 130, A. 197. 163 M. post. Caini 249 M.), Enos die Hoffnung (Qu. det. pot. 180, C. De præm. et poen. 912 B f. 217. 410 M.).

von die Stoiker und andere Philosophen auf dem griechischen, früheren Alexandriner auf dem jüdischen Religionsgebiet angewendet, von allen den Freiheiten, welche sie sich erlaubt hatten, macht er den umfassendsten Gebrauch: er trägt kein Bedenken, derselben Stelle und demselben Ausdruck eine mehrfache allego-

noch die ταπεινότης oder ὑπομονή (post. Ca. 234 M. Qu. det. 164, E. 201 M.), noch die Busse (De Abr. 352, A. 4 M. præm. et p. a. a. O.). Die zwei Männer, welche Lamech erschlagen hat, sind der λόγος ἀνδρείας und die λογὴ ἐν ἡσυχίᾳ τῶν καλῶν (Qu. det. pot. a. a. O.). Noah bedeutet die Gerechtigkeit (g. all. 75, A. Qu. det. 177, C. præm. et p. 913, D. 102. 214. 412 M.); seine Arche ist ein Bild des Leibes, und deshalb sind in ihr Thiere aller Art, während im Paradies, d. h. im Reiche der Tugend, die wilden keinen Zutritt fanden (plant. Noë 220, B. 336 M.). Abraham, Isaak und Jakob sind die Repräsentanten der erlernten, der angeborenen und der durch Uebung erworbenen Tugend (De Abr. 357, B ff. De somn. 590, B f. præm. et p. 913 E f. S. 9 f. 512 f. M. Qu. in Gen. III, 38. S. 207 A.). Hagar bedeutet (wie später gezeigt werden wird) die encyklischen Wissenschaften, Sara die vollkommene Tugend und Weisheit; wenn Abraham Gen. 18, 9 sagt, Sara sei im Zelte, so versteht diess: die Tugend habe ihren Sitz in der Seele (qu. det. pot. ins. 166, B. 512 f. M.). Rebekka ist die Ausdauer (a. a. O. 163, D. plant. N. 238, B. migr. 420, D. S. 200. 354. 469 M.), Lea die Tugend des vernünftigen, Rahel der sinnlichen Seelentheils; die Mägde der letzteren Bilha und Silpha bedeuten die Ernährung und die Sprache (congr. qu. erud. gr. 428, A ff. 523 M.). Die Edelstein ist der ἐξομολογητικὸς τρόπος (Nom. mut. 1065, D. 598 f. M.), und deshalb wird der Edelstein, auf dem sein Name stand, Ex. 28, 18 nur ἀνθράξ genannt, denn der λίθος bedeutet den Leib, jener τρόπος dagegen ist αἶμα καὶ ἀσώματος (L. all. 55, C. 60 M.). Joseph ist Typus des Politikers (auch davon wird aus Anlass der philonischen Ethik noch zu sprechen sein); die Vielgeschäftigkeit eines solchen und die Verschiedenartigkeit der Elemente seines Charakters deutet sein bunter Rock an (qu. det. pot. 156, 192 M. vgl. De somn. 1110, A f. 660 M.). Aegypten ist der Leib, Pharao der widergöttliche Sinn (qu. det. pot. 162, B. conf. lingu. 332, D. S. 198. 418 f. De somn. II, 1143, A. 692 M., wo der Fluss Aegyptens vom Leib, der Euphrat von der Seele, ebd. 1122 D. 672 M., wo die Frau Potiphar's, des Aegyptiers, von der ἡδονὴ erklärt wird). In dem Gesetz Deut. 21, 15 bedeutet eine Frau (die gehasste) die Tugend, die andere (die geliebte) die Lust (Deut. 21, 15 f. geht der Mann auf die gotterbene Seele, das Weib auf die, welche am Vergänglichen hängt, die δίδουσι ein Bild der γένεσις, oder auch, wie die Dyas überhaupt, der Materie (Deut. 21, 15 f. 805, A. 329 M.). Das einzige Kleid, welches man nicht über Nacht abwerfen darf (Ex. 22, 26), bezeichnet das Wort (De somn. 580, E. 586 M.). Noch zahllose Belege liessen sich geben; die angeführten werden aber zur Genüge zeigen, wie sich Philo alles in Allegorie verwandelt, und

rische Bedeutung unterzulegen¹⁾, ebräische Wörter nach griechischer Etymologie zu erklären²⁾, kleine Aenderungen im Text vorzunehmen³⁾, mag dieser dadurch auch dem Wortlaut nach noch so sinnlos werden, aus Uebersetzungsfehlern der LXX tiefe Weisheit abzuleiten⁴⁾ u. dgl. Dass er hiebei ältere Vorgänger vor sich hatte, sagt er selbst⁵⁾; doch findet er sich durch die Ueberlieferung nicht gebunden: das tiefere Schriftverständniss ist seiner Meinung nach nicht ohne göttlichen Beistand möglich⁶⁾, warum sollte dieser nicht auch ihm neues aufschliessen? ⁷⁾ Wenn er sich daher einer-

wie vollständig sein Verfahren mit dem der stoischen Allegoriker übereinstimmt, von denen 1. Abth. 300 ff. gesprochen wurde.

1) So soll *πηγή* fünferlei bedeuten: den *νοῦς*, die wissenschaftliche Bildung, die schlechte Beschaffenheit, die gute Beschaffenheit, die Gottheit (De prof. 476, B ff. 572 M.); so die Sonne 1) den *νοῦς*, 2) die *αἰσθησις*, 3) den *λόγος*, 4) Gott selbst (De somn. 577, A ff. 632 M.); vgl. auch folg. Anm. Nicht viel häufiger ist es, dass umgekehrt verschiedene Typen auf den gleichen Begriff gedeutet werden.

2) Wie Leg. alleg. 52, D. 53, E (56. 58), wo der Name des Flusses Person von *φείδισθαι*, der des Euphrat von *εὐφραίνειν*, der des Landes Enilath von *εὖ* und *Νίως* hergeleitet, dann aber freilich auch noch eine zweite Etymologie aus dem Hebräischen, beigelegt wird. Qu. in Gen. III, 3. S. 171, A, comp. qu. erud. gr. 427, A. 428 B (523), wo Jakob's Frau *Asa* nach der Ableitung von *ἀσῖος* gedeutet ist.

3) Qu. det. pot. 164, A (200): man solle Gen. 4, 8 nicht lesen *ἀπέχετο αὐτόν*, sondern *ἀπέχετ. αὐτόν*, denn die Seele, deren Typus Kain ist, tödtet die Wahrheit sich selbst.

4) Z. B. Leg. alleg. 95, E. 124 M. De somn. 575, B. 630 M. (wo statt *ἦλθεν* richtiger wäre: *ἦεν*, er gieng dem Orte zu).

5) Vgl. S. 225 f.

6) Dieser Satz lässt sich zwar aus der Stelle Qu. omn. pr. lib. 871 (458) nicht beweisen; denn wenn es hier heisst: *τοῖς πατέροις νόμοις, οὐκ ἐπιχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ καταγωγῆς ἐνθέου*, so bedeutet *ἐπινοῆσαι* schwerlich „verstehen“, sondern „ersinnen“, die Worte beziehen sich nicht auf die Erklärung, sondern auf die Entstehung der heiligen Schriften. Aber aus den sogleich anzuführenden Aeusserungen ergibt sich allerdings, dass Philo das tiefere Schriftverständniss von höherer Eingebung herleitet.

7) Philo bezeugt wiederholt, dass ihm selbst im Zustand des Enthousiasmus göttliche Offenbarungen zutheilwerden, und da sich ihm seine Ansichten überhaupt durchaus an der Schrifterklärung entwickeln, so beziehen sich diese Offenbarungen immer auf den verborgenen Schriftsinn. So De Cherubim 112, D (143). Nachdem er hier zwei Erklärungen der Cherubim und des flammenden Schwertes angeführt hat, fährt er fort: *ἤκουσα δὲ ποτὶ καὶ σφαι-*

sits allerdings an die jüdische Religion und ihre Urkunden lehnt, so nimmt er doch zugleich ihnen gegenüber mit Hülfe der allegorischen Auslegung eine so freie Stellung, dass ihn ihr Buchstabe keinen Augenblick hindern konnte, alles in ihnen zu lesen, was seiner Denkart zusagte.

Die Ansichten, welche sich dem Philo von hier aus über den Werth und die Bestimmung der Wissenschaft, über die Bedeutung der einzelnen Theile, über das Verhältniss der Philosophie zum religiösen Glauben ergaben, können erst später nachgewiesen werden, denn diese Ansichten sind weit weniger der Grund, als die Folge seiner metaphysischen und theologischen Lehren; Philo ist nicht von der Untersuchung über die Bedingungen und Grenzen des Wissens zu seinem theosophischen System, sondern umgekehrt von seiner Theorie über das Wesen Gottes und der Welt zu seiner Ansicht von der Wissenschaft gekommen; diese kann daher nur von dem in ihrer ursprünglichen Bedeutung verstanden werden, welchem jene Theorie schon bekannt ist. Hier am Anfang unserer Darstellung liess sich die Stellung unseres Philosophen zu den Bildungselementen, unter deren Einfluss er stand, erst im allge-

κοτέρου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰσθεύας τὰ πολλὰ θεοληπτέσθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ ἔστι μαντεύεσθαι· und nun folgt, als Inhalt dieses λόγος, seine eigene Erklärung. Aehnlich De somn. II, 1142, D (692): ὑπηγεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανὲς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον καὶ φησὶν· womit übrigens in diesem Fall eine selbst für den Allegoristen ziemlich unerhebliche Bemerkung eingeleitet wird. Diese Aeusserungen sind für Philo bezeichnend. Jeder Gedanke, der ihm unvermuthet aufsteht, erscheint ihm als Eingebung, wie diess bei einem solchen erklärlich ist, der einerseits jeden Frommen für einen Propheten und inspirirten hält (Qu. rer. div. hær. 517, C. 510 M.: καὶ παντὶ δὲ ἀνθρώπῳ ἀστυίῳ ἱερὸς λόγος προφητείαν ματρυρεῖ. προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου), und der andererseits seine eigene Geistesaktivität mit klarem Bewusstsein zu begleiten unterlässt, und statt nüchterer methodischer Untersuchung sich nur zu gerne durch augenblickliche Anregungen und Combinationen leiten lässt. Dieser Ursprung der philonischen Inspiration erhellt besonders deutlich aus der Stelle De migr. Abr. 393, D (441), wo Philo erzählt: nicht selten begegne es ihm, wenn er etwas niederschreiben wolle, und über den Inhalt mit sich im reinen sei, dass er dennoch mit aller Mühe nichts zustandebringe; ein andermal wieder κενὸς ἐλθὼν τλῆρης ἐξαίφνης ἐγενόμην ἐπινιφομένων καὶ σπειρομένων ἀνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὥς ὑπὸ κατοχῆς θεοῦ κορυβαντιᾶν καὶ πάντως ἀγνοεῖν τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἐμαυτὸν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα.

meinen bezeichnen, die bestimmtere Einsicht in dieselbe kann nur der Abriss seines Systems selbst gewähren.

Das erste muss in dieser Beziehung die Lehre von Gott sein. Philo's System trägt nicht bloß überhaupt einen religiösen Charakter — der vollendete Weise betrachtet, wie er sagt, die Gottheit als den einzigen Gegenstand seines Wissens¹⁾ —; sondern es ruht bestimmter auf demselben dualistischen Gegensatz Gottes und Welt, des Unendlichen und des Endlichen, in welchem wir früher die metaphysische Grundlage des Neupythagoreismus erkannt haben. Gott allein ist das gute, vollkommene, ursprünglich wirkliche, das Endliche als solches ist das unvollkommene und unwirkliche, die Materie, als der allgemeine Grund der Endlichkeit, das nichtseiende und böse. Von diesem Standpunkt aus muss Philo vor allem darauf bedacht sein, in der Betrachtung des göttlichen Wesens einen festen Grund für seine Weltansicht zu gewinnen. Hierbei stellte sich nun freilich sogleich eine Schwierigkeit heraus, von der auch wirklich Philo's ganze Theologie gedrückt wird. Durch seinen Begriff der göttlichen Unendlichkeit ist ihm jede Uebertragung endlicher Bestimmungen auf Gott verboten. In Wahrheit sind es aber eben nur solche endliche Bestimmungen, aus welchen uns die Gottesidee überhaupt entsteht, denn jede Vorstellung über die Gottheit beruht in letzter Beziehung auf einem Rückschluss von dem gegebenen auf den absoluten Grund desselben, und jede nähere Bestimmung dieses Absoluten kann nur unserem Welt- und Selbstbewusstsein entnommen sein. Will daher Philo alle endlichen Prädikate von Gott abwehren, so kann er überhaupt nichts positives über ihn aussagen, seine Theologie muss sich in lauter Verneinungen bewegen. Dieses widerspricht jedoch der Voraussetzung, dass Gott, und Gott allein, das schlechthin wirkliche sei, und sein System gewährt unserem Philosophen lediglich kein Mittel zur Beseitigung dieses Widerspruchs. Er schwankt daher in seinen Aussagen über die Gottheit fortwährend zwischen der negativen Beschreibung derselben, wonach ihr alle Prädikate abgesprochen, und der positiven, wonach ihr alle Vollkommenheit beigelegt werden muss. Diesen Widerspruch zu lösen.

1) De plant. N. 228, B (339): τῷ γὰρ ὄντι ὁ τελείως κεκαθαρμένος νοῦς καὶ πάντα τὰ γενέσεως ἀπογινώσκων ἐν μόνον οἷδε καὶ γνωρίζει τὸ ἀγέννητον.

ten wir nicht hoffen, es genügt, dass wir ihn erkennen und die Gründe aufzeigen.

Was dem Philo nach seinem ganzen Standpunkt zunächst lag, sind die verneinenden Aussagen über Gott, welche ihn als den bestimmungslosen erscheinen lassen; denn der Gegensatz Gottes der Welt ist der Punkt, von dem er ausgeht. Der ungewordene ist mit nichts gewordenem zu vergleichen, er ist darüber aben wie das ewige über das veränderliche, das wirkende über leidende, das umfassende über das umfasste, der Geist über den Stoff, der Schöpfer über das Geschöpf¹⁾. Philo erklärt sich daher nicht bloß gegen jede pantheistische Vermischung Gottes mit der Welt²⁾, er widerspricht nicht bloß der Vorstellung, als ob Gott im Raum³⁾ und in der Zeit sei⁴⁾, als ob ihm menschliche Gestalt und menschliche Affekte zukämen⁵⁾, als ob ein Uebel oder ein Böses auf ihm herrührte⁶⁾, sondern er verwahrt sich überhaupt gegen jede Aehnlichkeit zwischen Gott und den Geschöpfen, indem er der Endlichkeit der letztern die Ewigkeit Gottes⁷⁾, ihrer Wandelbarkeit seine Unveränderlichkeit⁸⁾, ihrer zusammengesetzten Natur seine Einfachheit⁹⁾, ihrer Abhängigkeit seine unbedingte Frei-

1) De somn. 576, E. 592, E (682. 648.). mund. opif. 2, E. 3 M. migr. r. 418, B. 466 M. Qu. in Gen. II, 54.

2) De Decal. 751, E. 189 M. migr. Abr. a. a. O., ebd. 416, B (464): Gott sei weder die Welt noch die Weltseele (wie namentlich die Stoiker hielten).

3) Z. B. conf. lingu. 339, D. 340, A. 425 M. De somn. 592, D. 648 M. In der ersten von diesen Stellen wird namentlich auch die Bewegung im Raum Gott abgesprochen; vgl. S. 301, 4.

4) Mundi opif. a. a. O. u. ö.

5) De post. Caini 226 f. M. Qu. De. s. immut. 301, B (280) u. ö.

6) Qu. det. pot. 177, D. 214 M. mundi opif. 16, B f. 17 M. Ich komme später noch auf diesen Punkt zurück.

7) M. opif. 2, E f. De carit. 699, D (386) u. a.

8) De Cherub. 111, B. 142 M. Leg. alleg. 49, C. 53 M. Weitere Belege für diese von Philo sehr nachdrücklich hervorgehobene Bestimmung finden sich in der Schrift *Quod Deus sit immutabilis* und b. ДѢЯНІЯ I, 118.

9) Die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens, eine unmittelbare Folge seiner Unveränderlichkeit (wie diess incorrupt. mundi 948, A. 498 M. bemerkt ist), gilt dem Philo ebenso, wie diese, für eines der wesentlichsten von den Merkmalen, durch welche sich Gott von dem Endlichen unterscheidet (mut. nom. 1073, C. 606 M. qu. De. s. immut. 305, C. 285 M.): Gott ist

heit¹⁾ und Selbstgenugsamkeit²⁾ entgegengesetzt. Philo geht aber noch weiter. Nicht genug, dass die Unvollkommenheit der endlichen Dinge von Gott ferngehalten wird, auch über ihre Vollkommenheiten ist er schlechthin hinaus: er ist besser als die Tugend und als das Wissen, ja besser als das Gute und das Schöne, reiner als das Eins, ursprünglicher als die Monas, seliger als die Seligkeit³⁾. Bei einer so überschwänglichen Vorstellung von der Gottheit musste allerdings jedes Prädikat, welches ihr beigelegt werden konnte, zu gering scheinen, und so kann es uns nach der obigen Beschreibung nicht mehr überraschen, wenn Philo auch wohl geradezu sagt⁴⁾, Gott sei ohne alle Eigenschaften (*ἄποιος*). Und da nun jeder Name irgend eine Eigenschaft ausdrückt, so wird folgerichtig gelehrt, kein Name könne Gott im eigentlichen Sinn beigelegt werden, jeder sei nur uneigentlich zu verstehen⁵⁾. Was aber mit keinem Namen bezeichnet, durch keine Eigenschaft beschrieben werden kann, das kann auch nicht begriffen werden. Wenn daher Philo sehr nachdrücklich behauptet, die Gottheit sei

ein schlechthin einfaches Wesen, die reine Einheit, denn was man ihm beigemischt denken mag, immer könnte es nur ein schlechteres sein, als er selbst ist. L. alleg. II, Anf. 8. 1087 (66).

1) De somn. 1142, E. 692 M.

2) Auch diese Eigenschaft, dass Gott *ἄπροσδεής, χρεῖος οὐδενός* ist, wird von Philo sehr oft hervorgehoben; m. vgl. L. alleg. 1087, B (66). mut. nom. 1048, D (582). De fortit. 737, C. 377 M. Weiteres b. DÄHNKE I, 121.

3) M. opif. 2, C: τὸ μὲν δραστήριον [*sc. αἰτιον*] ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστὶν εὐκρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετῇ, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμῃ, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὰγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν. V. contempl. 890, A (472): τὸ ἐν, καὶ τὰγαθοῦ κρείττον ἐστὶ καὶ ἐνός εὐκρινέστερον, καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον. Legat. ad Caj. 992, D. 546 M. De præm. et p. 916, B (414). Qu. in Gen. II, 54. 8. 134 A. Fragm. 8. 625 M (b. Eus. pr. ev. VII, 13, 2.)

4) L. alleg. 47, A. 49, C (50. 53). Qu. De. s. immut. 301, D. 281 M. Unter einer ποιότης versteht Philo allerdings nur eine endliche Qualität (vgl. de Cherub. 116, E. 148 M.: γένεσιν γὰρ καὶ φθορὰν ἐνδεχομένων φύσει τῶν ποσῶν, wie MANGRY auf Grund der Handschriften mit Recht statt *ὀνητῶν* liest), aber andere sollen wir nicht zu erkennen vermögen (vgl. De somn. 593, A f. 645 M. u. a. St.)

5) De somn. 599, C. 655 M. V. Mos. 614, A. 92 M. Legat. ad Caj. 993, A (546). mut. nom. 1045, E f. 580 M. Vgl. L. alleg. 99 C f. 128 M. Mit dem jüdischen Vorurtheil von der Unaussprechlichkeit des Jehovahnamens steht diese Lehre jedenfalls nur in einem entfernten Zusammenhang.

rem Wesen nach unfassbar¹⁾, so ist diess ganz in der Ordnung. Nur dass Gott ist, können wir wissen, aber was er ist, das ist uns durchaus verborgen²⁾. Das Sein ist daher auch das einzige Prädikat, welches wir ihm im eigentlichen Sinn beilegen können, der Name des Seienden (der Jehovahname) ist der einzige, welcher das Wesen Gottes, und nicht bloß eine seiner Wirkungen oder Kräfte bezeichnet³⁾.

In dieser Bezeichnung Gottes hat die verneinende Richtung der philonischen Gotteslehre ihre Spitze erreicht; alle positiven Bestimmungen der Gottesidee sind beseitigt, und es ist nur das übrig gelassen, was nicht entfernt werden konnte, ohne das Dasein Gottes selbst zu läugnen, das Sein Gottes und der Name des Seienden. Indessen konnte Philo unmöglich bei dieser reinen Verneinung stehen bleiben. Seine negative Theologie selbst ist ihm nur daraus entstanden, dass er alle Prädikate für die Idee Gottes zu beschränkt, der göttlichen Vollkommenheit nicht gemäss fand; seine Verneinungen haben also eine Bejahung, eine Vorstellung von der göttlichen Vollkommenheit, wenn auch vielleicht nur eine allgemeine und unbestimmte, zur Voraussetzung. In der näheren Ausführung dieser Vorstellung musste Philo in der Hauptsache schon deshalb der Analogie mit dem menschlichen Geiste folgen, weil die Grundvoraussetzung aller Anthropomorphismen, die Persönlichkeit Gottes, seinem jüdischen Monotheismus unbedingt bestand; zugleich mussten aber, in Folge seiner spekulativen Richtung, neben den schon besprochenen negativen Prädikaten alle diejenigen Eigenschaften Gottes einen besonderen Werth für ihn haben, welche den allgemeinen Gedanken ausdrücken, dass alle

1) De post. Ca. 229 M. conf. lingu. 340, A. 425 M. monarch. 815, B. 16, D. 817, A. 216 ff. M. De mut. nom. a. a. O. De somn. 575, C. 630 M. eg. all. a. a. O.

2) Qu. De. s. immut. 302, D (282): ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῶν καταληπτὸς ὅτι μὴ πρὸς τὸ εἶναι μόνον. ὑπαρξίς γάρ ἐστιν ἡ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ τὸ δὲ χωρὶς ὑπαρξίς οὐδέν. Aehnlich De monarch. a. a. O. De præm. et poen. 916, B (414).

3) Qu. D. s. immut. 301, D. 309, A (281. 289). Qu. det. pot. ins. 171, E. 84, C (208. 222). De Abrah. 367, B f. 18 M. De somn. 599, C (655). V. Mos. 14, A. 673 (92. 155); wozu, das Aussprechen des Jehovahnamens betreffend, bd. 670, D. 683 D f. (152. 166) zu vergleichen ist. Philo selbst bedient sich zur Bezeichnung Gottes, wenn er wissenschaftlich reden will, regelmässig der Ausdrücke ὁ ὢν oder τὸ ὢν.

Vollkommenheit in Gott vereinigt sei und von Gott herstamme. Er beschreibt daher die Gottheit nicht bloß als dasjenige Wesen, welches über alles erhaben ist, sondern auch als das, welches die Realität in sich schliesst: als das Urbild der Schönheit, als der absolut seligen und vollkommenen ¹⁾, als die Vernunft des Weltganzen ²⁾; er sagt nicht bloß, dass sie nirgends, sondern auch, dass sie überall sei, dass sie alles erfülle und umfasse ³⁾, nicht bloß, dass sie nicht geschaut werden könne, sondern auch, dass sie alles durchschaue ⁴⁾; ja er sagt, Gott sei alles Wirkliche, denn ihm allein komme ein Sein im wahren Sinn zu ⁵⁾. Sofern aber diese Aussagen über das Wesen Gottes mit der Transcendenz seiner Gottesidee zu sehr im Widerspruch standen, liebt er es noch mehr, die absolute Wirksamkeit Gottes zu schildern. Wie Gott allein wahrhaftes Sein zukommt, so kommt auch ihm allein ursprüngliche Thätigkeit zu. Das Wirken ist ihm so natürlich, wie dem Feuer das Brennen ⁶⁾, die wesentliche Eigenschaft Gottes ist das Wirken, die des Geschaffenen das Leiden ⁷⁾; Gott wirkt daher unaufhörlich und ist für alles andere der Grund seines Wirkens, alle Vollkommenheit in dem Geschaffenen stammt einzig von ihm her ⁸⁾; und wird auch zwischen solchem unterschieden, was mittelbar, und solchem, was unmittelbar von Gott hervorgebracht ist ⁹⁾, so führt doch in letzter Beziehung alles auf Gott als die alleinige Ursache

1) De Cherub. 122, E. 154 M. De Abr. 377, D. 29, M. Qu. D. s. immut. 297, C. 276 M. Legat. ad Caj. 992, D. 546 M.

2) Migr. Abr. 418, A (466): τὸν τῶν ὅλων νοῦν τὸν θεόν.

3) Leg. alleg. 48, B. 61, C. 70, C (52. 88. 97). conf. lingu. 339, E. 425 M. De somn. 575, A. 630 M. migr. Abr. s. a. O. u. ö. s. ΓΕΝΕΣΙΣ I, 123 ff. DÄHN I, 282 ff.

4) Z. B. Qu. De. s. immut. 295, A. 297, D. (274. 276). Conf. lingu. 340, B (425).

5) L. alleg. 48, B. 52 M.: ἅτι εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὢν. Qu. det. pot. insid. 184, C. (222): ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν ... ὥς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι δόξῃ δὲ μόνον ὑφιστάσθαι νομιζομένων.

6) L. alleg. 41, D. 44 M.

7) De Cherub. 121, B. 153 M. vgl. mund. opif. 2, C.

8) L. alleg. s. a. O. vgl. sacrif. Abel. 140, B. 175 M. DÄHN I, 217 f. Vgl. die später darzustellende Lehre Philo's, dass alles gute im Menschen ein Geschenk der göttlichen Gnade sei.

9) L. alleg. 47, D (51): die besten Dinge, wie die Vernunft, sind ἐκ θεοῦ und διὰ θεοῦ, die geringeren nur διὰ θεοῦ.

zurück¹⁾. Man wird in dieser Gleichstellung der Gottheit mit der wirkenden Kraft und in der Zurückführung aller Erfolge auf die göttliche Ursächlichkeit den Einfluss der stoischen Lehre nicht verkennen²⁾; man wird aber ebensowenig den Zusammenhang dieser Bestimmungen mit Philo's eigenthümlichem Standpunkt übersehen: wurde die Gottheit als das absolut vollkommene Wesen über jede Vergleichung mit dem Endlichen und über den ganzen Bereich des menschlichen Denkens hinausgerückt, so blieb nur übrig, diese Vollkommenheit in ihren Wirkungen zu erkennen, und so war es ganz natürlich, dass Philo³⁾ um in positiver Weise von Gott zu reden, diese Seite zunächst hervorkehrte; Gott ist ihm derjenige Grund alles Wirklichen, er kann nur in seinen Wirkungen erkannt, nur als die allwirkende Kraft definirt werden.

Unter den Eigenschaftsbegriffen, durch welche die göttliche Ursächlichkeit näher beschrieben wird, treten die zwei der Macht und der Güte als die Grundbestimmungen hervor⁴⁾. Von diesen selbst aber wird die Güte für die höhere und ursprünglichere erklärt, für sie vorzugsweise der Name θεός gebraucht, Gott der Gute und das vollendetste Gut genannt⁵⁾; die Weltschöpfung und Weltregierung wird in platonischer Weise von der neidlosen Güte Gottes hergeleitet⁶⁾; es wird der Grundsatz aufgestellt, dass nur Gutes, aber nichts schlechtes von Gott herrühre⁶⁾, und es werden deshalb die wohlthätigen Wirkungen unmittelbar, die strafenden und verderblichen nur mittelbar auf ihn zurückgeführt⁷⁾; die

1) L. alleg. 62, A (88): ὁ μὲν θεὸν καὶ γένεσιν... ἀγαθὸν εἰς ταῦτ' ὡς αἷτις, καὶ ὅντος αἰτίου τοῦ ὁρῶντος.

2) Schon die Ausdrucksweise ist stoisch; so in der Unterscheidung des ἀσκήριον αἰτίου und des παθητόν, und der Gleichstellung des ersteren mit dem ὅς τῶν ὅλων m. opif. 2, C vgl. 1. Abth. 119, 5. 121, 1.

3) Philo's eigene Erklärungen hierüber tiefer unten.

4) Auch hiefür werden die Belege später gegeben werden; hier verweise ich nur auf die Stelle conf. lingu. 346, C. 432 M.

5) De mut. nom. 1051 C. 585 M. V. Mos. 673, B (155). migr. Abr. 416, (464). Cherub. 129, C (162). m. opif. 4, D (5) u. a. St.

6) Conf. lingu. a. a. O. De Abr. 370, C (22). Vgl. oben S. 250, 1.

7) De prof. 460, A. 556 M. mut. nom. 1049, A (583). De Abr. a. a. O. e provid. II, 102. Doch wird anderwärts (Conf. lingu. 345, B. 431 M. Legat. I Caj. 993, A. 546 M) anerkannt, dass auch die strafenden Wirkungen in Wahrheit unter die wohlthätigen zu rechnen seien.

göttliche Gnade wird gerühmt, die auch den Sündern unaufhörlich die rettende Hand reiche¹⁾. Der Einfluss der platonischen Lehre vom Guten und von der göttlichen Güte lässt sich in diesen Zügen nicht verkennen²⁾; doch sind sie auch überhaupt durch Philo's ganzen Standpunkt gefordert. Da es die Sehnsucht nach göttlicher Hülfe und Offenbarung ist, welche die Wurzel seines Systems bildet, so müssen diejenigen Eigenschaften Gottes, vermöge derer er sich des Menschen annimmt und sich ihm mittheilt, für ihn den grössten Werth haben. Auf denselben Grund dürfen wir aber auch die Lehre von der göttlichen Allmacht, ja die ganze philonische Theologie zurückführen. Hat sich der Mensch des Vertrauens auf seine eigene Willens- und Denkkraft begeben, um als Sittlichkeit und Erkenntniss aus göttlicher Mittheilung zu empfangen, so ist es nur folgerichtig, wenn überhaupt alle Kraft und Realität in das göttliche Wesen verlegt wird, und dem Endlichen nichts als die unbedingte Abhängigkeit übrig bleibt. Wie vermöchte dann aber der endliche Verstand das unendliche Wesen zu fassen, und welche anderen, als verneinende Bestimmungen, könnte er über dasselbe aufstellen? Nur dass freilich diesen Negationen immer wieder die positive Ueberzeugung von der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens und Wirkens als ihre Voraussetzung zu Grunde liegt, und dass andererseits aus der Anerkennung des Dunkels, welches die Gottheit vor uns verbirgt, unmittelbar das Streben hervorgeht, dieses Dunkel durch die Leuchte einer höheren Offenbarung zu zerstreuen, und denselben Gegenstand, dessen absolute Unbegreiflichkeit kaum erst behauptet war, in jener gewaltsamen Weise, die wir später noch kennen lernen werden, zu ergreifen.

Je schroffer aber das göttliche Wesen von der Welt getrennt, und je unbedingter doch zugleich alles endliche Sein von der göttlichen Ursächlichkeit abhängig gemacht wird, um so stärker musste sich Philo die Forderung aufdringen, die Vermittlungen nachzuweisen, durch die eine Wirkung der ausserweltlichen Gottheit auf die Welt möglich gemacht würde. Gott selbst kann mit seinem Wesen nicht

1) Qu. D. s. immut. 304, B f. (283 f.) mit dem Beisatz: οὐ μόνον δαίμων ἐλεῖ, ἀλλ' ἐλεήσας δικάζει. πρεσβύτερος γὰρ δίκης ὁ ἔλεος παρ' αὐτῷ ἐστίν u. s. v.

2) Philo selbst verweist m. opif. 4, D auf Tim. 29, D.

die Welt eingehen, nur mit seiner Wirkung ist er in ihr gegenwärtig¹⁾, er kann aber auch nicht unmittelbar auf die Welt einwirken, denn der Vollkommene darf sich nicht durch die Berührung mit der Materie beflecken²⁾; wir müssen daher Mittelwesen zwischen Gott und der sichtbaren Welt annehmen, an welche die Einwirkung Gottes auf die Welt geknüpft ist. Für die genauere Beschreibung dieser Mittelwesen liessen sich besonders vier Vorstellungen verwenden: aus dem philosophischen Gebiete die platonische Lehre von den Ideen und die stoische von den wirkenden Ursachen, mit welchen sich auch die platonische Weltseele nicht verknüpfen liess; aus dem Gebiete des religiösen Glaubens die jüdisch-persischen Vorstellungen über die Engel, und die griechischen über die Dämonen. Wir werden auch finden, dass Philo alle diese Elemente benützt und verknüpft hat, doch musste ihn die stoische Lehre von den Kräften am meisten anziehen. Die Engel und Dämonen des Volksglaubens hatten eine ausgesprochene Persönlichkeit, um sich unmittelbar zu Trägern der göttlichen Causalität zu eignen; sie gehörten ursprünglich einem Standpunkt an, welcher an der unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die Welt noch keinen Anstoss nahm, und mussten erst philosophisch umgedeutet werden, um dem vorliegenden Zweck zu entsprechen. Die platonischen Ideen waren zu abstrakter Natur, das wirksame Princip trat in ihnen zu wenig hervor, sie stellten nur die Urbilder des Sinnlichen dar, nicht die bewegenden Kräfte; für Philo dagegen war eben das die Hauptaufgabe, die Wirkung Gottes in der Welt möglich zu machen. Diess leistete nun die stoische Lehre von der durch die ganze Welt verbreiteten Vernunft Gottes, vom λόγος σπερματικός, von den Kräften, welche vom Urwesen ausgehen, um das Weltall belebend und bildend zu durch-

1) De post. Cain. 229 M. unt. conf. lingu. 339, D. 429 M. migr. Abr. 116, B (464).

2) De vict. offer. 857, E (261): ἐξ ἐκείνης γὰρ [τῆς ὕλης] πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἰδμόνα καὶ μακάριον. Vgl. Conf. lingu. 345 D ff. (481 f.), wo ausgeführt wird, dass Gott bei der Welschöpfung zur Hervorbringung derjenigen Dinge, welche selbst zu schaffen ihm nicht geziemt hätte, sich der δυνάμεις ὑπηρετοῦσαι bedient habe.

dringen¹⁾; und wenn Philo allerdings von seinem Standpunkt theils an dem Pantheismus, theils an dem Materialismus dieser Lehre in ihrer stoischen Fassung Anstoss nehmen musste, so lies sich doch diesen Mängeln leicht abhelfen: die wirkenden Kräfte durften nur den ausserweltlichen Ideen Plato's gleichgestellt, und auf die Gottheit als ausserweltliches Wesen zurückgeführt werden, und man hatte statt der Feuer- und Luftströmungen, in welche sich das künstlerische Urfeuer zertheilt, geistige Substanzen, die von Gott in die Welt ausströmen, ohne dass doch dieser aus der Einheit seines Wesens herausträte, oder sich mit demselben an die endlichen Dinge mittheilte. Wir haben früher gesehen, dass eine Umbildung der stoischen Lehre in dieser Richtung schon durch die blosse Verknüpfung des stoischen Pantheismus mit dem aristotelischen Theismus möglich war²⁾; um wieviel näher musste sie einem Philo liegen, bei welchem zu diesen Elementen der Einfluss der Ideenlehre, des Engel- und Dämonenglaubens, der älteren jüdischen Spekulationen über die Weisheit, und als entscheidender Grund die Transcendenz seiner Gottesidee hinzukam. So ergab sich ihm denn folgende Theorie.

Als Gott die Welt schaffen wollte, erzählt unser Philosoph mit Plato³⁾, so erkannte er, dass jedes Werk ein geistiges Urbild voraussetzt, und demgemäss bildete er zuerst die übersinnliche Welt der Ideen⁴⁾. Die Ideen sind aber nicht blos die Musterbilder⁵⁾, sondern zugleich auch die wirkenden Ursachen, die Kräfte, welche die ungeordneten Stoffe in Ordnung bringen, und jedem Ding seine Eigenschaften einprägen⁶⁾. Es kann insofern auch gesagt werden, die urbildliche Welt bestehe aus den unsichtbaren Kräften, welche die Gottheit wie ein Gefolge umgeben⁷⁾.

1) Wordüber 1. Abth. S. 146 f. 124, 3. 127 f.

2) A. n. O. S. 563 ff.

3) Tim. 28, A ff.

4) De mundi opif. 3, E f. 5, C. 7, B f. 29, C (4. 5. 7. 30). Leg. alleg. 4. A (47). Migr. Abr. 404, B (452) u. a. St.

5) Als solche werden sie gerne einem Sigel oder Modell verglichen De m. opif. 5, C. 7, B; weiteres in dem Abschnitt vom Logos.

6) De monarch. 817, C f. (218 f.) Viet. offer. 857, E f. 261 M. vgl. Cherub. 116, E. 148 M.

7) Conf. lingu. 345, B. 431 M: εἰς ὧν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις ... δι' αὐτῶν τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγει κόσμος τὸ τοῦ

se geistigen Kräfte sind es, durch welche Gott in der Welt tätig ist, und dasjenige in ihr bewirkt, was er wegen seiner Erhabenheit nicht unmittelbar hervorbringen kann¹⁾; sie sind die Boten und Statthalter des obersten Gottes, die Gesandten, durch welche er den Menschen seinen Willen mittheilt, die Vermittler zwischen Gott und den endlichen Dingen²⁾, die Theilkräfte der allgemeinen Vernunft, welche bildend und ordnend in der Welt wirken³⁾, die unzerreissbaren Bänder, welche Gott durch's Weltall spannt, die Säulen, welche er ihm unterstellt hat⁴⁾. Sie können daher auch als dienstbare Geister und Werkzeuge des göttlichen Willens beschrieben werden; sie sind jene reinen Seelen, die von den Griechen Dämonen, von Moses Engel genannt werden⁵⁾, und werden in diesem Sinn von den Menschen angerufen⁶⁾. So bestreitbar aber hiernach die Persönlichkeit dieser Kräfte zu sein scheint, so schwankend wird sie doch wieder, wenn wir andere Ausserungen in Betracht ziehen. Schon der Name der Kräfte weist uns zunächst nur an Eigenschaften des göttlichen Wesens selbst denken; noch deutlicher liegt diese Vorstellung in anderen

νομένου τοῦδε ἀρχέτυπον ἰδέαις ἀοράτοις συσταθείς. Wenn es hier scheinen könnte, als ob die δυνάμεις von den Ideen noch unterschieden würden, so zeigen doch die eben angeführten Stellen, dass diess nicht Philo's Meinung ist. Die Vergleichung der δυνάμεις mit einem Gefolge (δορυφοροῦσαι δυνάμεις monarch. a. a. O. δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων De sacrif. ebd. 139, A. 173 M., ebenso De Abr. 367, B. 19 M.) ist bei Philo häufig.

1) M. s. ausser S. 313, 2: De m. opif. 15, E ff. (16 f.), besonders aber De sacr. 370, B. 22 M. Decal. 768, E. 209 M. De prof. 460, A. 556 M.

2) De Abr. 366, B (17 f.) De somn. 586, D. 642 M.

3) Λόγοι De somn. 575, E. 585, A. 586, E (631. 640. 642.). Leg. alleg. 93, D (122). Wenn Δῆννε λόγοι nicht selten mit „Pläne Gottes“ übersetzt, so ist diess verfehlt, der Ausdruck ist durchweg nach der Analogie der stoischen λόγοι σπερματικοὶ zu erklären.

4) Migr. Abr. 416, B. 464 M. Conf. lingu. 339, E. 344, C (425. 430). Herm. 8. 655 M. (aus Joh. DAMASC. parall. s. 749, E.). Vgl. S. 318, 2. Daher lassen sie plant. N. 226, D. 342 M. δυνάμεις ἐνωτικάι.

5) Somn. 585, A (640): ψυχαὶ δὲ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι. ebd. 586 D. 37, D (die Engel λόγοι μεσῖται, λόγοι θεῖοι). Leg. alleg. 93, D: τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ. De somn. 583, A (638): ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν εἶθ' ἀγγέλους. Conf. lingu. 324, D (409): τῶν θεῶν ἔργων καὶ λόγων .. οὓς καλεῖν εἶθ' ἀγγέλους. Ebd. 345, C f. (431). De Abr. 366, B. 17 M.

6) Qu. D. s. immut. 310, A. 290 M. Weiteres in der Lehre vom Logos.

Bezeichnungen ¹⁾). Die Kräfte werden ferner nicht blos nebeneinander gestellt, wie Personen, sondern sie erscheinen auch ineinander, wie die Gattungs- und Artbegriffe, so dass die höhere Kraft die niedere in sich befasst ²⁾; sie werden mit den Ideen identificirt (s. o.), welche doch, scheint es, unmöglich als Personen gedacht sein können, und am wenigsten von einem solchen, der die Ideen nicht als Objekte der göttlichen Anschauung Gott gegenüberstellt, sondern als Gedanken Gottes in ihn selbst verlegt; gerade Philo sagt aber ausdrücklich, sie seien nirgends, als im göttlichen Denken ³⁾. Wenn endlich die Kräfte für ungeworden ⁴⁾ und für ebenso unendlich erklärt werden, wie Gott selbst ⁵⁾, wenn gesagt wird, Gott sei durch seine Kräfte in den Dingen (s. o.), so setzt diess unstreitig voraus, dass die Kräfte als ein unzertrennlicher Theil des göttlichen Wesens zu betrachten sind. Wir dürfen daraus allerdings nicht schliessen, dass sich Philo dieselben nicht

1) Ἀρεταί z. B. De prof. 458, A (553) u. o.; χάριτες Leg. alleg. 1101, 2 81 M; ἡγεμονία und εὐεργεσία für δύναμις βασιλική und εὐεργετική De somn. 302 C. 645 M.

2) M. vgl. de Cherub. 113, A (144), wo von der σύνοδος und κρατὶς der beiden Grundkräfte (Macht und Güte) gesprochen, die φιλοφροσύνη und εὐεβία Gottes als ihre Abkömmlinge bezeichnet werden; Qu. in Ex. II, 40 S. 516 A., wo es heisst, die *virtus creativa* sei die Quelle der *benefica*, die *virtus regia* die Wurzel der *legislativa et percussiva*; L. alleg. II, 1103, B (s. o. 319, 1). Weitere Belege giebt die Lehre vom Logos, der ja zugleich eine Kraft und die Einheit aller Kräfte (λόγοι) ist.

3) De m. opif. 4, C. 5, B: Wie die ideelle Stadt (πόλις νοητή), deren Plan ein Baumeister in seinem Geist entwirft, vor der Ausführung desselben nirgends ist, als in der Seele des Baumeisters: τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα... εἰ δέ τις ἐβελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἶποι τοῦ νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιούντος.

4) Q. D. s. immutab. 304, E (284): τὰς δὲ ἀγενήτους ἄρα δυνάμεις ἐκείνας αἱ περὶ αὐτὸν οὔσαι λαμπρότατον φῶς ἀπαστράπτουσιν.

5) De sacrif. Abel. 139, A. 173 M. (mit Beziehung auf die drei Engel, welche Abraham erschienen, welche aber von Philo auf Gott und die zwei obersten Kräfte gedeutet worden): ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεὸς ἀπερίγραφοι καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ vgl. m. opif. 5, A: ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταί γε [αἱ χάριτες τοῦ θεοῦ] καὶ ἀτελεύτητοι, und vorher (4, D): der Logos allein sei der Ort der Ideen, denn τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὅς γένοιτ' ἂν ἱκανός, οὐ λέγεται πάσας, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡγνινοῦν δεξασθαι τε καὶ χωρῆσαι;

Hypostasen vorgestellt hat¹⁾; — dazu lauten nicht allein seine Ausdrücke viel zu bestimmt²⁾, sondern auch die ganze Bedeutung der Kräfte für sein System verbietet diese Annahme³⁾; — aber um gewisser, dass er den Begriff der persönlichen Subsistenz hinsichtlich jener Wesen nicht klar gefasst und nicht folgerichtig festhalten hat, wie diess im Alterthum überhaupt nicht selten war, und weit schärferen Den kern, als Philo, begegnet ist⁴⁾. In seiner Lehre von den Kräften kreuzen sich zwei Vorstellungen, die religiöse von persönlichen, und die philosophische von unpersönlichen Mittelwesen; er verknüpft beide Bestimmungen, ohne ihren Widerspruch zu bemerken, ja er kann ihn gar nicht bemerken, weil sonst fort die Vermittlersrolle der göttlichen Kräfte, die Doppelnatur derselben verloren gieng, vermöge deren sie einerseits mit Gott identisch sein müssen, damit dem Endlichen durch sie eine Theilnahme

1) Wolff die philon. Philosophie S. 20. 28.

2) Wenn z. B. De Abr. 370, B (22) ausgeführt wird, von den drei Männern, welche Abraham erschienen, haben sich bei der Zerstörung Sodom's nur zwei gezeigt, weil es sich geziemt habe, dass Gott die Bestrafung der Gottlosen nicht selbst vollzog, sondern seinen δυνάμεις überliess, so setzt das doch wohl voraus, dass die letzteren ihrem Dasein nach von Gott verschieden sind, und zu ihm nicht etwa nur in dem Verhältniss stehen, in welchem die Hand, sondern mindestens in dem, in welchem das Werkzeug zum Menschen steht. Das gleiche liegt darin, dass die Kräfte von Gott als αἱ μετ' τὸν δυνάμεις unterschieden werden (De somn. 576, A. 631 M. u. ö.). Philo stellt aber die Kräfte auch ausdrücklich mit den menschlichen Seelen in Eine Artung: von den Seelen, sagt er, steigen die minder reinen in irdische Leiber herab, die reineren bleiben ausser dem Leibe, und die höchsten unter diesen seien die, welche die Schrift Engel nenne (De somn. 586, B f. 641 M. u. ö. gigant. 285, D. 263 M. plant. N. 216, B. 331 M. Conf. lingu. 345, C. 431 u. ö.); eben diese heissen aber (s. o. 315, 5) auch λόγοι, und die λόγοι Seelen und Engel, und De somn. 585, A wird der θεὸς λόγος im höchsten Sinn unter diesen Seelen gerechnet; so dass man deutlich sieht, wie die Kräfte und die Engel vollständig in einander fliessen.

3) Die δυνάμεις sollen ja, wie Philo bestimmt sagt (s. S. 313, 2. 315, 1), gerade das wirken, was Gott wegen seiner Erhabenheit nicht selbst wirken kann; wie wäre diess möglich, wenn sie nichts anderes wären, als eben Gott, wenn er auf eine bestimmte Art wirkt?

4) Um nur einige Beispiele anzuführen: es wird schwer zu sagen sein, ob sich Plato die Welt sammt ihrer Seele, die Stoiker die Gottheit, Plato, Aristoteles und die Stoiker die Gestirne oder die Sphärengester als Personen gedacht haben.

an der Gottheit möglich werde, andererseits von ihm verschied damit die Gottheit trotz dieser Theilnahme ausser aller Berührung mit der Welt bleibe¹⁾. Es ist hier, wie anderwärts, einfach Widerspruch, den der Geschichtschreiber zwar erklären, nicht entfernen kann.

Auch die Frage über die Entstehung der Kräfte wird Philo nur ungenau berührt. Er redet von einer Erweiterung göttlichen Wesens, einer Ausbreitung der Kräfte durch die Welt

1) Es ist daher eine auffallende Verkennung der philonischen Weise, wenn KEFERSTEIN (Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelw. 201. 17.) glaubt, Philo habe zweierlei Mittelwesen angenommen, persönliche und unpersönliche, jene die Engel, diese die Kräfte im engeren Sinn. Diese Ansicht übersieht nicht allein die Gründe, welche Philo bestimmen lassen jene Mittelwesen zugleich als persönlich und als unpersönlich zu denken, sondern sie nimmt es auch mit seinen unbestreitbaren Aussagen viel zu leicht. Denn weit entfernt, diesen Unterschied persönlicher und unpersönlicher Kräfte irgendwo anzudeuten, behandelt Philo vielmehr die gleichen Wesen zu selten in einer und derselben Stelle bald wie persönliche, bald wie unpersönliche. Nachdem er z. B. De conf. lingu. 345, B (431) von den Kräften gesprochen hat, aus denen der *νοητός κόσμος* bestehe, *τὸ τοῦ παρινομένου ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθὲς*, setzt er gleich darauf an die Stelle derselben die Seelen im Himmel und in der Luft, welche Engel genannt werden, die gleichen heissen aber auch *δυνάμεις*. Ähnlich in anderen von den oben angeführten Stellen. K. hilft sich in solchen Fällen mit der Annahme, dass Philo die beiden Klassen von Mittelwesen im Verlauf seiner Darstellung wechselt (a. a. O. 195 f. 254 f.). Philo, sagt er, unterscheide die Kräfte von den Engeln im allgemeinen genau, nur halte er diesen Unterschied im gegebenen Falle nicht immer fest. In der Wirklichkeit steht es aber vielmehr, dass Philo zwar die Identität der Ideen und Kräfte mit den Engeln in manchen als Einer Stelle unverkennbar voraussetzt, ihren Unterschied dagegen nirgends andeutet; erst sein Bearbeiter ist es, welcher denselben aus der Unvereinbarkeit der Prädikate erschliesst, welche den Kräften in den verschiedenen Beziehungen, in denen sie vorkommen, gegeben werden. Allein dieser Schluss wäre natürlich nur dann zulässig, wenn sich erweisen liesse, dass Philo sich dieser Unvereinbarkeit bewusst gewesen sei. Da dieser Beweis nicht führen ist, müssen wir vielmehr umgekehrt schliessen: wenn Philo die Kräfte in dem gleichen Zusammenhang bald als persönliche Wesen, bald als unpersönliche oder göttliche Kräfte und Eigenschaften behandelt, so kann er sich die Unvereinbarkeit dieser beiden Darstellungsweisen noch nicht klar gemacht haben; und KEFERSTEIN würde hiegegen um so weniger einwenden können, dass in Betreff des *Λόγος* doch auch er zugiebt, dass dem gleichen Subjekt bald persönliche bald unpersönliche Prädikate gegeben werden.

2) Leg. alleg. 47, A (51): *τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀπ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ*

bezeichnet die einzelnen Kräfte als Theile der umfassenderen der Gesammtheit¹⁾, er vergleicht ihre Mittheilung an die Welt einer Ausströmung²⁾. Diess würde, buchstäblich genommen, allerdings auf eine emanatistische Vorstellung über die Entstehung der Kräfte hinweisen; und in demselben Sinn konnte die Betrachtung Gottes als des Urlichts, welche Philo sehr geläufig ist³⁾, nützt werden. Aber doch bedient er selbst sich dieser Idee nirgends, um die Entstehung der Kräfte zu erklären: er redet wohl von der Einstrahlung der Gottheit in die menschliche Seele⁴⁾, erst die Kräfte, welche Gott umgeben, das hellste Licht ausstrahlen⁵⁾; aber er sagt nicht, dass gerade in der Lichtnatur Gottes der Grund für das Ausfliessen der Kräfte liege, er scheint sich überhaupt die Nothwendigkeit einer näheren Bestimmung über die Art

του πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου. Post. Cain. 229 M.: Gott erfüllt alles mit Kräften ἄχρι περάτων τείνας. Mut. nom. 1048, E. 582 M.: τῶν δὲ δυνάμεων ἔτεινεν εἰς γένεσιν. Conf. lingu. 339, E (425): τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ αἰθέρος ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολείπει τοῦ κόσμου u. a. Vgl. qu. det. pot. ins. 172, A. 209 M., wo es von der menschlichen Seele (ja aber die Engel oder Kräfte gleichartig sind), heisst, sie sei ein ἀπόσπασμα οὐ διαμεττόν der Gottheit; τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θεοῦ κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ ὡς ἐκτείνεται. Mit τείνειν bezeichnet Philo auch die Ausstrahlung des Lichts (De. s. immut. 305, A. 284 M.), und die göttliche Selbstoffenbarung (τὰς αὐτοῦ τείνων φαντασίας De somn. 576, A. 531 M.).

1) L. alleg. 1103, B (82): ἡ σοφία τοῦ θεοῦ..., ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεινεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων. De sacrif. Abel. 153, C. 189 M (zwei τμήματα δυνάμεις νομοθετική).

2) De prof. 479, B (575): Gott sei die πρεσβυτάτη πηγή· τὸν γὰρ ζύμπαντα τὸν κόσμον ὠμβρησε. Ebenso L. alleg. 1038, C. 688 M. Dagegen gehören die emanationes sapientiae qu. in Gen. II, 44 so wenig hieher, als die gleiche Vorstellung De prof. 477, E. 574 M., denn sie beziehen sich auf die Ströme der Weisheit, welche in die Menschenseele überfliessen.

3) De somn. 576, E. 632 M.: ὁ θεὸς φῶς ἐστι, ... καὶ οὐ μόνον φῶς ἀλλὰ πάντος ἑτέρου φωτός ἀρχετύπον, μᾶλλον δὲ ἀρχετύπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον. De ebriet. 246, C (364): wenn das unkörperliche Licht des göttlichen Wesens in die Seele entgegenstrahlt, vermag sie, geblendet, nichts anderes zu schauen. Vgl. Qu. D. s. immut. 304, E. 284 M. De præm. et poen. 916, A. 414 M. De carit. 714, E. 403 M., wo Gott der νοητὸς ἥλιος genannt wird. Dass er in der Stelle Qu. D. s. immut. 300, A. 279, M. ἡ τοῦ φωτός φύσις heisse (DÄHNE 174) ist nicht richtig, diese Worte gehen nicht auf Gott.

4) De somn. 582, E. 637 M. und oft.

5) Qu. D. s. immut. 304, E. 284 M.

ihrer Entstehung noch nicht klar gemacht zu haben. Ebenso wenig dient die Annahme einer Emanation der Unvollkommenheit des abgeleiteten Seins zur Erklärung; es wird zwar vorausgesetzt, dass das abgeleitete unvollkommener sei, und dass diese Unvollkommenheit mit der Entfernung vom Urgrund gleichen Schritt halte; aber diese Voraussetzung ist gar kein unterscheidendes Merkmal der Emanationslehre, denn sie wird auch von solchen Systemen getheilt, die einen ganz entgegengesetzten Charakter haben, wie z. B. das aristotelische, was dagegen allein die Emanationslehre charakterisirt, die Begründung jener Voraussetzung durch eine natürliche Abschwächung der Ausflüsse, das tritt bei Philo gar nicht bestimmt hervor. Wir sind daher nicht berechtigt, die Emanation der Kräfte aus der Gottheit Philo als seine bestimmte dogmatische Ansicht beizulegen; was vielmehr bei ihm auf diese Annahme hinführen würde, ist am Ende doch nur die bildliche Bezeichnung eines Vorgangs, über den er selbst sich keine genauere Vorstellung gebildet hat. Noch weniger dürfen wir seine ganze Lehre über die Kräfte von orientalischen Emanationssystemen ableiten, von denen man bis jetzt mehr nur vorausgesetzt als bewiesen hat, dass sie in jener Zeit nicht bloß überhaupt vorhanden, sondern auch in dem alexandrinischen Bildungskreise bekannt waren. Die Vergleichung der Gottheit mit dem Lichte ist allen orientalischen Völkern und auch schon dem alten Testament geläufig¹⁾; derselben Vergleichung bedient sich Plato in der berühmten Stelle der Republik über das Gute, auf welche Philo in mehreren seiner hergehörigen Aeusserungen offenbar Rücksicht nimmt; eben dieser schildert im Timäus die Ausbreitung der Weltseele durch's Universum in ganz ähnlichen Ausdrücken, wie Philo die der göttlichen Kräfte; noch unmittelbarer erinnert aber der letztere an die stoische Vorstellung von der Verzweigung der pneumatischen Grundkraft in ihre Theilkräfte, die sich ganz wie bei Philo als geistige Strömungen, alle Dinge tragend, ordnend und zusammenhaltend, durch's Weltganze verbreiten. Selbst der Name

1) Wie diese aus dem Ganzen der folgenden Darstellung erhellen wird.

2) Noch weiter war sie schon vor Philo, in der jüdischen Vorstellung von der Schechinah oder der Lichtwolke entwickelt, in welcher Jehovah nahbar thronen sollte.

Die Emanation (ἀπορροια) ist unter den griechischen Philosophen erst von den Stoikern gebraucht worden, namentlich um das Verhältniss der menschlichen Seelen zum göttlichen Geist zu bezeichnen¹⁾; und wenn Philo allerdings jene materialistische Vorstellung von der Gottheit und ihren Kräften, welche den Stoikern eigen war, nicht theilt, so lässt sich doch der Begriff der Emanation selbst strenggenommen ohne diesen Materialismus nicht vollziehen, und dass sich auch Philo von demselben nicht ganz freimacht, werden wir bei Gelegenheit seiner Ansichten über das Wesen der Seele noch finden. Jedenfalls ist durch jene Abweichung von der stoischen Lehre eine durchgreifende Benützung ihrer anderweitigen Bestimmungen nicht ausgeschlossen. Ich glaube daher nicht, dass eine Veranlassung vorliegt, für die philonische Lehre von der Entstehung der göttlichen Kräfte ausser den sonst bekannten Quellen seines Systems noch andere, geschichtlich überweisbare, aufzusuchen²⁾.

Jener Kräfte sind es nun an sich unendlich viele, und ein bestimmtes Maass für ihre Zählung lässt sich nicht aufstellen, da sich in dem eigenthümlich schwankenden Verhältniss der Kräfte zu einander jede göttliche Wirkung ebensogut auf eine besondere Kraft zurückführen liess, wie es andererseits möglich war, viele Wirkungen von einer und derselben Kraft abzuleiten, und viele Kräfte zu Einer höheren Kraft zusammenzufassen. Man darf daher den Aufzählungen der Hauptkräfte, welche sich bei Philo da und dort finden³⁾, kein grosses Gewicht beilegen. Nur Eine Eintheilung derselben wiederholt er zu beharrlich, als dass wir ihre Bedeutung für sein System bestreiten könnten. Dem Einen wahrhaft wirklichen Gott, sagt er⁴⁾, wohnen zwei oberste Kräfte bei,

1) Aehnlich ἀπόσπασμα, das Philo gleichfalls für das Verhältniss der menschlichen Seele zur Gottheit gebraucht (s. o. 318, 2; weiteres später).

2) Noch weniger Beweiskraft kann ich, schon nach unserer früherenörterung, dem Umstand beilegen, dass sich die Emanationslehre auch im Buch der Weisheit finde (GFRÖRER I, 164), denn die Stelle, worin dieses die Weisheit als Ausfluss der Gottheit beschreibt (7, 22 ff.), trägt fast noch deutlicher, als die philonischen, das Gepräge der stoischen Vorstellungsweise.

3) Die Hauptstelle ist De profug. 464, B. 560 M., wo mit Einschluss des Logos sechs Kräfte gezählt werden; weiter vgl. m. Leg. ad Caj. 993, A. 546 M. Qu. in Ex. II, 68.

4) De Cherub. 112, D. 144 M. Qu. in Gen. I, 57. IV, 2. in Exod. II, 62. 68.

die Güte und die Macht. Durch seine Güte hat er alles geschaffen, durch seine Macht beherrscht er alles. Das dritte aber, was beides vereinigt und vermittelt, ist der Logos, denn durch seinen Logos ist Gott sowohl Herrscher, als gut. Die Güte wird mit dem Namen θεός, die Macht mit κύριος bezeichnet, jene heisst auch die schöpferische, die wohlthätige, die gnadenreiche, die erbarmende, diese die königliche, die gesetzgebende, die strafende Kraft. Ueber das Verhältniss beider zum Logos äussert sich Philo nicht gleichmässig. Nach der gewöhnlicheren Darstellung ¹⁾ steht Gott selbst unmittelbar zwischen den zwei Grundkräften in der Mitte, so dass der Logos nur als das gemeinsame Produkt von diesen beiden zu betrachten wäre ²⁾; dagegen heisst es anderwärts auch wieder, der Logos sei im Vergleich mit den zwei Kräften das höhere, und was den Logos nicht zu erfassen vermöge, der solle sich an die schöpferische, oder wenigstens an die königliche Kraft halten ³⁾. Man sieht auch aus diesem Schwanken, dass sich Philo noch keine feste Theorie über die Abfolge der göttlichen Kräfte gebildet hat, in einem System, wie das plotinische, wäre diese Unsicherheit nicht möglich.

Wie es sich nun aber hiemit verhalten mag, ob man den Logos als die Wurzel oder als das Erzeugniss der beiden Grundkräfte betrachte: für uns ist jedenfalls dieser weit die wichtigste von allen Kräften, denn in ihm fassen sich alle Wirkungen Gottes in Einheit zusammen, er ist der allgemeinste Vermittler zwischen Gott und der Welt ⁴⁾. Unter dem Logos versteht Philo die Kraft Gottes oder die wirksame göttliche Vernunft überhaupt; er bezeich-

De prof. a. a. O. De Abr. 367, B. 19 M. Sacrif. Abel. 139, A (173). Plant. N. 226, B, f. (342). V. Mos. 668, E f. 150 M. Leg. alleg. 58, B. 74, B (63. 101). Qu. D. s. immut. 309, B (289). Mut. nom. 1046, E (581). De somn. 589, C (645). De viet. offer. 854, C (258) u. ö. Vgl. S. 311.

1) Z. B. Qu. in Gen. IV, 2. De Abr. a. a. O. De sacrif. Abel. a. a. O.

2) Wie diess De Cherub. a. a. O. offenbar geschieht, wenn der Logos der μέσος συναγωγός der Güte und Macht genannt wird, und in der Stelle Gen. 3, 24 die Cherubim auf die Güte und Macht gedeutet werden, das feurige Schwerdt auf den λόγος.

3) Qu. in Exod. II, 68. De profug. a. a. O. vgl. Qu. rer. d. hær. 503, E (496), wo der Logos als τομεύς die beiden Kräfte scheidet.

4) Zum folgenden ist ausser den S. 293, 1 angeführten Schriften auch Lücke Commentar üb. d. Evang. d. Joh. 3, A. S. 272 ff. zu vergleichen.

t ihn als die Idee, welche alle andern Ideen, die Kraft, welche alle andern Kräfte in sich begreift, als das Ganze der übersinnlichen Welt oder der göttlichen Kräfte¹⁾. Auf den Logos werden daher alle die Bestimmungen, welche von diesen Kräften überhaupt gelten, im höchsten Maass übertragen. Er ist in allen Beziehungen der Vermittler zwischen Gott und der Welt, der an der Grenze beider stehend, sie zugleich scheidet und verbindet, weder ungeschaffen, wie Gott, noch geschaffen nach Art der endlichen Dinge²⁾; er ist der Stellvertreter und Gesandte Gottes, welcher dessen Befehle der Welt überbringt³⁾, der Dolmetscher, welcher seinen Willen auslegt⁴⁾, der Statthalter, welcher ihn vollzieht⁵⁾; er ist der Engel, oder richtiger der Erzengel, welcher an uns Menschen die Offenbarungen und Wirkungen Gottes übermittelt, deren wir nicht fassen und tragen könnten, wenn sie uns unmittelbar zukämen⁶⁾, das Werkzeug, durch welches Gott die ganze Welt

1) Mund. opif. 5, B f. (7), wo der λόγος θεοῦ ἤδη κοσμοποιούντος für identisch mit dem νοητὸς κόσμος, dem ἀρχέτυπον παράδειγμα, der ἰδέα ἰδεῶν erklärt wird; L. alleg. 48, E. 47 M.: der Logos ist das Buch Gottes, in welches die Wesenheiten (Ideen) aller Dinge verzeichnet sind; De profug. 464, B (560): der Logos ist die Metropolis, deren Pflanzstädte die übrigen Kräfte sind, das Subjekt, durch welches sie zu uns kommen. Daher L. alleg. 93, B (121 f.) vgl. ebd. 1103, B (82). u. det. pot. 176, E (214): der L. ist γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε, (und desshalb wird das Manna auf ihn gedeutet, weil es nämlich vom Manna Ex. 16, 15 heisst: τί ἐστι τοῦτο, das τί aber nach Chrysippus das γενικώτατον ist, vgl. Abth. 83, 4); von ihm werden seine Theile unterschieden, bei denen wir nichts anders denken können, als an die nachher genannten λόγοι und ἄγγελοι.

2) Qu. rer. div. hær. 509, B f. (501 f.), wo unter anderem: ἵνα μεθόριος ᾖ τὸ γενόμενον διακρίνη τοῦ πεποιηκότος . . . οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν, οὔτε ἐκ γεννητῆος ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεῦων u. s. w. Qu. in ex. II, 68 Anf. u. 8. Als der Mittler heisst der L. auch διαθήκη somn. 1138, D. 140, D (688. 690).

3) Πρεσβευτῆς τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκουον Qu. rer. div. h. a. a. O.

4) Ἑρμηνεὺς L. alleg. 99, D. 128 M. (für den Logos als das Wort sehr nahe gelegt); in demselben Sinn heisst der L. ὑποφήτης θεοῦ Mut. nom. 1047, D (581), ὄνομα θεοῦ (Conf. lingu. 341, B. 427 M. L. alleg. a. a. O.), εἰκὼν θεοῦ L. S. 325, 1).

5) Ὑπαρχος De agricult. 195, B. 308 M. ἐξάρχων Conf. lingu. 328, E (413).

6) L. alleg. 93, D. 122 M. Conf. lingu. 341, B. 427 M. De somn. 600, D. 56 M. Qu. rer. div. h. a. a. O. Qu. in Exod. II, 13. In dieser Eigenschaft ist der Logos namentlich auch das Subjekt der vermeintlichen Theophanien; De somn. a. a. O.

geschaffen hat¹⁾; ebenso ist er aber auch der Vertreter der Welt in ihrem Verhältniss zur Gottheit, der Hohepriester²⁾, welcher Fürbitte für sie einlegt³⁾, welcher in seinem heiligen Gewande der Sinnliche mit dem Uebersinnlichen, die buntfarbige Bedeckung der unteren Theile mit dem goldenen Hauptschmuck, der Idee der Ideen dem unsinnlichen Urbild der Welt vereinigt⁴⁾.

In dem Verhältniss des Logos zur Gottheit wiederholt sich die Zweideutigkeit, von welcher der Begriff der göttlichen Kräfte überhaupt gedruckt wird. Der Logos erscheint auf der einen Seite als eine Eigenschaft Gottes, als identisch mit der göttlichen Weisheit⁵⁾.

1) L. alleg. 79, A. 106 M. De Cherub. 129, C. 162 M. migr. Abr. 366, A. (437), wo der Logos dem Steuer des Weltalls verglichen wird. De monarch. 823, B. 225 M.

2) De gigant. 291, A. 269 M. migr. Abr. 404, A. 452 M. De profet. 466, B. (562).

3) Daher *ἱκέτης* Qu. rer. div. h. a. a. O. *παράκλητος* V. Mos. 673, C. 154 M. In der letztern Stelle unter dem vollkommenen Sohn Gottes, welcher *παράκλητος* ist, die Welt zu verstehen (KEFERSTEIN Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelw. 194 ist unzulässig; dagegen wird allerdings Migr. Abr. 406, E. 434 M. der *ἱκέτης λόγος* zwar nicht mit KEFERSTEIN a. a. O. 108 als Umschreibung des einfachen *ἱκέτης*, wohl aber in der Bedeutung „das an Gott gerichtete Wort des Flehens“ zu fassen sein.

4) Migr. Abr. 404, A. (452); vgl. S. 328, 5.

5) Leg. alleg. 52, B. 56 M.: *ἐκ τῆς Ἐδέμ τοῦ θεοῦ σοφίας. ἡ δὲ ἐστὶν ὁ θεὸς ὁ λόγος*. Die gleiche Stellung hat der Logos in der S. 316, 3 besprochenen Stelle *ὁ μὲν οὐκ ἐστὶν, ὁ δὲ ἐστὶν*, und ebenso tritt De christ. 244 C (361) u. ö. (L. alleg. 1096, B. 734 M. Qu. det. pot. insid. 165, B. 201 M.) die Weisheit an die Stelle des Logos, indem sie als die Mutter dargestellt wird, mit welcher Gott die Welt als seinen sichtbaren Sohn gezeugt habe. So wird sie auch (mit Beziehung auf Prov. 8, 22) hier und sonst (s. o. 319, 1) als das älteste Geschöpf Gottes bezeichnet, was sie eben nur dann sein kann, wenn sie von dem Logos, welcher gerade dasselbe Prädikat erhält, nicht verschieden ist; statt der *θεὸς σοφία*, welche Philo (Qu. rer. div. h. 498, D. 490, M) in der Turteltaube Gen. 15, 9 angedeutet findet, steht nachher (513, B. 506 M.) der *θεὸς λόγος*; wie der Logos so heisst auch die Weisheit das Haus Gottes (s. u. 325, 3); in der Deutung des Manna (vgl. 323, 1) steht De prof. 470, A. 566 M. zuerst *θεὸς λόγος*, dann *αἰθέριος σοφία*; wie es vom Logos als *τομεύς* heisst, dass er das entgegengesetzte in der Welt scheide (s. u. 328, 9), so nennt Philo De prof. 479, A. (567) die *σοφία* die *κρίσις τῶν ὄλων*, *ἣ πᾶσαι ἐναντιότητες διαζεύγνυνται*, und wenn Leg. all. 52, A. (56) die *σοφία θεοῦ* als die Quelle der vier Haupttugenden bezeichnet wird, steht post. Ca. 250 M. De somn. 1141, B. (690) statt derselben der *λόγος*. (Vgl. GFRÖRER I, 213 ff.). Diese Stellen, sowie die S. 322 angeführten

andererseits wird er aber auch wieder als ein besonderes Wesen neben Gott beschrieben, er heisst das Bild¹⁾, der Schatten²⁾, die Wohnstätte³⁾ Gottes, er wird im Unterschied von dem schlechthin erfassbaren Gott als erkennbar dargestellt⁴⁾, im Unterschied von dem Ungewordenen unter das Gewordene gerechnet⁵⁾, und auch von der göttlichen Weisheit, als seiner Mutter unterschieden⁶⁾;

Der das Verhältniss des Logos zur Güte und Macht Gottes, scheint mir BAUR in der Lehre von der Dreieinigkeit I, 69 f., ähnlich STEINHART in Pauly's Realencyklop. V, 1506, welcher der Weisheit noch den νοῦς beifügt), zu wenig achtet zu haben, wenn er die Weisheit von dem Logos so unterschieden lassen will, dass jene der Gottheit immanent die beiden Grundkräfte der Güte und Macht unter sich habe, dieser auf der zweiten Stufe dieselbe Einheit der göttlichen Kräfte in ihrer Wirkung auf die Welt darstelle. Eine solche Combination würde sich an sich sehr empfehlen, aber wenn Philo selbst sie vorgenommen hätte, könnte er den Logos und die Weisheit nicht so unmittelbar gleich setzen.

1) Qu. rer. div. h. 512, D. 505, M. De monarch. 823, B (225). Conf. lingu. 341, C. 427 M. u. ö.

2) L. alleg. 79, A. E (106 f.)

3) Migr. Abr. 389, B (437): Wie der Gedanke des Menschen im Worte wohnt, so sagt Moses τὸν τῶν ὅλων νοῦν τὸν θεὸν οἶκον ἔχειν τὸν ἑαυτοῦ λόγον. Congr. qu. erud. gr. 441, A (536): die Weisheit sei das βασιλειον, der οἶκος τῆς σοφίας Gottes.

4) De somn. 575, B (630): Gen. 22, 3 f. (καὶ ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον ... καὶ ἀναβλέψας ... εἶδε τὸν τόπον μακρόθεν) könne mit dem ersten τόπος nicht das Gleiche gemeint sein, wie mit dem zweiten; jenes sei der Logos, dieses ὁ πρὸς τὸν τόπον (wie mit mehreren Handschriften statt περὶ zu lesen ist) τοῦ λόγου θεός, und der Zögling der Weisheit (Abraham) komme nur zu dem θεὸς λόγος, ἐν ᾧ γενόμενος οὐ φθάνει πρὸς τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεὸν ἐλθεῖν, ἀλλ' αὐτὸν ὁρᾷ μακρόθεν, μάλλον δὲ οὐδὲ πόρρωθεν αὐτὸν ἐκείνῳ θεωρεῖν ἱκανός ἐστιν u. s. w. Noch besser aber erkläre man: ἦλθεν εἰς τὸν τόπον καὶ ... εἶδεν αὐτὸν τὸν τόπον, εἰς ὃν ἦλθεν (d. h. den Logos), μακρὰν ὄντα τοῦ ἀκατονομάστου καὶ ἀρρήτου καὶ κατὰ πάσας ἰδέας ἀκατάληπτου θεοῦ.

5) L. alleg. 93, B (121): πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε. Ehd. 99, D (124): Moses gebietet, beim Namen Gottes, nicht bei Gott selbst, zu schwören; ἱκανὸν γὰρ τῷ γεννητῷ πιστεύσθαι καὶ μαρτυρεῖσθαι λόγῳ θεῷ. Migr. Abr. 389, C (437): ὁ λόγος ὁ πρεσβύτερος τῶν γενέσιν ἐληφόρων. Auch in der S. 323, 2 angeführten Stelle der Schrift qu. rer. div. h. wird nicht geläugnet, dass der Logos geschaffen, sondern nur, dass er γεννητὸς ὡς ἡμεῖς sei; wogegen es allerdings strenggenommen mit seinem Geschaffensein streitet, dass er Conf. lingu. 341, C die ἀίδιος εἰκὼν Gottes heisst.

6) De profug. 466, B. 562, M. Aehnlich De somn. 1141, B (690), wo der Logos aus der σοφία als seiner Quelle entspringt.

weil er aber das erste und höchste von allen Werken Gottes ist, so wird er hinsichtlich seiner Entstehung allen andern Geschöpfen entgegengesetzt¹⁾, und ohne dass genauer angegeben wäre, wie wir sie uns zu denken haben, wird er vor jenen als der erstgeborene Sohn Gottes ausgezeichnet²⁾; ja selbst der Gottesname wird ihm beigelegt³⁾, zugleich aber auch seine Unterordnung unter den höchsten Gott dadurch gewahrt, dass er Gott im uneigentlichen Sinn, oder der zweite Gott genannt wird⁴⁾. Wir haben kein Recht, den Widerspruch dieser Aeusserungen durch die Annahme eines doppelten Logos, oder einer zwiefachen Existenzform des Logos zu beseitigen, derjenigen, worin er dem göttlichen Wesen als Kraft oder Eigenschaft inwohnte, und derjenigen, in welche er bei seinem selbständigen Hervortreten aus dem göttlichen Wesen einging, des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. Philo selbst bedient sich dieser

1) Vgl. S. 323, 2.

2) Conf. lingu. 341, B (427): τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον τὸν ἀρχαῖον [-ελων?] πρεσβύτατον. Aehnlich De agricult. 195, B. 308 M. vgl. V. Mos. 673, 155 M. (τελειοτάτῳ υἱῷ). „Sohn Gottes“ allein würde diese Auszeichnung noch nicht enthalten, da Gott der Vater von allem ist, und alle Menschen Söhne Gottes sein sollen; s. Conf. lingu. 341, A u. a. St. Philo nennt deshalb den L. den Älteren, die Welt den jüngeren Sohn Gottes Qu. D. s. immut. 292, A. 277 M. vgl. De prof. 466, C: ὁ πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος.

3) L. alleg. 99, D (128): οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός.

4) De somn. 599, B (655), wo zu Gen. 31, 13 (ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὄφθεις τα ἐν τόπῳ θεοῦ) bemerkt wird: ὁ μὲν ἀληθεῖα θεὸς εἰς ἔστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει γινόμενοι πλείους. διὸ καὶ ὁ ἱερός λόγος ἐν τῷ παρόντι τὸν μὲν ἀληθεῖα διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνηκεν, ... τὸν δὲ ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου ... καλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ λόγον, οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων, ἀλλ' ἐν τέλος προτεθειμένος, πραγματοποιῆσαι, denn ein κύριον ὄνομα komme dem ὦν überhaupt nicht zu, jeder Name, der ihm beigelegt wird, sei ein uneigentlicher. Hier ist nun freilich die Lesart streitig; ein Theil der Handschriften liest: καλεῖ δὲ θεὸν, ein anderer: καλεῖ δὲ τὸν θεόν. Der Zusammenhang entscheidet jedoch für die erste Lesart, denn nur sie passt zu der Behauptung, dass in der hier besprochenen Stelle (ἐν τῷ παρόντι) der Gott im uneigentlichen Sinn durch das Fehlen des Artikels von Gott im eigentlichen Sinn unterschieden werde. Noch bestimmter erklärt sich Fragm. S. 627, bei Eus. pr. ev. VII, 13, 1: Διὰ τί τις περὶ ἑτέρου φησὶ (Gen. 1, 27) τό· ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα [-σε] τὸν ἄνθρωπον, αἰὶ οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; Weil, ist die Antwort, θνητὸν οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀντάτω καὶ πατέρα τῶν ὄλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεόν, ὃς ἔστιν ἰσχυρὸς λόγος... τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον ἐν τῇ βελτίστη καὶ τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέεσθαι οὐδὲν θέμις ἦν γεννητὸν ἐξομοιοῦσθαι.

terscheidung niemals. So geläufig es ihm auch ist, das Verhältniss der menschlichen Rede zum Gedanken mit jenen stoischen Ausdrücken zu bezeichnen¹⁾, so sagt er doch nirgends, es sei in ihm oder im göttlichen Logos dieses beides zu unterscheiden; er merkt zwar einmal beiläufig, wie im Menschen ein doppelter Logos sei, der ἐνδιάθετος und der προφορικὸς, so sei im Universum ebenfalls ein doppelter Logos, derjenige, welcher sich in der übersinnlichen, und der, welcher sich in der Erscheinungswelt darstellt²⁾; aber diese Unterscheidung hat mit der vorhin berührten³⁾ nichts zu schaffen, denn auch die Darstellung des Logos in der übersinnlichen Welt würde bereits dem aus Gott hervorgetretenen Logos, dem später so genannten λόγος ἐνδιάθετος angehören; die angeführte Stelle spricht mithin überhaupt nicht wirklich von einem doppelten Logos, sondern nur von einer doppelten Offenbarung des Logos. Ebenso wenig darf man das Verhältniss der Weisheit zum Logos mit dem des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς identificiren, denn gerade sofern der Logos im menschlichen Geiste wirksam ist, wird er für dasselbe erklärt, wie die Weisheit⁴⁾, in welcher seiner Wirksamkeit er aber der λόγος προφορικὸς. Nothwendig hätte auch Philo, wenn er wirklich eine doppelte Existenzweise des Logos annahm, den Uebergang von dem einen Zustand zum andern irgendwie berühren müssen, aber auch diess geschieht nirgends. Es bleibt daher nur übrig, den obenberührten Widerspruch als thatsächlich vorhanden anzuerkennen; hinsichtlich seiner Erklärung mag auf unsere früheren Bemerkungen über die göttlichen Kräfte verwiesen werden.

Zu der Welt verhält sich der Logos theils wie das Urbild zum Abbild, theils wie die Kraft zur Erscheinung. Wie Gott sein Urbild

1) Z. B. De jud. 720, E. 347 M. Qu. det. pot. insid. 172, B. 178, C (209. 5). De Gigant. 291, B. 270 M. De Abr. 361, E. 13 M. Conf. lingu. 328, A (12). Dass die Unterscheidung des λ. ἐνδιάθ. und προφ. ursprünglich dem jüdischen Sprachgebrauch angehört, habe ich 1. Abth. 61, 1 nachgewiesen. Rosenkranz's Meinung (I, 178), diese Unterscheidung sei erst vom göttlichen Logos auf den menschlichen übertragen, erledigt sich hiernach von selbst.

2) V. Mos. 672, C. 154 M. Der ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ Mut. nom. 1065, A (98) geht nicht auf den Logos.

3) Der sie noch KEFERSTEIN a. a. O. 36 gleichstellen will.

4) In der S. 324, 5 berührten Stelle L. alleg. 52, B.

ist, so ist er selbst das Muster und das Maass für alle anderen Dinge ¹⁾, die Idee, nach der sie gebildet sind, das Sigel, dessen Abdruck alle Formen in der Welt sind ²⁾, und mit dem menschlichen Geist insbesondere steht er als Urbild desselben ³⁾ in einer so nahen Verwandtschaft, dass er auch geradezu der Ur-mensch genannt wird ⁴⁾. Dieses Urbild der Welt haben wir uns aber zugleich als ihre Seele, als die sie von innen bewegende Kraft zu denken: der Logos zieht die Welt an, wie ein Gewand ⁵⁾, er ist das Band, welches ihre Theile verknüpft ⁶⁾, das ewige Gesetz Gottes, welches von einem Ende der Welt zum andern ausgespannt ist, welches sie trägt, bewegt und zusammenhält ⁷⁾, die künstlerisch bildende und lebendig besamende Vernunft ⁸⁾, das scharfe Werkzeug ⁹⁾, mit dem Gott nicht allein die körperlichen Dinge bis in ihre Urbestandtheile scheidet, sondern auch auf geistigem Gebiete vernünftiges und vernunftloses, wahres und falsches, begreifliches und unbegreifliches unterscheidet. Der Logos vereinigt auch in dieser Beziehung alle die Eigenschaften, welche Philo den göttlichen Kräften überhaupt beilegt.

1) L. alleg. 79, A. 106. M. Qu. in Gen. I, 4. u. 8.

2) De prof. 452, B. 548 M. vgl. Migr. Abr. 404, A f. (452). Mut. nom. 1065, C (598). De somn. 1114, B (665) vgl. S. 323, 1.

3) L. alleg. a. a. O. Mund. opif. 31 E (33) vgl. 15, A (16). De spec. leg. 809, C (333) u. 8.

4) 'Ο κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, d. h. der ursprünglich nach dem Bild Gottes geschaffene Mensch, Conf. lingu. 341, B (427); ἄνθρωπος θεοῦ ebd. 326, B (411).

5) De prof. 466, C. 562, M., wo die Bedeutung des Logos, die allgemeine oder Weltseele zu sein, auch daraus hervorgeht, dass ihm ἡ ἐπὶ μέρους ψυχὴ entgegengestellt wird; vgl. migr. Abr. a. a. O.

6) De prof. 466, D. Qu. rer. div. hær. 507, A (499).

7) De plantat. N. 215, C f. 331 M. Ist auch der Logos in dieser Stelle nicht ausdrücklich genannt, so erhält doch das Gesetz Gottes in derselben die gleichen Prädikate, wie sonst der Logos, es wird, wie dieser, als der Sohn Gottes, das Band des Weltganzen, der Vermittler zwischen Gott und Welt beschrieben. Den θεὸς νόμος hatten ja schon die Stoiker, und vor ihnen Heraklit, der Weltvernunft oder dem Logos gleichgesetzt.

8) Qu. rer. div. h. 497, C. 489 M.: ὁ διοικὺν μήτραν ἐκάστων, des Verstandes, der Rede, der Sinne, des Leibes, ἀόρατος καὶ σπερματικὸς καὶ τεχνικὸς καὶ θεϊκός ἐστι λόγος.

9) Τομὴς a. a. O. 499, A (491) vgl. Qu. rer. div. h. 513, B (506).

Ob dem Logos eine besondere, von der göttlichen verschiedene Persönlichkeit zukomme, ist eine Frage, welche sich Philo allen Anzeichen gar nicht vorgelegt hat, welche wir daher weder einfach zu bejahen, noch einfach zu verneinen ein Recht haben. Was im allgemeinen über die Persönlichkeit der göttlichen Kräfte bemerkt wurde, findet auch hier seine Anwendung. Die Bestimmungen, welche nach den Voraussetzungen unseres Denkens die Persönlichkeit des Logos fordern würden, kreuzen sich bei Philo mit solchen, die sie unmöglich machen, und das eigenthümliche seiner Vorstellungsweise besteht gerade darin, dass er den Widerspruch beider nicht bemerkt, dass der Begriff des Logos zwischen persönlichem und unpersönlichem Sein unklar in der Mitte schwebt. Diese Eigenthümlichkeit wird gleich sehr verkannt, wenn man den philonischen Logos schlechtweg für eine Person ausser Gott hält, und wenn man umgekehrt annimmt, dass er nur Gott unter einer bestimmten Relation, nach der Seite seiner Lebendigkeit, bezeichne¹⁾. Nach Philo's Meinung ist er beides, ebendesshalb aber keines von beiden ausschliesslich; und dass es unmöglich sei, diese Bestimmungen zu Einem Begriff zu verknüpfen, sieht er nicht. Es ist freilich ein Widerspruch, wenn ein von Gott verschiedenes Wesen zugleich eine Eigenschaft Gottes, ein persönliches Wesen zugleich eine in allen Theilen der Welt wirkende Kraft sein soll. Aber die Frage ist ja nicht die, was an sich und nach unsern Begriffen denkbar ist, sondern was Philo auf seinem Standpunkt denkbar schien, und wie er sich die Sache gedacht hat²⁾; und darüber lässt er uns nicht im Zweifel. Er beschreibt den Logos allerdings, wie die übrigen Kräfte, als eine Eigenschaft Gottes, er sagt mit aller Bestimmtheit, dass er nichts anders sei, als

1) Das erste ist die gewöhnliche Ansicht; die zweite Annahme vertheidigt DORNER Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 2. Aufl. 1. Abth. S. 21 ff. NIEDNER De subsist. τῷ θεῷ λόγῳ ap. Philon. Jud. et Joann. apost. tributa (in Illgen's Ztschr. f. histor. Theol. XIX, 337 ff.) WOLFF Die philon. Philosophie 20 f. STEINHART in Pauly's Realencykl. V, 1507.

2) Dieses beides verwechselt DORNER, wenn er meint (S. 33), falls dem Logos eine besondere Persönlichkeit zukäme, müsste sie auch mit allen seinen Bedeutungen vereinbar sein. Und doch hat er selbst schon S. 26 bemerkt, die Frage nach der Persönlichkeit des Logos liege ganz ausser Philo's Gesichtskreis; wenn aber dieses, so kann er auch nicht darüber reflektirt haben, ob sie mit seinen sonstigen Bestimmungen vereinbar ist.

die göttliche Weisheit¹⁾; er sagt nicht minder bestimmt, dass er als zusammenhaltende, bildende und belebende Kraft der Weisheit inwohne²⁾. Aber ebenso häufig und entschieden schildert er ihn auch als eine eigene Persönlichkeit; und könnte man auch einen Theil dieser Schilderungen als vorübergehende Personifikation auffassen, so gilt diess doch nicht von allen. Wenn er den Logos den ersten der Engel nennt, so sagt er selbst uns, dass er unter Engel persönliche Wesen verstehe³⁾; wenn er ihn als Oberpriester für die Welt bitten lässt, so konnte diess von einer Eigenschaft oder Wirkungsform Gottes selbst bildlich kaum gesagt werden; wenn er ihm den Gottesnamen nur im uneigentlichen Sinn zugestehen will, wenn er ihn den zweiten oder Untergott nennt⁴⁾, so ist diess ein augenscheinlicher Beweis seiner Verschiedenheit von dem höchsten Gott, und Philo stellt ihn auch diesem ausdrücklich entgegen, wie das Gewordene dem Ungewordenen, das geringere dem höheren⁵⁾, und

1) S. o. 324, 5.

2) Vgl. S. 328.

3) Vgl. S. 317, 2, auch Sacrif. Abel. 13, 1, A. 164 M. De somn. 588, I (644) wird auch Gott selbst ἀρχάγγελος (= ἀρχων ἀγγέλων) genannt; aber selbst in diesem uneigentlichen Sinn könnte dieser Name einer unpersönlichen Kraft nicht beigelegt werden. Indessen ist es nicht blos der Name, aus dem sich Philo's Ansicht abnehmen lässt, sondern De somn. 584, E f. (640) sagt er ausdrücklich: ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστὶ. ψυχὰς δὲ εἰσὶν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι· τούτων δὲ τῶν λόγων ἓνα λαβὼν [sc. ὁ ἀσκητὴς], ἀριστίνδην ἐπιλεγόμενος, τὸν ἀνωτάτω... πλησίον ἰδρύεται διανοίας τῆς ἑαυτοῦ. Auch der höchste Logos, der λόγος θεῖος (wie er nachher genannt wird), ist demnach eine ψυχή.

4) M. s. die Stellen, welche S. 326, 4 angeführt sind. DORNER S. 31 f. sucht auch diese Stellen für seine Ansicht zu benützen: da nach denselben überhaupt nur katachrestisch von einer göttlichen Zweiheit oder Mehrheit gesprochen werden könne, so könne der Logos nicht als hypostatisches Wesen mit Gott coordinirt sein. Aber dass er ihm bei Philo coordinirt sei, behauptet auch niemand, sondern dass er ihm subordinirt sei, und eben darauf bezieht sich das uneigentliche der Bezeichnung θεός für den Logos: Philo sagt nicht, die persönliche Subsistenz, sondern die Gottheit werde ihm nur uneigentlich beigelegt, und eben darauf, auf der Subordination, nicht auf der Unpersönlichkeit des Logos, beruht für ihn die Möglichkeit, seine Logoslehre mit dem jüdischen Monotheismus zu vereinigen.

5) Ausser dem, was S. 326 angeführt ist, vgl. m. hierüber auch L. alleg. 1108, B. (82): τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος.

er sagt geradezu, es sei zwischen beiden ein weiter Abstand ¹⁾. Philo kann aber auch diese Bestimmung gar nicht entbehren. Der Logos ist ja für ihn, wie alle göttlichen Kräfte, nur deshalb notwendig, weil der höchste Gott selbst in keine unmittelbare Berührung mit dem Endlichen treten kann, er soll zwischen beiden stehen, und ihre gegenseitige Beziehung vermitteln ²⁾; wie könnte er diess, wenn er nicht von beiden verschieden, wenn er nur eine bestimmte göttliche Eigenschaft wäre? In diesem Fall hätten wir wieder die unmittelbare Wirkung Gottes auf die endlichen Dinge, welche Philo für unzulässig erklärt ³⁾. Andererseits muss der Logos nun freilich auch wieder mit den Gliedern des Gegensatzes, den er vermitteln soll, identisch, er muss ebenso eine Eigenschaft Gottes, wie eine in der Welt wirkende Kraft sein. Beides widerspruchslos zu vereinigen, konnte Philo nicht gelingen. Aber noch weniger konnte er, bei seinem transcendenten Gottesbegriff und seiner Scheu vor jeder Vermischung Gottes und der Welt, sich entschliessen, in den Naturkräften unmittelbar Eigenschaften und Wirkungen der Gottheit zu sehen. So blieb ihm denn gar kein anderer Ausweg, als jene Widersprüche auf sich zu nehmen, und er konnte diess um so leichter, da er selbst sie allem Anschein nach nicht bemerkte. Auch darüber können wir uns jedoch bei seiner Geistesart nicht wundern. Wenn jemand so, wie Philo, gewöhnt ist, selbst geschichtliche Personen und Vorgänge in allgemeine Begriffe zu verwandeln, so wird ihm diess bei seinen dogmatischen Personifikationen noch viel leichter möglich sein; und

1) S. S. 325, 4. 5. 326, 4. Eben dahin gehört es, wenn Philo Leg. All. 93, D (122) über Gen. 18, 15 sagt: *τροπία τὸν θεὸν, οὐχὶ λόγον, ἡγείται· τὸν δὲ ἄγγελον, ὃς ἐστὶ λόγος, ὥσπερ πατρὸν κακῶν*, denn die *προηγούμενα ἀγαθὰ* gebe der *ἐν αὐτοπροσώπῳ*, die *δεύτερα* dagegen geben seine *λόγοι* und *ἄγγελοι*. Aehnlich Conf. lingu. 341, B (427): wenn du noch nicht würdig bist, *υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπούδαζε κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον* u. s. w. Ebd. 334, A (419). De somn. 600, D (656): die, welche Gott selbst noch nicht zu schauen vermögen, *τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν*. Um die Probe zu machen, setze man in solchen Fällen statt *λόγος* irgend einen entschieden unpersönlichen Ausdruck, wie etwa „das Denken“, oder „das Sprechen“, und man wird finden, dass die betreffenden Sätze unmöglich werden.

2) Vgl. S. 323 f.

3) S. o. 313, 2. 315, 1. 2. 323, 6.

wenn er bei jenen in der Regel sich durch ihre Umdeutung in dem Glauben an ihre geschichtliche Wirklichkeit nicht stören lässt, so wird er auch bei diesen des Widerspruchs nicht inne werden, dass er Eigenschaften und Kräfte zugleich als Einzelwesen behandelt¹⁾. Es ist daher ganz begreiflich, dass der philonische Logosbegriff zwischen persönlicher und unpersönlicher Fassung unklar hin- und herschwankt: es liegt eben hier ein unlösbares Problem vor, das Philo von seinen Voraussetzungen aus nicht anders beantworten konnte, als mit den widerspruchsvollen Bestimmungen, welche sich durch seine ganze Lehre von den göttlichen Kräften hindurchziehen.

Ueber die Quellen, aus denen Philo seine Sätze über den Logos schöpfte, haben wir von ihm selbst keinen Aufschluss zu erwarten. Da er seine Theorie in allen ihren Theilen aus den heiligen Schriften seines Volkes herauszulesen weiss, gilt sie ihm natürlich für einen ursprünglichen Bestandtheil der in ihnen enthaltenen Offenbarung. Aber doch fehlt es an jeder sicheren Spur davon, dass sie auch andere vor ihm in diesen Schriften entdeckt hatten. Wir finden wohl bei dem angeblichen Salomo eine Schilderung der Weisheit, die auf dem Wege zur Logoslehre liegt; aber gerade die Verbindung der σοφία mit dem λόγος hat sich hier noch nicht vollzogen, die Personifikation derselben ist daher auch noch eine viel leichtere als bei Philo: sie beginnt zwar als eine eigene, die Wirkungen Gottes in der Welt vertretende Kraft sich vom göttlichen Wesen abzulösen, aber sie hat noch nicht die Selbständigkeit gewonnen, welche der männliche Logosname ausdrückt²⁾. Bei einigen andern von Philo's Vorgängern treffen wir allerdings auch den θεός λόγος; aber wir erfahren nichts darüber, wie sie sich diesen näher gedacht hatten³⁾. Philo selbst will die Deutung einer Stelle, welche er von seinen Vorgängern abweichend auf die zwei göttlichen Grundkräfte und den Logos bezieht, einer höheren Offenbarung verdanken⁴⁾; woraus man aber freilich

1) Eine Analogie, auf die BUCHER Philon. Stud. 17. 27 mit Recht hinweist.

2) Vgl. S. 280 f.

3) S. o. 226, 2.

4) Vgl. S. 304, 7 und den Inhalt der philonischen Deutung betreffend S. 321 f.

in Betreff der Logoslehre selbst nicht viel schliessen kann. Das wahrscheinlichste ist indessen doch immer, dass er sie in der früheren jüdischen Spekulation noch nicht vorfand. Da sie nun der griechischen Philosophie ohnediess fremd ist, so werden wir sie unbedenklich in der Form, die sie bei Philo hat, als sein eigenes Werk betrachten dürfen; wenn wir auch nicht genau bestimmen können, inwieweit sie vor ihm schon durch verwandte Philosopheme vorbereitet war. Ihr allgemeines Motiv liegt, wie schon früher gezeigt wurde, in dem Bedürfniss einer Vermittlung zwischen Gott und der Welt, welches sich einem Philo um so stärker aufdringen musste, je schroffer der Gegensatz beider und die Jenseitigkeit Gottes von ihm gefasst war. Aus diesem Bedürfniss war auf jüdischem Boden der Engelglaube, auf griechischem der Dämonenglaube hervorgegangen, welchem die Pythagoreer und Platoniker jener Zeit so grossen Werth beilegten. Indem Philo beide theils mit den platonischen Ideen, theils mit dem stoischen λόγος verknüpfte, erhielt er seine Lehre von den göttlichen Kräften¹⁾. Aber so lange man nur eine Vielheit solcher Kräfte annahm, ohne sie unter eine höhere Einheit zusammenzufassen, blieb entweder die Forderung einer einheitlichen Weltanschauung, der sich ein Denker, wie Philo, unmöglich entziehen konnte, unbefriedigt, und der Zusammenhang des Weltganzen unerklärt, oder man musste zu seiner Erklärung doch wieder auf die Gottheit zurückgehen, die Einheit der Welt und die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung auf ihre Einwirkung zurückführen, ebendamit aber jenes fortwährende Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf annehmen, welches Philo mit ihrer Erhabenheit über das Endliche so unvereinbar schien. Gerade auf seinem Standpunkt musste sich daher die Annahme empfehlen, dass alle göttlichen Kräfte an Einer von ihnen ihren Mittelpunkt haben, dass es ein Wesen gebe, welches von der Gottheit im absoluten Sinn noch verschieden, alle ihre Wirkungen auf die Welt vermittele. Bereits war aber dieser Annahme auch von anderer Seite her vorgearbeitet. In der jüdischen Theologie fand Philo die Vorstellungen über das Wort Gottes, den Geist Gottes und die göttliche Weisheit vor; in der griechischen Philosophie die platonische Lehre über die Ideen und die Weltseele, und die

1) Vgl. S. 313 f.

stoische über die Gottheit als die Weltvernunft. Unter den ersteren hatten die Vorstellungen über die Weisheit den meisten Einfluss auf die Logoslehre. Zu einer Hypostasirung des Worts Gottes war von jüdischer Seite vor Philo, so viel uns bekannt ist, noch kein erheblicher Anlauf genommen worden¹⁾; und wenn der Vorstellung vom Geist Gottes allerdings ursprünglich die Anschauung einer von Gott ausgehenden luft- oder feuerartigen Substanz zu Grunde liegt, so wird doch diese Substanz nur als der Hauch Gottes gedacht, welcher in die Welt einströmt, und sie wieder verlässt, als die Trägerin momentaner göttlicher Wirkungen, nicht als eine in ihrer eigenthümlichen Form beharrende Kraft. Wirklich hat auch Philo den Begriff des göttlichen Geistes für seine Logoslehre gar nicht unmittelbar benützt²⁾, wie denn überhaupt dieser Begriff für ihn nur eine untergeordnete Bedeutung hat³⁾; aber auch die Vorstellung des Worts Gottes erscheint für ihn, so weit sie sich bis dahin entwickelt hatte, weit nicht so wichtig, wie die der Weisheit, da in dieser die göttliche Kraft, welche in der Welt wirkt, als bleibende Eigenschaft angeschaut wird. Dass jedoch diese Eigenschaft Gottes als ein besonderes Wesen von Gott unterschieden und andererseits mit der in der Welt waltenden Vernunft identificirt wurde, — was beides zuerst in der pseudosalomonischen Weisheit, wenn auch lange nicht so entschieden, wie

1) Vgl. S. 281, 1. Die Lehre von der Memra, welche in den chaldäischen Uebersetzungen des A. Testaments eine ähnliche Bedeutung hat, wie der Logos Philo's (m. s. darüber GEBÖRER Jahrb. d. H. I, 307 ff.), ist wahrscheinlich erst unter dem Einfluss des letztern so weit fortgebildet worden, wenn auch der Ausdruck „Wort Gottes“ als Umschreibung des Jehovahnamens (wie er Offenb. Joh. 19, 13 vgl. m. 3, 12 steht — näheres darüber Theol. Jahrb. I, 312 f.) älter sein mag.

2) Mittelbar allerdings, sofern der Inhalt desselben in den Begriff der Weisheit aufgenommen war, welche daher Sap. Sal. 7, 22 selbst als ein *πνεῦμα* beschrieben, und welcher alles das beigelegt wird, was die ältere Anschauungsweise vom „Geist Jehovah's“ herleitete, so dass man sagen kann, die *σοφία* sei das zur Ruhe gekommene, in eine stetig wirkende Kraft verwandelte *πνεῦμα*.

3) Philo redet nicht selten vom Geist Gottes, aber er thut dies unverkennbar mehr nur um der alttestamentlichen Stellen willen, ohne diese Lehre in eigenthümlicher Weise auszubilden; es wird daher hier genügen, in Betreff der hergehörigen Aeusserungen auf KERNSTEIN Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelw. 158 ff. DÄHN I, 300 f. zu verweisen.

bei Philo, geschieht — diess können wir uns nur aus dem Einfluss griechischer Lehren erklären. Wenn die göttlichen Kräfte von Philo mit den platonischen Ideen combinirt wurden, so waren die letzteren schon von ihrem ersten Urheber zu einer Ideenwelt zusammengefasst, und Einer höchsten Idee, der des Guten, untergeordnet worden; derselbe hatte aber auch alle die Wirkungen, durch welche die Ideen in der Welt verwirklicht werden, auf Eine allgemeine Naturkraft, die Weltseele zurückgeführt, welche vermöge ihrer Lebendigkeit Ursache aller Bewegung und vermöge ihrer Vernünftigkeit Ursache aller Vernunft in der Welt sein sollte. Nahm man beides zusammen, und verlegte man die Ideen in die Weltseele selbst, statt sie ihr als Musterbilder überzuordnen, so erhielt man ein Princip, welches als die allgemeine Weltvernunft zugleich das Urbild und die Urform aller Dinge und die allgemeine bewegende Kraft war. Eben diese Verknüpfung hatte aber der Stoicismus in seiner Weise schon vorgenommen, wenn er die Gottheit als die Vernunft, die Seele und das Gesetz der Welt, als den λόγος κοινός, den λόγος σπερματικός, als die künstlerisch bildende Natur, als die allverbreitete wirksame Kraft beschrieb, deren Ausflüsse alle einzelnen Naturkräfte, und vor allem die Seelen der vernünftigen Wesen sein sollten. Man durfte nur dieser stoischen Logoslehre durch die Unterscheidung des Logos von der Gottheit ihr pantheistisches, durch seine Unterscheidung von dem gebildeten Stoff ihr materialistisches Gepräge abstreifen, und der philonische Logos war fertig. Dieses beides war nun allerdings nicht im Stoicismus, sondern nur in der Transcendenz der alexandrinischen Gottesidee, weiterhin theils in platonischen und neupythagoreischen, theils in jüdischen Einflüssen begründet. Dass aber nichtsdestoweniger die stoische Logoslehre die nächste Quelle der philonischen gewesen ist, diess erhellt nicht blos aus dem Namen des Logos, welcher in dieser Bedeutung bis dahin nur bei den Stoikern vorkommt, sondern aus dem ganzen Begriff desselben: die Idee der allgemeinen Weltvernunft ist wesentlich stoisch, die Beschreibung, welche Philo von ihr giebt, entspricht Zug für Zug den stoischen Schilderungen, die Identität dieser innerweltlichen Vernunft mit der göttlichen ist gleichfalls in der ganzen nachsokratischen Philosophie nur von den Stoikern in dieser Allgemeinheit ausgesprochen worden; selbst ihre materialistische Fassung

hören wir bei Philo in einzelnen Aeusserungen noch durchklingen¹⁾, und die emanatistische Vorstellung über die Ausbreitung des Logos in seine Theilkräfte, die unmittelbare Folge jenes Materialismus, hat er sich in ihrem vollen Umfang angeeignet, während die gleiche Vorstellungsweise auf den Hervorgang des Logos aus der Gottheit, für welchen der stoische Vorgang fehlte, auch bei Philo nur in unsicheren Andeutungen angewendet wird. Wenn man daher die Logoslehre nicht selten neben der jüdischen Theologie nur aus dem Platonismus ableitet, so ist diess nicht richtig, der Stoicismus hat zu derselben einen ebenso starken oder noch stärkeren Beitrag geliefert.

Durch die Lehre von den göttlichen Kräften und namentlich durch die Logoslehre hat sich nun die Jenseitigkeit des göttlichen Wesens so weit aufgehoben, dass in allem die Wirkung der Gottheit, das Nachbild der ewigen, aus dem göttlichen Denken hervorgegangenen Formen erblickt wird. Wie weit aber Philo in dieser Richtung auch gehen mag, das Endliche vollständig aus der göttlichen Ursächlichkeit abzuleiten verbietet ihm der Dualismus, welcher die Grundlage seiner ganzen Weltanschauung ausmacht. Von Gott kann nur gutes und vollkommenes, nur Leben und Ordnung herkommen, die Unvollkommenheit des Endlichen, der Streit und Gegensatz unter den Dingen, die Naturnothwendigkeit, die Leblosigkeit der materiellen Stoffe, das Böse in der Welt, lässt sich nur auf einen von der göttlichen Wirksamkeit verschiedenen Grund zurückführen²⁾. Wie man sich diesen zu denken habe, musste sich schon hieraus ergeben. Wenn alle Wirkungen von Gott herzuleiten sind, so bleibt dem zweiten Princip nur die reine Passivität, wenn alle Realität, alles Leben, alle Form und Ordnung von Gott stammt, so wird jenes nur das durchaus todt, ungeordnete, formlose, nichtseiende-sein können. Eben dieses

1) Ausser der häufigen Vergleichung des Logos mit dem Lichte, die für sich weniger beweisen würde, gehört hieher namentlich die Deutung des feurigen Schwerdts auf den Logos: *ὀξυκινητότατον γὰρ καὶ θερμὸν λόγος... τὸν ἐνθερμον καὶ πυρώδη λόγον* De Cherub. 112, E. 113 B. 144 M. Die Darstellung des Weltgeistes unter der Form des Feuers ist wesentlich stoisch.

2) Dieser Gedankenzusammenhang erhellt nicht blos aus einzelnen Stellen (z. B. De prof. 479, B. 575 M. De somn. 1142, E. 692 M. Sacrif. Abel. 138, D. 173 M. Qu. det. pot. ins. 177, D. 214 M.), sondern aus allen Bestimmungen Philo's über die Materie.

sind aber die Merkmale, welche den Begriff der Materie ausmachen, so wie diesen theils das platonische, theils das stoische System, die zwei Hauptführer Philo's, gefasst hatten. Natürlich, dass er sich diesen Begriff in seiner vollen Ausdehnung aneignet. Moses, erzählt er uns, indem er dem Moses die Lehre Zeno's unterschiebt, hat erkannt, dass es eine doppelte Ursache geben müsse, die wirkende und die leidende, die unendliche Vernunft und die unbeseelte Materie ¹⁾. Die letztere bezeichnet er dann weiter mit Plato und den Stoikern als eigenschafts- ²⁾ und gestaltlos ³⁾, und mit dem ersteren als leblos, unbewegt, ungeordnet, ungleich, mit sich selbst im Kampfe ⁴⁾, als die Substanz die an sich ohne alle Vollkommenheit, und darum alles zu werden fähig war ⁵⁾, als das nichtseiende ⁶⁾, auch wohl als das leere und bedürftige ⁷⁾, oder das dunkle ⁸⁾. Dass jedoch Philo den platonischen Begriff der Materie nicht rein festhält, zeigt schon der Ausdruck οὐσία, mit dem er sie nicht selten bezeichnet, denn diese Bezeichnung steht mit dem Materialismus der stoischen Schule, welcher sie ursprünglich angehört, mit der Behauptung, dass Substantialität

1) De m. opif. 2, B: Μωσῆς δὲ . . . εἰποι δὲ ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν, ἐν τοῖς οὖσιν τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον τὸ δὲ παθητικόν· καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὄλων νοῦς ἐστιν . . . τὸ δὲ παθητικὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ u. s. w. De prof. a. a. O.: ἡ μὲν γὰρ ὕλη νεκρὴν, ὁ δὲ θεὸς πλεόν τι τῇ ζωῇ. Statt ὕλη sagt Ph. auch stoisch οὐσία; so in mehreren der sogleich anzuführenden Stellen. M. vgl. hiemit die stoische Lehre 1. Abth. 119, 5. 121, 1. 125, 3. Anderwärts (De Cherub. 129, B. 162 M.) nennt Philo auch die vier aristotelischen Ursachen, die ja aber gleichfalls auf jene zwei zurückkommen.

2) Ἄποιος m. opif. 4, E. 5 M. De prof. 451, E (547). De creat. princ. 728, B. 867 M. Qu. rer. div. h. 500, C (492). De somn. 1114, B (665) u. o.

3) Ἄμορφος Qu. rer. div. h. a. a. O. De vict. offer. 857, E (261). De prof. 451, D (547) f., wo Gott als das κινεῖν αἴτιον der ἄποιος καὶ ἀνείδεος καὶ ἀσχημάτιστος οὐσία entgegengestellt wird. Weiteres b. DÄHNKE I, 185. Als die wirkende Ursache wird Gott oft bezeichnet (vgl. vorl. Anm. L. alleg. 62, A. 88 M. u. a. St.), und aus dieser Natur des φύσει δραστήριον αἴτιον (De Cherub. 123, A. 155 M.) seine fortgehende Wirksamkeit hergeleitet.

4) M. opif. a. d. a. O. De creat. princ. a. a. O. Plant. N. 214, B. 329 M. De provid. I, 8. De vict. offer. 857, E.

5) M. opif. 4, E.

6) M. opif. 18, D. 19 M. Leg. alleg. 62, D (89). De creat. princ. a. a. O.

7) L. alleg. 48, B. 52 M.

8) Creat. princ. a. a. O.

und Körperlichkeit dasselbe seien, im engsten Zusammenhang; und wirklich finden sich auch manche Stellen bei Philo, in denen der platonische Begriff der Materie unverkennbar mit der gewöhnlichen Vorstellung eines stofflichen Substrats vertauscht ist ¹⁾, und eben-
dahin führte der Satz ²⁾, dass sich Gott an die Dinge nur nach dem Maass ihrer Empfänglichkeit und deshalb nur in verschiedenen Graden mittheilen könne. Es ist ihm unverkennbar weit weniger um einen philosophisch genauen Begriff der Materie zu thun, als nur überhaupt um eine solche Ansicht von derselben, bei welcher die Mängel des Endlichen auf sie zurückgeführt und von der göttlichen Wirksamkeit ferngehalten würden.

Schon hiemit war es gegeben, dass Philo nicht eine Welt-
schöpfung im strengen Sinn annehmen konnte, sondern nur eine Weltbildung, eine Scheidung und geordnete Verknüpfung der Stoffe, die vorher in chaotischer Mischung durcheinanderlagen ³⁾. Im übrigen hat seine Lehre von der Schöpfung nicht viel eigenthümliches. Er bestreitet nach Anleitung des platonischen Timäus die Annahme, dass die Welt anfangslos sei ⁴⁾, wiewohl er mit seinem Lehrer ihre Unvergänglichkeit voraussetzt ⁵⁾; zugleich verwahrt

1) Z. B. Cherub. 129, B. 162 M. Plantat. N. 214, B (329). De provid. I, 8. II, 48—50.

2) M. opif. 5, A vgl. post. Caini. 254 M. o.

3) M. s. hierüber: Qu. rer. div. h. 499, A ff. 491 M. ff., wo besonders die Gleichheit in der Vertheilung der Stoffe und Gattungen betont wird; De vict. offer. 857, E (261). De prov. II, 48—50. 55. De Deo 6, S. 616 Auch. Ausdrücke, welche die Schöpfung aus nichts voraussetzen scheinen (m. s. d. Stellen b. GFRÖRER I, 330) sind nur nach Maassgabe der philonischen Lehre von der Materie zu verstehen; und es gilt diess auch von der Aeußerung De somn. 577, A (632): ὁ θεὸς τὰ πάντα γενήσας οὐ μόνον εἰς τοῦφανές ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἄ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὢν. Auch diess schliesst nicht aus, dass der Stoff der Dinge, welche selbst allerdings nicht waren, präexistirte. Ebenso wenig beweisen die eben angeführten Stellen der armenisch erhaltenen Schriften, richtig verstanden, für, sondern eher gegen die Erschaffung der Materie.

4) M. opif. 2, B. De prof. 452, B (547). De prov. I, 8 ff. vgl. incorruptib. m. 941, A. 490 M.

5) Diess wird nicht allein in der Schrift über die Unvergänglichkeit der Welt, sondern auch an anderen Orten ausgesprochen; z. B. Migr. Abr. 416, B (464) vgl. m. PLATO Tim. 41, A. Qu. rer. div. h. 502, A (494): ἀναλογία δὲ καὶ ὁ κόσμος ἅπας κραθεὶς ... συνέστη τε καὶ συσταθεὶς εἰς ἅπαν διαμένει. Plant. N. 215 C f. (330 f.).

er sich aber auch, mit demselben, nicht blos gegen die Vorstellung, als ob die göttliche Schöpferthätigkeit, sondern auch gegen die andere, als ob der Schöpfungsakt selbst in die Zeit falle; jene widerlegte sich unmittelbar durch die Lehre von der Ewigkeit Gottes, dieser hält er den platonischen Grund entgegen, dass die Zeit, als das Erzeugniss der kosmischen Bewegungen, nicht älter sein könne, als die Welt ¹⁾. Philo kann daher auch die wörtliche Auffassung der mosaischen Schöpfungstage nicht zugeben ²⁾: die Aufeinanderfolge der einzelnen Schöpfungsakte soll nicht als eine Zeitfolge gefasst werden, sondern nur die Ordnung des geschaffenen, das begriffliche Rangverhältniss der einzelnen Gebiete ausdrücken ³⁾. Freilich fällt aber Philo selbst, wie diess gar nicht zu vermeiden war, unmittelbar wieder in die Zeitvorstellung zurück, wenn er uns erzählt, vor der Schöpfung der sinnlichen Welt habe Gott die übersinnliche, den intelligibeln Himmel, die intelligibeln Elemente u. s. w., vor der Schöpfung der Einzelwesen die allgemeinen Gattungen hervorgebracht ⁴⁾. Dass der Logos als das Organ der Weltbildung gedacht wird, ist schon bemerkt worden.

Auch was über das Verhältniss Gottes zu der geschaffenen Welt, über Philo's Ansicht von der Welterhaltung mitzutheilen wäre, ist der Sache nach schon in der Lehre vom Logos und den göttlichen Kräften enthalten. Die Welt und ihre Theile bestehen nur durch die fortwährende Wirkung der Gottheit, diese ihrerseits hört nie auf zu wirken ⁵⁾; wie Gott als der Schöpfer gerne (mit Plato) der Vater der Welt genannt wird ⁶⁾, so sorgt er auch fort-

1) M. opif. 5, D (6). Leg. alleg. 41, A. 44 M. Qu. De s. immut. 298, A. 277 M.

2) L. alleg. a. a. O. (vgl. S. 301, 4); ebd. 43, E (47).

3) M. opif. a. a. O.: καὶ γὰρ εἰ πάντα ἅμα ὁ ποιῶν ἐποίει, τάξιν οὐδὲν ἦττον εἶχε τὰ καλῶς γινόμενα. τάξις δὲ ἀκολουθία καὶ εἰρμός ἐστι προηγουμένων τινῶν καὶ ἐπομένων, εἰ καὶ μὴ τοῖς ἀποτελέσμασιν, ἀλλὰ γε ταῖς τῶν τεχταινομένων ἐπινοαίαις.

4) M. opif. a. a. O. L. alleg. 44, C. 47 M. In demselben Sinn ist auch öfters von einem doppelten ersten Menschen die Rede, dem ποιηθεὶς und dem πλασθεὶς, dem idealen und dem irdischen, z. B. L. all. 49, D. 57, A (53. 62). M. opif. 30, E. 32 M. Plant. N. 220, C. 336 M. Der ideale Mensch soll mit dem Νοῦς, aber auch (s. S. 328, 4) dem Logos zusammenfallen.

5) L. alleg. 43, D. 47 M. Cherub. 122, E f. (155). post. Cain. 254 M. o. Qu. rer. div. h. 489, C. 481 M.

6) L. alleg. a. a. O. M. opif. 16, B (17). De monarch. 816, D. 218 M.

während für sie, wie ein Vater ¹⁾. Die Welterhaltung ist insofern nur eine Fortsetzung der schöpferischen Thätigkeit. Aus diesem Gesichtspunkt ist es aufzufassen, wenn Philo statt der göttlichen Wirksamkeit oder der Vorsehung auch wohl in stoischer Weise die Natur setzt ²⁾; beide sind seiner Ansicht nach allerdings dasselbe, nicht als ob Gott nichts anderes wäre, als die Naturkraft, sondern weil diese nichts anderes ist, als die Gesammtheit der regelmässigen göttlichen Wirkungen. Selbst an den stoischen Fatalismus werden wir durch Philo erinnert, wenn er trotz seiner sonstigen entgegenstehenden Behauptungen sogar das Böse bei Gelegenheit doch wieder prädestinationistisch auf den göttlichen Rathschluss zurückführt ³⁾. Um so dringender musste ihm die Aufgabe erscheinen, die Beschaffenheit der Welt mit der Vollkommenheit ihres Urhebers zu vereinigen; so ausführlich er sich aber auch hiemit, besonders in der Schrift von der Vorsehung, beschäftigt hat, so finden wir doch kaum irgend einen Gedanken über diesen Gegenstand bei ihm, den er nicht von seinen vielbenützten Vorgängern, den Stoikern, entlehnt hätte, und nur seine abweichende Ansicht in Betreff der Willensfreiheit (s. u.) musste seiner Theodicee, der ihre Aufgabe durch dieselbe wesentlich erleichtert wurde, eine theilweise veränderte Richtung geben ⁴⁾. Hiemit hängt zusammen, dass Philo, wie die Stoiker, den physikotheologischen Beweis als den natürlichsten Weg betrachtet, um die Ueberzeugung vom Dasein Gottes zu gewinnen ⁵⁾. Auch das ist stoisch, wenn unser Philosoph in dieser Beziehung hauptsächlich den Zusammenhang des Himmlischen mit dem Irdischen, die Sympathie zwischen den

(ὁ κόσμος καὶ ὡς υἱὸς ἀναδιδάξας με περὶ τοῦ πατρὸς καὶ ὡς ἔργον περὶ τοῦ τεχνίτου) n. ö.

1) L. alleg. a. a. O. M. opif. 39, E (41). De spec. leg. 807, A. 331 M; vgl. De præm. et p. 916, E (415): πρόνοιαν ἀναγκαῖον εἶναι νόμος γὰρ φύσεως ἐπιμελεῖσθαι τὸ πεποιητὸς γεγονότος.

2) Z. B. De vict. offer. 849, A. 252 M. Sacrif. Abel. 147, A (182) vgl. De spec. leg. 798, D (322).

3) So Leg. all. 74, D. 102 M vgl. ebd. 77, C. 80, B (105. 108).

4) M. vgl. über Philo's Theodicee aus der Schrift *De providentia* namentlich I, 47. 62. II, 12 ff. (Griechisch b. Eus. pr. ev. VIII, 14.) 99 ff. Leg. alleg. 74, B. 101 M. Einiges weitere b. DÄHNE I, 384 ff.

5) Z. B. De præm. et poen. 916, C. 414 f. M. De monarch. 815, C (216) f. vgl. DÄHNE I, 163.

Theilen der Welt, hervorhebt ¹⁾; dagegen tritt das pythagoreische Element der philonischen Lehre darin hervor, dass dieser Zusammenhang namentlich in den Zahlenverhältnissen erkannt werden soll, nach denen alles geordnet ist ²⁾; Philo selbst macht von der Zahlensymbolik einen so ausschweifenden Gebrauch, dass er darin hinter keinem Neupythagoreer zurücksteht ³⁾. Neben diesem theo-

1) M. opif. 27, B. 28 M. Migr. Abr. 416, A. 464 M.

2) M. opif. a. a. O. vgl. De monarch. 824, A (226): Das λογείον des Hohenpriesters bedeute den Himmel, ἐπειδὴ τὰ ἐν οὐρανῷ πάντα λόγοις καὶ ἀναλογίαις διεξημιούργηται.

3) Hier einige Beispiele, die sich ohne Mühe vermehren liessen: Die Zahl der angeblichen Schöpfungstage beträgt sechs, weil Sechs als das Produkt der ersten männlichen Zahl in die erste weibliche, und als die erste Zahl, welche der Summe ihrer Theiler (1, 2, 3) gleich ist, φύσιως νόμοις γεννητώτατος ist (M. opif. 3, B). Die Gestirne sind am vierten Tage geschaffen, weil in der Vier die vollkommene Zahl, die Dekas, potentiell enthalten ist (M. opif. 9, E. 10 M. vgl. Plant. N. 230, D ff. 347 M. v. Mos. 670, D. 152 M. Qu. in Gen. III, 12); die Thiere am fünften Tag, weil es der αἰσθήσεως fünf sind, die αἰσθήσεως aber das unterscheidende Merkmal der lebenden Wesen ist (M. opif. 13, B. 14 M.). Der siebente Tag war der Ruhetag Gottes, wegen der wunderbaren und über alle Lobpreisung erhabenen Eigenschaften der Siebenzahl, über die Philo a. a. O. 20, C (21) ff. Leg. alleg. 41, E (45) ff. Qu. D. s. immut. 295, B (274). Decal. 684, C. 759, B (166. 198). De Septenario 1173, A. 1177 C (277. 281) u. ö. handelt. Die zehen Gebote geben selbstverständlich zu einer gründlichen Auseinandersetzung über die Zehnzahl und die mancherlei in ihr enthaltenen Zahlenverhältnisse Anlass (De Decal. 746, D. 183 M ff.). Wenn Gen. 6, 3 die Lebensdauer der Menschen seit der Sündfluth auf 120 Jahre bestimmt wird, so hat diess viele Gründe: denn 1) ist diese Zahl die Summe der 15 ersten Zahlen, 15 aber die Zahl des Lichts, da am fünfzehnten Tag nach dem Neumond der Vollmond eintritt; 2) ist 120 die 15te Triangularzahl; 3) besteht es aus 64 und 56, 64 aber ist die Summe aller ungeraden Zahlen von 1 bis 15, und 56 die aller geraden von 2—14; auch ist 64 zugleich Kubik- und Quadratzahl; 4) besteht 120 aus der Triangularzahl 15, der Quadratzahl 25, der Fünfeckzahl 35, und der Sechseckzahl 45, welche sämtlich die Fünf zur Wurzel haben, und von denen jede ihre eigenthümliche Bedeutung hat; 5) lässt es sich durch 15 verschiedene Theiler dividiren, und alle Quotienten (wie diess Ph. näher nachweist), die sich hiebei ergeben, sind bedeutungsvolle Zahlen, die Summe derselben aber ist $240 = 2 \times 120$, was die Bestimmung zu einem zwiefachen Leben, dem geistlichen und dem leiblichen, andeutet; 6) ist $120 = 4 \times 5 \times 6$; 7) ist es $= 20 + 2 \times 20 + 3 \times 20$, 20 aber ist *numerus, in quo hominis initium est redimendi* (?) (Qu. in Gen. I, 91). Wer weitere Proben dieser Kunst sucht, findet sie namentlich in

logischen und mystischen Interesse tritt aber das eigentlich physikalische bei ihm gänzlich in den Hintergrund; die naturwissenschaftlichen Ansichten, die er beiläufig äussert ¹⁾, hat er sich sichtbar nur von andern angeeignet, ohne sich um durchgängige Uebereinstimmung derselben mit einander und mit seinen metaphysischen Voraussetzungen zu bemühen ²⁾, und nur wenn er einem Gegenstand eine ethische oder theologische Seite abgewinnen kann, widmet er ihm grössere Aufmerksamkeit. So sind ihm z. B. die Gestirne Gegenstand einer hohen Verehrung: er betrachtet sie mit der Mehrzahl der heidnischen Philosophen als vernünftige Wesen von fehlerfreier Vollkommenheit ³⁾, er sagt, sie seien durch und durch von reinen Seelen durchdrungen ⁴⁾, er trägt nicht das geringste Bedenken, sie selbst als die sichtbaren Götter zu bezeichnen ⁵⁾, und nur dem astrologischen Fatalismus widerspricht er im Interesse der Willensfreiheit ⁶⁾, ohne doch darum die astro-

der ebenbenützten Schrift in Menge; vgl. I, 83. II, 5. III, 38. 39. 49. 56. IV, 27.

1) So finden wir bei ihm die stoische Beschreibung der $\xi\tau\iota\varsigma$ als $\pi\epsilon\tau\epsilon\mu\alpha\ \alpha\nu\tau\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\phi\omicron\nu\ \epsilon\pi'\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron$ und die Eintheilung der Dinge in vier Klassen, deren unterscheidende Merkmale die $\xi\tau\iota\varsigma$, $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, $\psi\upsilon\chi\eta$, $\psi\upsilon\chi\eta\ \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta$ sind; L. alleg. 1091, D. 71 M. Qu. D. s. immut. 298, D. 277 M ff. (incorruptib. m. 947, A. 496 M. De mundo 1154, E. 606 M.) vgl. 1. Abth. 108, 2. 178, 1. Qu. in Gen. III, 6 unterscheidet er von den vier Elementen, die nie rein vorkommen (vgl. Bd. II, b, 337), mit Aristoteles die fünfte Substanz; dagegen nennt er Conf. lingu. 342, D (428) den Aether in stoischer Weise $\iota\epsilon\rho\omicron\nu\ \pi\ddot{\upsilon}\rho$, $\rho\lambda\omicron\zeta\ \alpha\sigma\beta\epsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, indem er seinen Namen von $\alpha\theta\epsilon\alpha\nu$ ableitet, und Qu. rer. div. h. 499, E (491) sagt er, der Himmel bestehe aus dem $\pi\ddot{\upsilon}\rho\ \sigma\omega\tau\eta\mu\iota\omicron\nu$ (dem $\pi\ddot{\upsilon}\rho\ \tau\epsilon\chi\nu\iota\kappa\omicron\nu$ der Stoiker). Die vier Elemente werden (Qu. rer. d. p. 499, D. 492 M.) zunächst in leichte und schwere getheilt, jene wieder in ein warmes (Feuer) und ein kaltes (die Luft, welche die Stoiker so bestimmt hatten; s. 1. Abth. 169, 2), diese in ein feuchtes und ein trockenes; wogegen ebd. 502, A (494) nach aristotelischem Vorgang trocken, feucht, kalt und warm als die Eigenschaften bezeichnet werden, welche in den Elementen $\alpha\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\varsigma\ \iota\sigma\omicron\tau\eta\tau\iota$ (vgl. hiesu Bd. II, b, 331, 4. 339, 4) gemischt seien.

2) Wie sich diess ausser den ebenangeführten Beispielen auch an der unwissenschaftlichen Uebersicht über die Theile der Welt und die Klassen der Naturdinge Qu. rer. div. h. 499, A (491) ff. zeigt.

3) M. opif. 16, A. 33, B (17. 34). Plant. N. 216, A (331).

4) De Gigant. 285, A. 268 M. De somn. 586, A (641).

5) M. opif. 5, E. 33, B (6. 34). Gigant a. a. O. De monarch. 813, B. 214 M. Fragm. 643 M. unt. (Eva. pr. ev. VIII, 14, 40).

6) De provid. I, 81 ff.

logische Vorbedeutung selbst zu läugnen ¹⁾; dagegen weist nichts darauf hin, dass er sich mit der Sternkunde in rein wissenschaftlichem Sinn beschäftigt hätte. Ausser der allgemein metaphysischen und theologischen Naturansicht hat für ihn, wie für die übrigen Philosophen jener Zeit, nur die Lehre vom Menschen einen eigenthümlichen Werth.

Der Dualismus des philonischen Systems musste in der Anthropologie um so entschiedener hervortreten, je mehr wir zu der Annahme berechtigt sind, dass schon die Wurzel dieser ganzen Denkweise ursprünglich in der Betrachtung des menschlichen Lebens und seiner Gegensätze, im Selbstbewusstsein und seinen Kämpfen gelegen war. Von den älteren Systemen, an welche sich Philo auch in diesem Theil seiner Lehre anlehnte, kam keines seinem Dualismus in solchem Maass entgegen, wie das platonische; dieses bildet daher für ihn, wie für die Neupythagoreer, in der Anthropologie den Hauptführer; doch werden wir sehen, dass er auch stoische und peripatetische Bestimmungen mit den platonischen, nicht immer glücklich, verknüpft hat.

Philo's Ansichten von der menschlichen Natur stehen mit seiner Lehre über die göttlichen Kräfte in unmittelbarer Verbindung. Da die gesammte Welt mit Leben und Seele erfüllt ist, so muss auch der Luftraum voll von Seelen sein ²⁾. Die reineren von diesen und diejenigen, welche der Erde ferner wohnen, werden nie von der Lust nach dem Irdischen bethört, sondern in ihrer Geistigkeit verharrend dienen sie dem Vater der Welt als Boten und Vermittler für seinen Verkehr mit den Menschen. Diese sind es, welche von den Hellenen Dämonen und Heroën, von Moses Engel genannt werden. Diejenigen dagegen, welche in ihrem Wohnsitz und ihren Neigungen der Erde näher stehen, steigen in sterbliche Leiber herab, und werden vom Strudel des sinnlichen Lebens ergriffen ³⁾, aus dem nur wenige durch Philosophie sich wieder emporarbeiten. Nur auf diese menschengewordenen Seelen bezieht sich der Gegensatz von guten und bösen Dämonen (oder Engeln), denn die,

1) M. opif. 12, B. 13 M.

2) Vgl. hiezu Bd. II, b, 425, 6.

3) Diesen Vorgang schildert Philo De Gigant. 285, D nach PLATO Tim. 43, A f.

welche sich von dem Sinnlichen ferngehalten haben, können nicht böse sein; unter den bösen Dämonen haben wir daher böse Menschenseelen zu verstehen ¹⁾. Vermöge dieses ihres Ursprungs steht nun die Seele mit Gott in der engsten Verwandtschaft. Die Seele ist ihrem reinen Wesen nach betrachtet, und abgesehen von den sinnlichen Bestandtheilen, welche sich erst durch die Verbindung mit dem Körper ihr anhängen, gar nichts anderes, als eine göttliche Kraft, einer von jenen Ausflüssen der Gottheit, die in ihrem ursprünglichen Zustand Engel, Dämonen, Theilkräfte des Logos u. s. w. genannt werden. Alle diese Kräfte stehen aber mit der Urkraft, der sie entsprungen sind, in ununterbrochener Verbindung, sie sind Theile derselben, die nicht von ihr getrennt sind ²⁾. Das gleiche muss auch von der menschlichen Vernunft gelten. Jeder Mensch ist seiner geistigen Natur nach mit der göttlichen Vernunft verwandt, ein Abbild und Theil derselben ³⁾, während die ernährende und empfindende Seele aus den luftartigen Bestandtheilen des Samens entsteht, kommt die Vernunft von ausser her in uns ⁴⁾; sie ist aus derselben Substanz, wie die göttlichen Wesen gebildet, und desshalb auch allein das unvergängliche im Menschen ⁵⁾. Oder wenn wir den philosophischen Ausdruck mit

1) M. vgl. ausser den Hauptstellen De somn. 585, A (641) ff. und De Gigant. 285, A (263) ff.: ebd. 288, B (266). Plant. N. 216, B (331). Conf. lingu. 345, C (431). Wenn conf. lingu. 331, C (416) gesagt wird, die Seelen der Weisen haben die Wanderung auf die Erde aus Wissbegierde unternommen, so ist diess nur eine inconsequente Ausnahme zu Gunsten der alttestamentlichen Heiligen.

2) Qu. det. pot. ins. 172, A. 209 M.: der menschliche Nus ist ein ἀπόσπασμα οὐ διαίρετόν der allgemeinen Seele; τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θεοῦ καὶ ἀπάρτησιν ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται.

3) M. opif. 33, D (35): πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ὁμοιωταὶ θεῷ λόγῳ τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγείον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς. Ebd. 15, A. 31 E (16. 33) u. ö. Daher heisst De plantat. 217, A. 332 M. die vernünftige Seele οὐσιωθεῖσα καὶ τυπωθεῖσα σφραγίδι θεοῦ ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστὶν αἰδώς λόγος.

4) M. opif. 14, C f. 15 M., wozu Bd. II, b, 439 zu vergleichen ist.

5) Qu. De. s. immut. 300, A: 279 M. Dass dagegen Philo in einigen seiner späteren Schriften die persönliche Unsterblichkeit der Seele ganz aufgibt und nur dem in der Allnatur verbreiteten Geist Ewigkeit beilegt (STEINHART in Pauly's Realencyklop. V, 1513), ist ein Missverständniss. Unsterblich ist nur das von Gott dem Menschen eingepflanzte πνεῦμα, nicht der νοῦς φθαρτός.

em theologischen vertauschen wollen: Gott hat dem Menschen den Geist eingehaucht; mag daher auch die Seele als blosser Lebenskraft betrachtet im Blut ihren Sitz haben, das Pneuma, in dem allein das eigentliche Wesen des Menschen besteht, ist ein Ausfluss der Gottheit¹⁾. Als die unterscheidende Eigenthümlichkeit dieser unserer höheren Natur bezeichnet Philo, im Sinn des

ὁ ἄνθρωπος ἐκ γῆς (L. all. 46, A ff. 50 M. Qu. det. pot. 170, A ff. 206 M. 5.), aber in jenem πνεῦμα soll gerade das Wesen des Menschen liegen; die göttliche Unsterblichkeit hat Philo nicht bezweifelt, und kann sie, wie sich aus unserer weiteren Darstellung hervorgehen wird, seinem ganzen Standpunkt nach nicht bezweifeln.

1) Qu. det. pot. ins. 170, A. (206) ff. M. opif. 31, A. 32 M. De spec. leg. 16 M. n. Qu. rer. div. b. 489, A. 506, B (480. 498). L. all. 46, B. 90, C (50. 19). Fragm. S. 668 M. (230 Richt.). Auch die Stoiker lassen die Seele sich vom Blut nähren; vgl. 1. Abth. 181, 2. Dass die Lehre vom Pneuma nach Philo's Meinung von der platonisch-aristotelischen über den Nous nur dem Ausdruck nach verschieden ist, ergibt sich aus den obigen Stellen; νοῦς und πνεῦμα bezeichnen bei ihm als Theile des Menschen ganz dasselbe, der νοῦς ist (Qu. rer. div. b. 506, B), wie das Pneuma, ἀπ' οὐρανοῦ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν, und Fragm. 668 heisst es: τοῦ λογικοῦ τὸ θεῖον πνεῦμα οὐσία. Schwieriger ist die Frage, wie sich Philo das Verhältniss des göttlichen Pneuma zu den übrigen göttlichen Kräften, besonders zum Logos, gedacht hat. Eine bestimmte Erklärung hierüber findet sich nicht, aber da seiner sonstigen Lehre zufolge Gott nur durch die Kräfte auf die Welt wirkt, und da diese alle sich im Logos zusammenfassen, so kann auch das Pneuma nicht ein zweites Princip neben dem Logos, sondern nur entweder eine seiner Theilkräfte oder eine bestimmte Seite seines Wesens, wenn auch vielleicht keine ihm ausschliesslich eigenthümliche, bezeichnen. Das wahrscheinlichere ist mir das letztere. Philo scheint unter dem Pneuma die geistige Substanz überhaupt zu verstehen, wie sie sich von Gott aus durch Vermittlung der göttlichen Kräfte in die vernünftigen Wesen ausbreitet, die göttliche Kraft überhaupt als geistig wirkende. Ob diese Wirkung eine mittelbare oder eine unmittelbare ist, wäre an sich gleichgültig; wir werden indessen gleich sehen, dass Philo auch hier den Widerspruch nicht vermieden hat, dem wir schon früher, bei der Lehre von Gott, begegnet sind, und später in der Lehre von der Einwirkung Gottes auf den Menschen begegnen werden, dass er von unmittelbaren Wirkungen der Gottheit redet, wiewohl er eigentlich nur mittelbare annehmen kann. — Was DÄHNE I, 294 f. aus Anlass der Stelle Qu. D. s. immut. 298, D (278) über das Pneuma sagt, beruht auf einem entschiedenen Missverständniss, denn es ist hier gar nicht vom göttlichen Pneuma die Rede, sondern der Begriff der ἔξω wird durch die stoische Lehre, dass die Eigenschaften Luftströmungen seien, erläutert. Vgl. S. 342, 1.

Platonismus, neben der Denkkraft die Freiheit des Willens ¹⁾ stark aber hiemit der Unterschied des Geistes von den übrigen standtheilen der menschlichen Natur betont wird, so weiss doch auch unser Philosoph von materialistischen Vorstellungen über das Wesen der Seele nicht ganz frei zu halten: in demselben Augenblick, in dem er den Geist vom Leib unterscheidet, sagt auch wieder, er sei ein Ausfluss jenes Aethers, aus welchem Himmel und die Gestirne gebildet seien ²⁾, indem er dabei stoische Lehre von der Seelensubstanz mit der aristotelischen Aether verbindet, und das, was Aristoteles nur von der thierischen Seele gesagt hatte ³⁾, in merkwürdiger Verwirrung der Begriffe auf den Theil überträgt, welcher den Menschen vom Thier unterscheidet. Seine Absicht ist es freilich durchaus nicht, den Gegensatz von Geist und Materie dadurch abzuschwächen, das Wesen des Menschen soll rein geistiger Natur sein ⁴⁾.

Diese seine höhere Natur kann aber freilich während irdischen Lebens nicht rein heraustreten. So lange der Geist dem Leib gebunden ist, sehen wir im Menschen nur eine Verbindung des thierischen mit dem eigenthümlich menschlichen ⁵⁾. Mensch steht an der Grenzscheide der sterblichen und unsterblichen Natur, er ist insofern eine Welt im Kleinen, höchste und trefflichste unter den sterblichen Geschöpfen ⁶⁾. gross aber dieser Vorzug auch sein mag, mit den rein geistigen Wesen ist er doch nicht zu vergleichen, wie diess Philo unter

1) M. opif. 81, A. 32 M. Qu. D. s. immut. 300, A (279). Plant. N. 2 (336). Fragm. 8. 660 M. Daher De vict. 840, E (243): nur das ἡγεμονικόν sei der Schlechtigkeit und Thorheit fähig.

2) Qu. rer. div. h. 520, E. 514 M. vgl. De spec. legg. 356 M. unt. alleg. 90, C (119).

3) Vgl. Bd. II, h. 374, 2. 439, 2; ob Arist. selbst an den dort angeführten Stellen die Seele wirklich aus Aether, oder nur aus einem ätherartigen Körper entstehen lässt, ist für die vorliegende Untersuchung gleichgültig.

4) Der wahre Mensch ist nur der Nus (Qu. det. pot. 159, D. 195 M. agricult. 188, D. 301 M. De congr. qu. erud. gr. 438, B. 538 M.), dieser ist durchaus unkörperlich, De somn. 570, A. 625, M.

5) Qu. det. pot. 170, B (270). Weiteres h. Dālxz I, 318.

6) M. opif. 18, E. 31, A. 33, E (20. 32. 35). Qu. rer. div. h. 502, C (4 βραχύν μὲν χρόνον τὸν ἀνθρώπου, μέγαν δὲ ἀνθρώπου ἔφασκεν [sc. ἔνισι] τὸν χρόνον εἶναι).

erem auch durch die Behauptung ausdrückt¹⁾, dass er gar nicht in Gott allein, sondern nur unter Mitwirkung der dienstbaren Geister gebildet sei. Erst nach der Trennung vom Leibe gelangen diejenigen Seelen, welche sich von der Anhänglichkeit an denselben frei erhalten haben, wieder zum ungestörten Genuss ihres höheren Lebens, an dem aus diesem Grunde nur der Nus, ohne die niederen Seelenkräfte, theilnimmt²⁾; den übrigen stellt Philo, so selten er auch davon redet, die Seelenwanderung in Aussicht, welche seine Voraussetzungen forderten³⁾.

Auf genauere psychologische Untersuchungen ist Philo nicht eingegangen. So oft er auch von den Theilen und Kräften der Seele redet, so wenig lässt sich doch in seinen Aeusserungen über diesen Gegenstand eine einheitliche Lehrform erkennen. Diejenige Eintheilung der geistigen Kräfte, welche mit seinem ganzen Standpunkt auf's engste zusammenhängt, und von der er allein für die weitere Entwicklung seiner Lehre einen nachhaltigen Gebrauch macht, ist die Unterscheidung der Vernunft und der Sinnlichkeit, des vernünftigen und des vernunftlosen, des unsterblichen und des sterblichen Theils der Seele⁴⁾. Mit dieser Eintheilung verknüpft er die stoischen Bestimmungen über Vorstellung und Trieb (φαντασία und ὁρμή), indem er jene als eine Wirkung der Sinnlichkeit auf die Vernunft, diesen als eine Wirkung der Vernunft auf die Sinnlichkeit betrachtet⁵⁾; dass beide nichtsdestoweniger zu den unterscheidenden Merkmalen der thierischen Seele gezählt

1) M. opif. 15, E (16) f. De prof. 460, C. 556 M. Mut. nom. 1049, A. 583 M.

2) De Abr. 385, D. 37 M. M. opif. 31, A. 32 M. Qu. D. s. immut. 300, B. 279 M. Leg. all. 46, A. 60, C (50. 65). Gigant. 288, B. 266 M. De exsecrat. 937, B. 436 M. Vita Mos. 696, B (179) u. ö. Vgl. folg. Anm.

3) Somn. 586, C (641) M: τούτων [τῶν ψυχῶν] αἱ μὲν τὰ σύντροφα καὶ συνήθη τοῦ θνητοῦ βίου ποθοῦσαι παλινδρομοῦσιν αὐθις· αἱ δὲ πολλὰν φλογὶν αὐτοῦ καταγνοῦσαι δεσμοτῆριον μὲν καὶ τύμβον ἐχάλσαν τὸ σῶμα, φυγοῦσαι δ' ὥσπερ ἐξ ἐρκτῆς ἢ μνήματος, ἄνω κούφοις πτεροῖς πρὸς αἰθέρα ἐξαρθέσαι, μεταμορφοῦσαι τὸν αἰῶνα. Für unheilbare Sünder findet sich Cherub. 108, B. 139 M. De exsecrat. 934, E (483), wie bei Plato Rep. X, 615, C f., eine Hölle.

4) Leg. all. 1092, A. 71 M. De victim. 838, D (241). De prof. 460. E. 556 M. Congr. quær. erud. gr. 428, A (528). Die unvernünftige Seele heisst auch δύναμις ζωτικὴ Qu. det. pot. 170, B. 207 M. Weiteres später.

5) L. all. 45, E. 49 M. vgl. Cherub. 117, E (149).

werden¹⁾, ist nur einer von den vielen Widersprüchen der philosophischen Anthropologie. Auch eine andere von den Stoikern entlehnte Bestimmung, die Annahme von acht Seelenkräften, wird mit der zweigliederigen Eintheilung dadurch in Verbindung gesetzt, dass die fünf Sinne nebst dem Sprach- und Zeugungsvermögen der vernunftlosen Seele zugezählt werden²⁾. Daneben findet sich aber auch die platonische Unterscheidung von Vernunft, Muth und Begierde³⁾, und die aristotelische der ernährenden, empfindenden und vernünftigen Seele⁴⁾, welche beide sich zwar mit dem Hauptgegensatz des Vernünftigen und Vernunftlosen, aber weder mit einander, noch mit der achtgliederigen stoischen Eintheilung in Uebereinstimmung bringen liessen. Wenn endlich auch noch, zunächst mit Beziehung auf die Erkenntniss der Dinge, dreierlei unterschieden wird, die Wahrnehmung, die Sprache (λόγος) und die Vernunft⁵⁾, so beweist diese unlogische Eintheilung nur um so mehr, wie wenig es Philo um eine feste Theorie der Seelenthätigkeiten zu thun ist.

Was eine wirkliche Bedeutung für ihn hat, das ist, wie bemerkt, nur der Gegensatz der Vernunft und der Sinnlichkeit, oder der mit diesem zusammenfallende Gegensatz von Seele und Leib, denn die Sinnlichkeit ist nur das an der Seele, was dem Leibe verwandt ist, und seine Wurzeln im Leib hat⁶⁾, ihrem reinen Wesen nach ist die Seele ohne alle Beziehung zur Sinnenwelt⁷⁾. Im Leibe weiss aber unser Philosoph, als ächter Neupythagoreer, nur das unbedingte Widerspiel des Geistes, nur die Quelle aller Uebel zu finden, und was nur von den Früheren gesagt war, um den Leib

1) Qu. D. s. immut. 299, C. 278 M, wo auch die stoischen Definitionen von παντασία und ὁρμή. L. all. n. n. O.

2) M. opif. 27, C. 28 M. L. all. 42, C (45). Qu. det. pot. 185, D (223). De agricult. 191, D. 304 M. Der vernünftige Theil heisst in diesen Stellen bald νοῦς bald λόγος.

3) De spec. leg. 350 M. unt. Conf. lingu. 323, B (408). Leg. all. 53, B. 82, C (57. 110).

4) Fragm. 668 M.

5) Congr. quær. erud. gr. 438, E (533). De victim. 840, C (243). De somn. 569, B (624). L. alleg. 68, C (95).

6) Congr. quær. erud. gr. 427, B. 522 M. vgl. Leg. all. 60, A f. 73, D (65. 100).

7) Vgl. S. 344, 346, 4.

nd das leibliche Leben herabzusetzen, das wird von Philo in geeigneterm Ausdruck aufgenommen. Die irdische Umhüllung ist ein Uebel und der Grund der schwersten Uebel für den Geist¹⁾, sie ist ein abscheulicher Kerker²⁾, aus dem er sich wegsehnt, wie das Volk Israel aus Aegypten³⁾, ein Leichnam, den die Seele mit sich herumerschleppt⁴⁾, ein Grab oder ein Sarg, aus welchem sie erst im Jenseitigen wieder zum wahren Leben erwachen wird⁵⁾. So lange wir in der Leibe leben, ist keine Gemeinschaft mit Gott möglich⁶⁾; das Fleisch lässt den Geist Gottes nicht in uns bleiben⁷⁾, sein Gut ist nur die unvernünftige Lust, das der Seele die Gottheit⁸⁾. Nichts ist daher so entgegengesetzt, wie die sinnliche Lust und die Weisheit⁹⁾; wenn das unvergängliche in der Seele aufgeht, muss das sterbliche untergehen und verschwinden, wie die Finsterniss vor dem Lichte¹⁰⁾, wenn der Geist zur wahren Erkenntniss gelangt ist, so wird er jede Neigung zum Sinnlichen von sich stossen¹¹⁾, dem leiblichen Leben absterben¹²⁾, er wird seinen Sinn von allem abwenden, was dem Fleische lieb und verwandt ist, er wird sich allem Endlichen entfremden¹³⁾. Mag daher auch die Sinnlichkeit als solche (αἰσθησις) von Philo für ein mittleres erklärt werden,

1) Qu. det. pot. 173, B. 210 M.

2) De ebriet. 255, A. 372 M. L. alleg. 68, D (95). Migr. Abr. 389, E (437).

3) Qu. rer. div. b. 518, D f. (511).

4) Leg. all. 73, D. 100 M. De Gigant. 286, A (264). De agricult. 191, B (304).

5) Migr. Abr. 390, E. 391, E (438 f.) Leg. all. 60, C (65).

6) L. all. 68, D. 95 M.

7) De Gigant. 287, E f. 266 M. Dass σὰρξ nur ein geringschätziger, das grob materielle bezeichnender, Name für den Leib ist, und dass dieser Name nicht bloß dem ebräischen und hellenistischen Sprachgebrauch, sondern auch dem der griechischen Philosophen seit Epikur angehört, habe ich in den Theol. Jahrbüchern XI, 293 f. nachgewiesen.

8) A. a. O. 289, D. 268 M.

9) Qu. D. s. immut. 314, A. 294 M.

10) Ebd. 311, A (291). Ebenso aber auch umgekehrt: ἵνα οὖν καὶ τὸ.. ὁ ψυχῇ θνητὰ ἀποστραφῇ, ἐξ ἀνάγκης ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν ἀφθαρτον u. s. w. post. Ca. 251 M.

11) Migr. Abr. 390, B (438).

12) Gigant. 285, E. 264 M.

13) De ebriet. 249, B. 366 M. vgl. Gigant. 288, C (267).

von welchem der Weise einen guten, der Thor einen schlechten Gebrauch mache, die sinnliche Lust ist seiner Meinung nach an sich selbst schlecht¹⁾; und mag er auch zugeben, dass die nothwendigen Bedürfnisse des Leibes zu befriedigen seien, und dass eine gewisse Lust damit unvermeidlich verbunden sei, so verwirft er doch wenigstens alle überflüssige Lust ganz entschieden²⁾; noch folgerichtiger ist es jedoch, wenn er die Sinnlichkeit überhaupt, auch nach ihrer theoretischen Seite, als die Ursache des Wahns betrachtet, in welchen der Geist durch den Umgang mit ihr verstrickt werde³⁾, und wenigstens von dem vollendeten Weisen gänzliche Ausrottung der Lust und der Affekte verlangt⁴⁾.

Bei einer solchen Ansicht vom Leib und der Sinnlichkeit ist es ganz natürlich, wenn Philo alle Menschen von Hause aus mit der Sünde behaftet glaubt. Schon der Eintritt in's irdische Leben liess sich folgerichtig nur aus einer schuldhaften Freude am Sinnlichen herleiten, jedenfalls musste aber die Verbindung der Seele mit dem Leibe eine unvermeidliche Befleckung zur Folge haben. Philo erklärt daher, allem geborenen, und möge es noch so gut sein, sei eben vermöge seines Eintritts in die Welt die Sünde angeboren⁵⁾, niemand könne sich von der Geburt bis zum Tode frei von Sünde

1) Leg. all. 73, B; vgl. Anm. 4.

2) Gig. 288, D. 267 M. Wenn an einzelnen Stellen, wie Plant. N. 234, A (350) ff. De prof. 455, A (550), nicht blos der sinnliche Genuss, sondern sogar das Uebermaass desselben unter Umständen vertheidigt wird, so ist diess nur eine Anbequemung an das praktische Bedürfniss oder den biblischen Text; so viele Mühe sich aber Philo in der ersteren Stelle auch Noah zuliebe giebt, zu beweisen, dass der Weise sich betrinken könne, so lauten doch seine Ausführungen, vollends in seinem Munde, nicht sehr überzeugend.

3) Cherub. 117, E (149): Adam ist der νοῦς, Eva die αἰσθησις, jener erzeugt mit dieser die οἴησις, den Kain; vgl. M. opif. 38, A. 39 M.

4) Leg. alleg. 73, C (100): ὁ δὲ ὄφις ἡ ἡδονὴ ἐξ ἑαυτῆς ἐστὶ μοχθηρὰ διὰ τοῦτο ἐν μὲν σπουδαίῳ οὐχ εὐρίσκεται τὸ παράπαν, μόνος δ' αὐτῆς ὁ φαῦλος ἀπολαύει. Ebd. 84, E (112): Μωσῆς δὲ ὅλον τὸν θυμὸν ἐκτέμνειν καὶ ἀποκόπτειν οὐταί δειν τῆς ψυχῆς, οὐ μετριοπάθειαν, ἀλλὰ συνόλωσ ἀπάθειαν ἀγαπῶν. Vgl. S. 86, D (114) ff. Migr. Abr. 389, E (437).

5) Vita Mos. 675, C. 157 M. vgl. De victim. 846 (249): καὶ γὰρ ὁ τέλει ἡ γεννητὸς [wofür wohl besser: κ. γ. τέλ. ἡ ὁ γεννητὸς] οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν. Wenn De poenit. 716, D. 405 M. die Möglichkeit offen gelassen wird, dass ein göttlicher Mann fehlerfrei bleibe, so ist diess eine Inkonsequenz, welche sich Philo aus Rücksicht auf die Heroen des jüdischen Volkes erlaubt.

halten ¹⁾, ja niemand vermöchte dless, wenn er auch nur einen Tag lebte ²⁾; und wird auch die Kindheit als eine Zeit verhältnissmässiger Unschuld betrachtet, sofern in ihr weder das Gute noch das Böse sich bestimmter im Charakter auspräge, so entwickelt sich doch das letztere in jedem Menschen, wie Philo glaubt, nicht bloss durch äussere Einflüsse, sondern auch durch die eigene Neigung ³⁾, und noch ehe die Tugend in ihm aufgehen kann, haben schon Fehler aller Art sein Inneres überwuchert ⁴⁾. Den Grund dieser allgemeinen Sündhaftigkeit kann Philo nur in den eben genannten Ursachen, zunächst in der Verbindung der Seele mit dem Leibe, fernerhin in ihrem Herabsteigen aus der übersinnlichen Welt suchen; die alttestamentlichen Erzählungen vom Urzustand und vom Sündenfall, so ausführlich er sich auch um ihre historische und allegorische Deutung bemüht hat ⁵⁾, stehen doch zu seinem System nur in einem ganz äusserlichen Verhältniss. Wie sich die Allgemeinheit der Sünde zu der sonst so entschieden hervor-gehobenen Willensfreiheit verhalte, sagt Philo nirgends, er konnte aber beide für vereinbar halten, weil er die Verbindung der Seele mit dem Leibe selbst schon aus einer freien That ableitete, und ebenso mochte er die obenerwähnte Behauptung, dass die Schlechtigkeit und die Thorheit nur in der vernünftigen Seele ihren Sitz habe, mit ihrem Ursprung aus dem Leibe durch den Gedanken ausgleichen, dass der Leib zwar den Hang zum Bösen bewirke, dass aber die wirkliche Sünde erst durch die Nachgiebigkeit des Willens gegen diesen Hang zu Stande komme ⁶⁾.

Durch diese Anthropologie war Philo auch für die Ethik seine Richtung vorgezeichnet. Möglichste Lossagung von der Sinnlich-

1) Qu. D. s. immut. 304, C. 284 M.

2) Mut. nom. 1051, D. 585 M.

3) Qu. rer. div. h. 522, C (515); über die Kindesunschuld auch Leg. all. 996, E (76).

4) De sacrif. Abel. 132, D. 166 M. vgl. Congr. qu. erud. gr. 436, A (531).

5) Die Hauptstellen sind: Mund. opif. 31, B (32) ff. Leg. all. 48, A f. 47, A f. 60, D f. (51. 61. 87). Qu. in Gen. I, 32. 53. Plantat. N. 220, A (336) f. De nobilit. 906, B. 440 M.

6) M. vgl. in dieser Beziehung die Stelle De Congr. quær. erud. gr. 436, A. 531 M. und die vorletzte Anm.

keit musste hier sein Wahlspruch sein, und die ganze Sittenlehre musste jenen einseitig negativen Charakter tragen, der uns schon aus der allgemeinen Forderung einer gänzlichen Ausrottung von Lust und Affekten entgegentrat. Es war insofern natürlich, dass unserem Philosophen von den ethischen Theorien der Griechen diejenige am meisten zusagte, welche in der Unterdrückung der Sinnlichkeit am weitesten gegangen war, die stoische. Wirklich ist auch der Einfluss des Stoicismus in seiner Ethik, wie in den übrigen Theilen seines Systems, unverkennbar. Er folgt ihm nicht nur in einzelnen Bestimmungen, wie die Vorschrift des naturgemässen Lebens¹⁾, die Lehre von den vier Grundtugenden²⁾ und den vier Affekten³⁾, die Unterscheidung des Fortschreitenden und des Weisen⁴⁾, sondern seine ganze Sittenlehre hat die stoischen Grundsätze in sich aufgenommen. Von den verschiedenen Ansichten über das höchste Gut erscheint ihm nur diejenige als wahr und als männlich, welche bloss Ein Gut und Einen Lebenszweck anerkennt, die stoische⁵⁾. Die vollkommene Tugend weiss infolgedessen von keinem anderen Gut, als der Sittlichkeit⁶⁾, der Tugendhafte betrachtet Lust und Besitz und alles derartige theils als etwas gleichgültiges, theils als ein nothwendiges Uebel⁷⁾;

1) Migr. Abr. 407, E (456): τὸ παρὰ τοῖς ἀρίστοις φιλοσοφῆσαι (Akademiker und Stoiker) ἀδόμενον τέλος τὸ ἀκολουθῶν τῇ φύσει ζῆν.

2) Die Hauptstelle über diese oft berührte Lehre steht Leg. all. 51, (56) ff. (Ebenso post. Ca. 250 M.), wo die vier Ströme des Paradieses auf die Kardinaltugenden gedeutet werden. Von diesen heisst die erste, wie bei den Stoikern, φρόνησις, ihre gemeinsame Wurzel (die γενικὴ ἀρετὴ), von Chrysippus in der σοφία gefunden, nennt er ἀγαθότης (so auch S. 50, E. 54 M.), bezeichnet sie aber als Ausfluss der göttlichen σοφία. Die Definitionen der vier Tugenden sind ganz die stoischen. Ebenso finden wir De congr. qu. gr. er. 435, D (51) die bekannte stoische Definition der Weisheit.

3) Leg. all. 86, D (114).

4) Leg. all. 86, E (115) ff.

5) Somn. 1109, C (600) f. Wie hoch hier die stoische Ethik über die akademisch-peripatetische gestellt wird, lässt sich schon daraus abnehmen, dass jener Isaak, der vollendete Weise, dieser Joseph, der Sohn der sinnlich reizenden Rachel, der Genosse von Mundschenken und Bäckern, zum Urbild gegeben wird.

6) Post. Ca. 251 M. o.: Rebekka, die reine Tugend, sei die Mutter der stoischen Lehre: μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν.

7) L. all. 1090, C (69) f. Andere Belegstellen S. 349 f.

begnügt sich nicht mit der Beschränkung, sondern nur mit der völligen Ausrottung seiner Begierden und Affekte, nicht mit der Metriopathie, sondern der vollkommenen Apathie¹⁾; er zieht sich auch in der Befriedigung der nothwendigen Bedürfnisse auf eine cynische Einfachheit zurück²⁾; und er erreicht dadurch jene Erhabenheit über alles Aeussere, welche Philo an seinem Weisen nicht weniger zu rühmen weiss, als die Stoiker an dem ihrigen, wenn er ihn nicht nur als den schlechthin und allein freien³⁾, sondern auch als den alleinigen König⁴⁾ beschreibt. Diese Freiheit des Weisen hatten die Stoiker namentlich auch dadurch ausgedrückt, dass sie ihn als Weltbürger bezeichneten. Auch hierin folgt ihnen Philo, und auch bei ihm hat das Weltbürgerthum den doppelten Sinn, dass sich der Weise auf keinen besondern Staat beschränkt weiss, und dass er sich als Glied des ganzen Menschengeschlechts und als Theil der Welt überhaupt fühlt⁵⁾. Um so weniger konnte er sich veranlasst finden, seine Aufmerksamkeit dem Staatsleben zuzuwenden, wenn er auch den nationalen Einrichtungen und Er-

1) Vgl. S. 350, 4.

2) Somn. 583, D f. 1114 D ff. (639. 665). Vit. contempl. 894, C ff. 476 f. M. L. alleg. 87, B (115). Qu. det. pot. ins. 161, C. 197 M. In der letztern Stelle wird behauptet, die φιλάρεστοι seien ἄδοχοι σχεδὸν ἅπαντες, εὐκαταφρόνητοι, ταπεινοί, τῶν ἀναγκαίων ἐνδεεῖς, ὑπηκόων, μᾶλλον δὲ καὶ δούλων ἀτιμότεροι, βυπῶν-τες, ὥχρὸν κατεσκελετευμένοι, λιμὸν ὑπ' ἀσιτίας ἐμβλέποντες, νοσερώτατοι, μελε-τῶντες ἀποθνήσκειν.

3) Diess besonders in der Schrift *Quod omnis probus liber*, z. B. 867, E. 874, A (448. 454). Die letztere Stelle verräth sich auch in ihrer syllogistischen Form sogleich als stoisch, und S. 873, A beruft sich Ph. ausdrücklich auf Zeno.

4) Fragm. 657 M. Post. Ca. 250 M. o. Zu dem obigen vgl. m. 1. Abth. S. 231.

5) M. vgl. die nicht stoischen Aeussereien De Jos. 530, E (46). M. opif. 1, B. Vita Mos. 626, E. 106 M. Qu. in Exod. II, 42. S. 499 A. Qu. D. s. immut. 318, B f. 298 M. In der ersten von diesen Stellen (vgl. Migr. Abr. 408, A. 456 M.) bedient sich Philo der Definition des νόμος, welche 1. Abth. 205, 3 besprochen ist; im übrigen vgl. m. ebd. 277 f. Dieser kosmopolitische Charakter seiner Moral zeigt sich auch in Philo's Aeussereien über die Sklaverei: er verwirft diese zwar nicht mit den Essenern, aber er verlangt, dass sie als ein äusseres Schicksal behandelt werde, welches der Achtung der gemeinsamen Menschennatur in den Sklaven keinen Eintrag thun dürfe; De spec. leg. 798, D (322).

wartungen seines Volkes keineswegs fremd ist ¹⁾; das politische Leben erscheint ihm, wie wir diess auch später noch finden werden, nach dem Vorgang Plato's und der Stoiker, als eine Nothwendigkeit, welcher sich der Weise nicht entziehen, an die er sich aber auch nicht verlieren dürfe; sofern er sich aber in gelegentlichen Aeussierungen darauf einlässt, erklärt er für die beste Verfassung diejenige, welche dem stoischen Freiheitsstreben und den essenischen Grundsätzen von der Gleichheit aller Menschen am meisten entsprach, die Demokratie ²⁾. Weit stärker treten die allgemeinen moralischen Verpflichtungen bei ihm hervor; wenn er alle einzelnen Vorschriften auf zwei Hauptstücke zurückführt, die Frömmigkeit gegen Gott und die Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen ³⁾, so erinnert diess an die zwiefache Beziehung der Gerechtigkeit auf die Götter und die Menschen, welche wir bei den Stoikern getroffen haben ⁴⁾.

Nichtsdestoweniger bildet der Stoicismus nur die Aussenseite von Philo's Sittenlehre. Der innerste Kern der stoischen Denkweise fehlt ihm: das unbedingte Vertrauen des Menschen auf seine sittliche Kraft ist durch das Gefühl der allgemeinen Sündhaftigkeit gebrochen. Der Mensch soll sich von dem Einfluss der Sinnlichkeit freimachen, aber als sinnliches Wesen kann er diess nicht; was bleibt ihm übrig, als dass er sich zu einer höheren Macht flüchtet, und die Kraft zum Guten, welche ihm selbst fehlt, von ihr zu Lehen nimmt? Alle Tugend, lehrt daher Philo, entspringt aus der göttlichen Weisheit ⁵⁾; nur Gott steht es zu, die Tugenden in der Seele zu pflanzen, und nur selbstsüchtige Verblendung wäre es, wenn wir sie uns selbst zuschreiben wollten ⁶⁾; der kräftige Zug Gottes allein macht uns die Erhebung vom Sinnlichen möglich, und selbst unserem Verlangen eilt die Gnade oft sosehr

1) Das nähere hierüber möge der Leser, da es mit Philo's philosophischer Richtung nicht zusammenhängt, bei GFRÖREN und DÄHSE nachsehen.

2) Qu. D. s. immut. a. a. O. De poenit. 717, B (406): die Ochlokratie die schlechteste, die Demokratie die beste Verfassung.

3) De septen. 1178, D. 282, M. vgl. De Decal. 751, B (188) f.

4) 1ste Abth. S. 266.

5) L. alleg. 52, B; s. o. 352, 2.

6) Leg. all. 48, E. 55, D. 101, E (53. 60. 131). Weiteres b. GFRÖREN I, 401 f. 421 f.

voran, dass sie ihre Werkzeuge vor jeder guten That, ja vor der Geburt schon sich auserwählt ¹⁾, ebenso wird aber auf der andern Seite das Beharren im Guten nur dem gelingen, welchen der göttliche Logos darin behütet ²⁾. Von diesem Standpunkt aus kann die Aufgabe natürlich nicht mehr blos die sein, die menschliche Vernunft im Leben und Handeln darzustellen, sondern das nothwendigste ist, dass sich der Mensch in Beziehung zu Gott setzt, und dieser Beziehung die Beweggründe seines Handelns entnimmt: die wahre Sittlichkeit ist, der platonischen Bestimmung gemäss, Nachahmung der Gottheit ³⁾, wer nur seiner eigenen Ueberzeugung vom Guten und von der Pflicht folgt, und mag diese Ueberzeugung auch noch so richtig und rein sein, der hat noch nicht die rechte Tugend, diese kommt vielmehr nur dem zu, welcher alles aus Rücksicht auf Gott thut ⁴⁾. Wenn daher Philo die Tugend mit den griechischen Philosophen auf die Weisheit oder das Wissen begründen will ⁵⁾, so ist doch diese Weisheit anderer Art, als die ihrige: die wahre Wissenschaft hat seiner Meinung nach nur einen einzigen Gegenstand, die Gottheit ⁶⁾, der untrügliche Grund der Weisheit, ja die wahre Weisheit selbst, ist nur der Glaube ⁷⁾. So erhält die negative Bestimmung der Tugend, wornach sie in der Lossagung von der Sinnlichkeit bestehen sollte, allerdings ihre positive Ergänzung, aber dieses positive liegt nicht in der menschlichen Natur und Thätigkeit als solcher, sondern nur in ihrer Beziehung auf die Gottheit.

Es liess sich bei dieser Fassung der sittlichen Aufgabe nicht anders erwarten, als dass Philo der auf's Aeussere gerichteten Thätigkeit selbst in dem Fall, wenn sie mit sittlicher Gesinnung verbunden ist, nur einen untergeordneten Werth zugestehen

1) L. all. 75, A ff. 100, D f. (102. 130). Plant. N. 217, B. 333 M. De Abr. 361, C f. 13 M. DÄHNE I, 381.

2) L. all. 56, E. 61 M.

3) M. opif. 33, C (35). Decal. 754, E (193). De carit. 404 M. o. Migr. Abr. 408, B. 415, A (456. 463).

4) Leg. all. 84, B f. 112 M.

5) De nobilit. 908, B. 442 M. De fortit. 737, C (377). Congr. quær. erud. gr. 444, D (589) u. ö.

6) De plantat. N. 223, B. 339 M. vgl. De nobilit. a. a. O.

7) De Abr. 387, A f. 39 M. Leg. all. 103, C (132) u. ö.

werde. Wenn selbst die griechischen Philosophen in der Regel das praktische Leben dem theoretischen nachsetzten, so musste diess unser Alexandriner, bei seiner Scheu vor der Sinnlichkeit, noch weit mehr thun. Zwar giebt auch er zu, dass die Tugend als allgemeine Lebenskunst nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch sein müsse ¹⁾, aber sofern sich diese Praxis auf die äussere Ordnung des menschlichen Lebens richtet, sofern die praktische Thätigkeit, nach altgriechischer Weise, der politischen gleichgesetzt wird, ist sie seiner innersten Neigung zuwider. Er muss wohl anerkennen, dass sich das Schlechte nicht mit Erfolg bekämpfen lasse, wenn wir es nicht auf seinem Boden angreifen, und auf die Geschäfte und Verhältnisse des Lebens, auf Ehre, Besitz und Genuss uns einlassen, er giebt auch zu, dass dieses Handeln als eine nothwendige Vorübung für das Erkennen zu betrachten sei, und er tadelt in beiden Beziehungen die selbstsüchtige Gesinnung derer, welche sich der Arbeit für die menschliche Gemeinschaft entschlagen, und in voreiliger Zurückziehung aus den Geschäften den Ruhm der Weltverachtung für sich in Anspruch nehmen, noch ehe sie sich im Kampf mit der Welt bewährt haben ²⁾. Ist aber schon in dieser Rechtfertigung des politischen Lebens sein untergeordneter Werth dadurch ausgedrückt, dass es nur eine Vorübung für das beschauliche sein soll, so äussert sich Philo anderwärts noch weit ungünstiger über dasselbe. Er beklagt sich bitter darüber, dass er selbst gezwungen worden sei, aus der himmlischen Sphäre seiner Betrachtungen in die Unruhe und die Mühsal der irdischen Geschäfte herabzusteigen ³⁾; er sagt, nur wer kleinen Geistes sei, werde sich nicht völlig von ihnen losmachen; der Weise widme sich ausschliesslich der göttlichen Betrachtung, der Schlechte liebe die Unruhe des bürgerlichen Lebens, der Fortschreitende sei zwischen beidem getheilt ⁴⁾; und hiemit stimmt es ganz zusammen, dass derselbe Mann, welchen Philo in

1) Leg. all. 50, D. 54 M. Qu. in Ex. II, 31.

2) M. vgl. ausser der Hauptstelle De prof. 453, E (549) ff. auch das Leben Josephs, worin dieser als Muster eines Politikers dargestellt wird.

3) De spec. legg. 776, A f. 300 M., wo er es dem ἀργαλειώτατον κακῶν, dem μισόχαλος φθόνος beimisst, dass man ihn in ein μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντίδων herabgezogen habe.

4) Qu. in Gen. IV, 47.

einer exoterischen Schrift ¹⁾ sehr hoch zu stellen scheint, der Politiker Joseph, anderwärts übel genug wegkommt, indem er als das Beispiel eines schwachen, eingebildeten, zwischen dem Aeusserlichen und dem Geistigen getheilten Charakters behandelt wird ²⁾. Philo lässt sich das politische Leben gefallen, weil er muss, aber er selbst giebt dem theoretischen ganz entschieden den Vorzug ³⁾.

Auf der andern Seite legt er aber doch auch dem Wissen nur insofern einen Werth bei, wiefern es auf den sittlichen und religiösen Zustand des Menschen Beziehung hat. Nicht blos die encyklischen Wissenschaften (Mathematik, Grammatik u. s. w.), sondern auch viele von den philosophischen Untersuchungen haben für ihn nur eine untergeordnete Bedeutung. Die encyklischen Wissenschaften sind nur eine Vorbereitung zur Weisheit, nicht diese selbst, nur die Milchspeise des Knabenalters, nur die Künste der Chaldäer, nur die Dienerinnen der wahren Wissenschaft; die vollkommene Tugend ist die Sara, das encyklische Wissen ist die Hagar; und muss man sich auch allerdings zuerst in ihm üben, muss auch der Freund der Weisheit zuerst die Hagar umarmen, ehe er mit der Sara Kinder zeugen kann, zuerst als Abram chaldäische Meteorologie treiben, ehe er als Abraham zur Theologie vordringt: sobald sich die Dienerin an die Stelle der Herrin setzen will, ist sie auszutreiben, sobald die vorbereitenden Wissenschaften das höchste und letzte sein wollen, werden sie verkehrt und verderblich ⁴⁾. Aber auch mit der Philosophie verhält es sich nicht

1) Philo's Darstellungen aus der israëlitischen Geschichte scheinen nämlich, wie die des Josephus, mit Rücksicht auf nichtjüdische Leser verfasst zu sein.

2) De somn. 1110, A. 1113, E f. 1118, D (660. 665. 669). Qu. det. pot. ins. 156, B. 158, C f. (192. 194) u. ö. Vgl. auch S. 303 m.

3) Vgl. auch Migr. Abr. 395, B. 443 M.: θεωρητικοῦ τις ἀμείνων βλος ἢ μᾶλλον οικειούμενος λογικῶ;

4) Philo kommt sehr oft auf diesen Gegenstand; man vgl., um anderes zu übergehen, aus der Schrift De congressu quaerendae eruditionis gratia, deren Hauptthema diess bildet, S. 426, A f. 434, C f. 444, B ff. (521 f. 530. 539 ff. M.). Cherub. 108, D f. 125, C. (139. 157). Sacrif. Abel. 136, A. 170 M. De agricult. 190, A (303). De ebriet. 244, E. 362 M. Post. Caini 250 M. Mut. nom. 1054, D f. 588 M. Qu. in Gen. III, 19 ff. Von diesem Standpunkt aus theilt Philo Gigant. 292, A. 271 M. alle Menschen in drei Klassen: irdische, die der Sinnlichkeit, himmlische, die der Erkenntniss der Aussenwelt (Astro-

besser, wofern sie nicht in der Erkenntniss Gottes und in der sittlichen Selbsterkenntniss ihr Ziel sucht. Es ist wahr, die Philosophie ist die höchste Gabe der Gottheit ¹⁾, in ihr kommt erst das Wissen zur Vollendung: die andern Wissenschaften bemühen sich nur um einzelne Theile der Welt, die Philosophie erforscht das Wesen der Dinge schlechthin, alles wirkliche ist ihr Stoff ²⁾; aber ihr eigentlicher Zweck liegt doch nur im Menschen und seinem Seelenheil: der Philosoph ist ein Arzt, welcher den Krankheiten des menschlichen Lebens Heilung zu bringen, das Innere des Menschen gesund zu machen berufen ist ³⁾. Diess geschieht aber nur dadurch, dass auf den menschlichen Geist gewirkt wird. Mag daher die Logik und die Naturforschung immerhin ihren Werth haben, ihr letztes Ziel erreicht die Philosophie nur in der Ethik: die Logik ist, jener stoischen Vergleichung gemäss, die Umzäunung, die Naturphilosophie die Pflanzung, aber nur die Ethik enthält die Früchte, denn wenn sie nicht zur Tugend führte, wäre die Wissenschaft nutzlos ⁴⁾. Philo lobt es daher an den Essenern, dass sie die Logik als entbehrlich den Wortklaubern, die Physik, so weit sie nicht mit der Theologie zusammenhängt, als transcendent den philosophischen Schwätzern überlassen, um sich ganz der Ethik zu widmen ⁵⁾; und in dem gleichen Sinn zieht er selbst nicht selten gegen die unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der Sophisten zu Felde, welche an der Erscheinungswelt haftend statt der wahren, sittlich fruchtbaren Weisheit nur Vielwisserei suchen ⁶⁾. Wozu, ruft er aus, jene Untersuchungen über die Grösse der Sonne und

nomie, Naturkunde u. dgl.), und göttliche, die nur der übersinnlichen Welt leben. — Die Deutung der Hagar auf die encyclischen Wissenschaften erinnert an das Wort Aristo's, welches 1. Abth. 50, 3 angeführt ist.

1) M. opif. 11, C. 12 M.

2) Congr. qu. erud. gr. 445, A. 540 M.

3) A. a. O. 431, D. 526 M. De provid. II, 23 (griechisch b. Euz. pr. ev. VIII, 14, 14); Sacrif. Abel. 151, B. (187).

4) Mut. nom. 1055, E. 589 M. De agricult. 189, B f. (302) vgl. 1. Abth. S. 57, 1. Nur auf das Bedürfniss der Vertheidigung gegen die Sophisten wird die Nothwendigkeit der Redeübung und Dialektik auch in den Stellen Qu. det. pot. 161, B ff. (197) f. Migr. Abr. 399, C f. (447) begründet.

5) Vgl. S. 247, 2.

6) Qu. rer. div. h. 515, B. 508 M. Congr. quær. erud. gr. 431, D. 526 M. De agricult. 206 E (320) f.

den Lauf der Gestirne? warum wollt ihr Erdenbewohner die Wolken überfliegen und das unerforschliche ergründen? Beschränkt euch doch auf euch selbst, lernt zuerst sokratische Selbsterkenntniss, nur in dieser wird euch eine wirkliche Weisheit zu Theil werden ¹⁾. Philo stellt sich in dieser Beziehung, so weit wir bis jetzt sind, ganz auf jenen einseitig praktischen Standpunkt, welchen wir bei der gleichzeitigen und der späteren Popularphilosophie schon so oft getroffen haben.

Indessen scheiden sich die Wege, sobald er seine Ansicht weiter entwickelt. Das Ziel der Philosophie ist das sittliche Heil des Menschen, ihre nächste Aufgabe ist die Selbsterkenntniss. Aber diese selbst führt über sich hinaus. Je tiefer wir in uns selbst eindringen, um so entschiedener werden wir uns selbst misstrauen, um so deutlicher unsere Nichtigkeit erkennen ²⁾; wir werden einsehen, dass Gott allein weise ist, der menschliche Geist dagegen viel zu schwach ist, um die Natur der Dinge zu begreifen; wir werden uns erinnern, wie oft unsere Sinne uns täuschen, wie die Empfindungen und Urtheile mit den Personen und Umständen wechseln, wie relativ unsere Vorstellungen, wie ungleich und wie abhängig von den Verhältnissen selbst die sittlichen Begriffe der Menschen sind, wie wenig wir auch nur das Wesen unserer Seele kennen, wie sogar die Philosophen über die wichtigsten Fragen mit einander im Streit liegen, und wir werden auf alle Ansprüche an eigenes Wissen verzichten ³⁾. Nur so können wir hoffen, zur Wahrheit zu gelangen. Wer Gott erkennen will, muss sich selbst aufgeben, er muss seinen Sinn von allem vergänglichem abwenden, er muss Gott werden. Ebenso aber auch umgekehrt: wer sich selbst aufgibt, der erkennt den Unendlichen ⁴⁾. Von sich aus

1) De somn. 573, C (628) ff. vgl. S. 567, D (622) ff. Mut. nom. 1055, C (589). Migr. Abr. 416, D (465) f.

2) De somn. 574, D. 629 M.

3) Leg. all. 57, B (62). Conf. lingu. 338, C (424). Migr. Abr. 408, D. 457 M. Fragm. 654 M., besonders aber De ebriet. 264, D — 270, B (382 — 388), wo die Unsicherheit alles Wissens mit fleissiger Benützung jener skeptischen Gründe erörtert wird, welche die neue Akademie aufgestellt hatte. Meine früheren Bemerkungen über den Zusammenhang der pythagoraisirenden Philosophie mit der Skepsis erhalten durch diese Stellen eine bemerkenswerthe Bestätigung.

4) Somn. 574 D. 629 M. Fragm. a. a. O.

kann kein geschaffenes Wesen etwas von ihm wissen, wenn wir ihn schauen sollen, muss er selbst sich uns offenbaren ¹⁾. Durch diese Sätze, welche mit seiner ganzen Denkart so eng verwachsen sind, trennt sich Philo's religiöse Philosophie ganz entschieden von der reinen, in sich befriedigten Wissenschaft des hellenischen Alterthums, wiewohl auch sie in der gleichzeitigen griechischen Philosophie ihre Parallelen hat; die Weisheit und Tugend erscheint nach dieser Auffassung nicht als eine blosse Selbstdarstellung der menschlichen Vernunft, sondern wesentlich als ein Hinausgehen über die Vernunft, als eine Hingebung des menschlichen Wollens und Denkens an das über- und ausserweltliche Wesen, an die Gottheit.

Auch diese religiöse Vollkommenheit hat nun allerdings verschiedene Formen und Stufen. Wie schon die alten Philosophen bemerkt hatten, dass die Tugend theils aus der Naturanlage abgeleitet werden könne, theils aus der sittlichen Uebung, theils aus Unterricht, so unterscheidet auch Philo eine dreifache Gestalt derselben, je nachdem sie Sache der Ascese, oder des Unterrichts oder der Natur sei ²⁾. Alle drei Bestandtheile gehören freilich zusammen, aber doch kann in dem einen dieser, in dem anderen jener überwiegen ³⁾. Sofern diess aber der Fall ist, sind die drei Formen von ungleichem Werthe. Am niedrigsten wird offenbar die ascetische Tugend gestellt. Sie muss, wie gesagt wird, mühsam erkämpfen, was anderen als göttliches Geschenk mühelos zufällt ⁴⁾; wer durch Unterricht gebessert ist, bleibt im Guten unverändert, der Ascet unterliegt zeitweisen Schwankungen und Rückfällen ⁵⁾, und er wird aus diesem Grunde noch nicht der

1) Post. Cain. 229 M. De Abr. 361, C. 13 M. C. alleg. 47, B. 51 M.

2) De Abr. 357, B f. 9 M. De somn. 590, B. 646 M. u. ö. Philo knüpft diese Unterscheidung an die alttestamentliche Geschichte an, indem ihm Abraham der Typus für die erlernte, Isaak für die angeborene, Jakob für die durch Uebung erworbene (ascetische) Tugend ist. (Andere ähnliche Typologien, wie sie S. 302, 3 angeführt sind, haben für Philo's Ethik geringere Bedeutung.)

3) De Abr. a. a. O.

4) Mut. nom. 1057, A (590) f. post. Ca. 230 M. o.

5) Mut. nom. a. a. O.

Vollkommenen, sondern erst den Fortschreitenden zugezählt ¹⁾. Höher steht, den angeführten Stellen zufolge, derjenige, dessen Tugend sich auf Unterricht gründet; aber beide überragt der Autodidakt, denn er brauchte sich nicht erst zu vervollkommen, wie jene, sondern er ist von Hause aus vollkommen, seine Weisheit ist, wie alles vollendete in der menschlichen Natur, eine unmittelbare Gabe der Gottheit ²⁾, er hat die Weihe des religiösen Genius erhalten; und aus diesem Grunde wird ihm, als die höchste Frucht der Weisheit, jene Heiterkeit des Gemüths zutheil, auf welche bei dem biblischen Typus dieses Charakters schon sein Name hindeutet ³⁾. Von diesem Standpunkt aus konnte Philo natürlich auf die praktische Darstellung der Tugend, selbst wenn diese die eigenthümliche Farbe der alexandrinischen Ascese trug, nicht das gleiche Gewicht legen, wie auf das innere Leben des Geistes, auf die fromme Betrachtung. Mag er daher auch in seiner Schilderung der Essener und Therapeuten die eigenthümlichen Grundsätze dieser Sekten als Muster aufstellen, und auch in eigenem Namen ihnen beipflichten ⁴⁾: im ganzen tritt diese Seite bei ihm unverkennbar zurück ⁵⁾; und was er nach dem früher ange-

1) Leg. all. 87 D f. 115 M. Qu. det. pot. 167, C. 204 M. Migr. Abrah. 995, A (443).

2) Post. Ca. a. a. O. Mut. nom. 1058 B. f. 1084, C f. (591. 617) vgl. De somn. 1109, E. 660 M.

3) Plant. N. 238, B (354). De praem. et p. 915, A. 413 M.

4) So in der Empfehlung der Einsamkeit (De Abr. 362, C. 14 M. Decal. 744, A. 180 M), in dem Verbot des Eides (Decal. 756, C. 194, M. vgl. Leg. alleg. 99, D. 128 M.), das zwar kein unbedingtes ist, sondern mehr nur den Charakter eines Rathes hat, dessen Begründung aber die gleiche ist, wie bei den Essenern, und in seinen Ansichten über die Ehe; denn wenn er diese auch nicht geradezu verwirft, so betrachtet er sie doch als etwas, das nur dem Weltleben der Unweisen angehöre; m. vgl. Qu. det. pot. 174, A (211) mit Gigant. 288, A (266). Vit. contempl. 899, D. 482 M. Eus. pr. ev. VIII, 11, 9. Mit den Essenern und Therapeuten stimmt Philo überhaupt in seinen Grundsätzen über die sinnlichen Genüsse und die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse überein, wie diess aus einer Vergleichung der S. 353, 2 angeführten Stellen mit demjenigen erhellen wird, was S. 240. 259 über jene beigebracht ist.

5) Anders verhielte es sich, wenn DÄHNES Vorwurf (I, 401) begründet wäre, dass Philo nicht selten „in das bodenlose und gräuervolle Gebiet der Selbstopfer hinüberschwänke“; was er jedoch zum Beweis dieser Behaup-

fährten von der politischen Thätigkeit gesagt hatte, das sagt er auch von der ethischen, oder wie er sie nennt, von der ascetischen Tugend überhaupt: sie soll nur den unvollendeten, aber nach Vollendung strebenden Seelen angehören, dem Vollkommenen dagegen soll es zustehen, nicht mehr zu arbeiten, sondern nur die Grundsätze zu bewahren und mitzutheilen, in deren Besitz ihn seine Uebung und Arbeit gesetzt hat, denn die Ascese sei der Ort der Unmündigen, die Weisheit derjenige der Gereiften ¹⁾).

Wie ist nun aber diese Weisheit beschaffen, und wie weit kann sie uns führen? Wir haben an einem früheren Orte Philo's Erklärung vernommen, dass die Gottheit von keinem geschaffenen Wesen erkannt werden könne, sondern nur durch Vermittlung der göttlichen Kräfte sich kundgebe. Demgemäss sollte man erwarten, dass die wissenschaftliche Betrachtung dessen, was Gott in der Welt wirkt, unserem Philosophen das höchste sein werde. Und er will auch den Werth der Wissenschaft nicht läugnen. Wir brauchen uns in dieser Beziehung nur an seine Aeusserungen über die Nothwendigkeit der Philosophie und über die wissenschaftliche Begründung der Tugend zu erinnern. Selbst den Sinnen, die er sonst so sehr verachtet, wird zugestanden, dass sie die unentbehrlichen Gehülfen der Vernunft seien, und dieser ihre Nahrung darreichen ²⁾. Nichtsdestoweniger kann sich Philo mit der mittelbaren Erkenntniss, welche die Wissenschaft gewährt, nicht begnügen. Der Gottheit allein soll ja volle und ursprüngliche Wirklichkeit zukommen, sie allein soll der würdige Gegenstand unseres Strebens sein; die Gottheit kann aber in keiner ihrer Offenbarungen rein und vollständig erkannt werden; wie sollten wir nicht den Versuch machen, sie in ihrer Unmittelbarkeit, frei von allem dazwischenliegenden,

tung anführt, geht theils nicht über die früher berührte Forderung einer cynischen Bedürfnisslosigkeit hinaus, theils gehört es (wie die Aeusserungen über die Opferung Isaaks De Abr. 373, D ff. 25 M) überhaupt nicht hieher.

1) Qu. det. pot. a. a. O. Migr. Abr. a. a. O.

2) Log. alleg. 71, B ff. 1088, C ff. (67. 98). Plantat. N. 232 E. 349 M. Was insbesondere den Gesichtssinn betrifft, so wird seine Bedeutung für das geistige Leben von Philo in vollem Maass anerkannt; De Abr. 372, B (23) ff., wo u. A. 373, A: ἐξ οὗ δὴλόν ἐστιν, ὅτι σοφία καὶ φιλοσοφία τὴν ἀρχὴν ἀπ' οὐδενὸς ἔλαβεν ἵππευ τῶν ἐν ἡμῖν, ἢ τῆς ἡγεμονίδος τῶν αἰσθήσεων ὁράσεως. M. opif. 11, B (12). De spec. leg. 806, B (280). Fragm. 666 M.

zu erfassen? Je weiter Philo das göttliche Wesen über die Welt und das menschliche Denken hinausgerückt, je unmöglicher er sich in Wahrheit jede Berührung mit demselben gemacht hat, um so gewaltsamer muss er gerade sich anstrengen, dieses unmögliche noch zu leisten; denn die Transcendenz seines Gottesbegriffs selbst ist nicht aus dem Bestreben hervorgegangen, jede Beziehung des Menschen zur Gottheit abubrechen, sondern vielmehr aus dem entgegengesetzten, die Gottheit, welche der Mensch in sich selbst und in der Welt nicht zu finden wusste, jenseits alles Endlichen zu ergreifen. Mag es daher noch so widersprechend sein, wenn Philo eine unmittelbare Gotteserkenntnis in demselben Augenblick läugnet und fordert: dieser Widerspruch ist für ihn unvermeidlich, er ist in dem innersten Wesen seiner Denkweise begründet, und an sich selbst der bezeichnendste Ausdruck für den eigenthümlichen Zustand des Bewusstseins, aus welchem diese ganze Richtung hervorging. Philo verlangt demnach, dass wir nicht bei der Erkenntnis der göttlichen Kräfte stehen bleiben, sondern zur Anschauung Gottes selbst vordringen; er bezeichnet nicht bloß das Streben nach dieser Anschauung als den Weg zur vollendeten Glückseligkeit¹⁾, sondern er erklärt auch die Erreichung dieses Ziels für möglich: er kennt eine Stufe der Erhebung zum Göttlichen, auf welcher der Geist nicht allein über die Sinnenwelt, sondern über alles abgeleitete Sein überhaupt, sogar über die Ideen und den Logos hinausgeht; wo er von dem ungeschwächten Lichte der Gottheit umstrahlt sie selbst in ihrer reinen Einheit anschaut, wo er nicht bloß einen Gesandten Gottes, sondern Gott selbst in sich trägt, aus einem Sohn des Logos ein Sohn Gottes wird, und mit dem Logos, der bisher sein Führer war, gleichen Schritt hält²⁾. Dass diess nicht ohne höhere Erleuchtung möglich ist, braucht nach dem früher erörterten nicht erst bemerkt zu werden; aber auch das lässt sich nach allen Voraussetzungen des philonischen Systems erwarten, dass der Zustand dieser höheren Erleuchtung nur ein Zustand der Ekstase sein kann. Das endliche Selbstbewusst-

1) Vit. contempl. 891, B (473) vgl. Conf. lingu. 334, A. 419^M.

2) M. opif. 15, C. 16 M. Leg. all. 79, D. 93, C (107, 122). De somn. 387, D. 643 M. De Abr. 367, C f. 19 M. Migr. Abr. 415, A f. (463). Conf. lingu. 341, A f. 426, M.

sein vermag die Gottheit nicht zu fassen, jedes Ueberbleibsel d selben müsste die Reinheit der Anschauung trüben; um Gott sich aufzunehmen, muss sich der Mensch schlechthin leidend göttlichen Wirkung hingeben, durch vollkommene Selbstentäußerung sich fähig machen, Gott zu werden¹⁾. Philo hat diese, der altgriechischen Denkweise so weit abliegende Ansicht bestimmt ausgesprochen. Wenn du am Göttlichen theilnehmen willst, sagt er, so musst du nicht bloß den Leib, die sinnliche Wahrnehmung und die Rede verlassen, sondern auch aus dir selbst musst du in prophetischer Begeisterung, in einer Art korybantischen Wahnsinns heraustreten, es muss dir sein, wie einem sprach- und bewusstlosen Kinde²⁾; wenn der göttliche Wahnsinn prophetische Begeisterung über den Menschen kommen soll, so muss die Seele des Bewusstseins (νοῦς) in ihm untergehen, das menschliche Leben muss in dem göttlichen verschwinden. Die Ekstase ist daher wesentliche Form der Prophetie; diese Prophetie ist aber nicht bloß für einzelne Ausnahmefälle vorbehalten, sondern jeder weise und tugendhafte Mensch ist ein Prophet³⁾, er redet nichts eigenes sondern während sein eigenes Denken und Bewusstsein zurückgetreten ist, wohnt der göttliche Geist in ihm und bewegt ihn wie ein Lenker, wie die Saiten eines musikalischen Instruments⁴⁾. Diese Bewusstlosigkeit der Prophetie gründet sich auch auf die Empfänglichkeit des schlafenden für weissagende Träume⁵⁾. Da aber diese Höhe der Betrachtung nicht jedermanns Sache sein konnte war natürlich; die Weisheit, welche ihr zustrebt, musste daher etwas geheimnissvolles, als ein der Masse unzugängliches Mysterium erscheinen, welches profanen Blicken entzogen werden sollte als ein Schatz, von welchem nur den Eingeweihten zu spenden erlaubt ist⁶⁾. Die Vorgänge, um die es sich hier handelt, lassen

1) M. vgl. das früher angeführte Fragm. 654 M.

2) Qu. rer. div. h. 490, D (482) f. vgl. L. alleg. 69, A. C. 96 M. Migr. Abr. 417, C f. 466 M.

3) Qu. rer. d. h. 517 C (510) vgl. S. 304, 7, wo auch über Philo's Geben an seine eigene Inspiration gesprochen wurde.

4) A. a. O. 515, E (508) ff., namentlich S. 517, B f. 518, A f. De somn. alleg. III, 343 M. M. opif. 15, C (16). De somn. 1140, A. 689 M.

5) Migr. Abr. 417, D (466). De somn. 1108, A (659).

6) De Cherub. 116, A. 147 M. Gigant. 291, C. 270, M. L. alleg. 79,

ich nicht in Worten beschreiben, sie sind Sache der persönlichen Erfahrung; natürlich, dass auch nur mit denen davon geredet werden kann, welche die gleiche Erfahrung gemacht haben.

Diese Lehre von der Anschauung der Gottheit bildet die letzte Spitze des philonischen Systems. Jene Gemeinschaft mit Gott, welcher das ganze System zustrebte, ist in ihr so vollkommen erreicht, als sie für den Menschen überhaupt zu erreichen ist, die Bewegung des forschenden Geistes ist zur Ruhe, die Philosophie, welche zu Gott hinführen sollte, ist zu ihrem Abschluss gekommen. Obendesshalb ist aber auch keine andere Bestimmung so geeignet, uns einen tieferen Einblick in die innere Entstehung dieses Systems zu gewähren und seine ursprünglichen Motive aufzuschliessen. Wir werden diese nur in der Sehnsucht nach jener unmittelbaren Vereinigung mit dem Unendlichen finden können, welche durch die ekstatische Erhebung zur Gottheit befriedigt wird. Diese Sehnsucht hat einestheils jenes Gefühl der Nichtigkeit alles Endlichen, der menschlichen Hülfbedürftigkeit, der Schwäche unserer geistigen und sittlichen Kraft zur Voraussetzung, welches Philo selbst als das Endergebniss aller Selbstbeobachtung bezeichnet, und von welchem seine ganze Lehre so tief durchdrungen ist; andererseits ruht sie auf der Ueberzeugung, dass den Bedürfnissen, für deren Befriedigung die eigene Kraft und die endliche Welt nicht ausreicht, durch die überweltliche Macht schlechthin genügt werde. Aus der ersten von diesen Voraussetzungen ergab sich das Bestreben, den Gegensatz des Endlichen und der Gottheit möglichst zu spannen, alle endlichen und menschenähnlichen Bestimmungen aus der Gottesidee zu entfernen, alle Realität und Vollkommenheit ausschliesslich in die Gottheit zu verlegen, und ebenso auch im Menschen nur die geistige Seite seines Wesens als

107). De Abr. 367 C (19). Die Erhebung über die Sinnenwelt wird hier mit der Einweihung in Mysterien, die Stufen derselben werden mit dem Unterschied der grossen und kleinen Weihen verglichen; die, denen sie gelungen ist, heissen Mysten, Moses, weil er sie lehrt, der Hierophant. (Aehnlich De prof. 476, C. 573 M: οἱ ἀλληγορίας ἀμύητοι). Das klassische Vorbild für diese Darstellung ist PLATO Symp. 209, E. (Ebd. 215, E findet sich auch das *ἔκστασις*, mit welchem Philo den Zustand des Enthusiasmus vergleicht.) Um so weniger kann man aus diesen Ausdrücken auf die Ueberlieferung einer wirklichen Geheimlehre in der alexandrinischen Schule schliessen.

berechtigt anzuerkennen, die Sinnlichkeit dagegen als eine fremdartige That, als das absolute Gegentheil des Geistes, als die Quelle aller Uebel zu behandeln; die zweite musste umgekehrt dazu hinführen, eine Vermittlung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zu suchen, die göttliche Wirksamkeit auf alles ohne Ausnahme auszudehnen, die göttlichen Kräfte in die Welt einzuführen, mit der das göttliche Wesen allerdings sich nicht berühren sollte, dem Menschen einen Weg zur Gemeinschaft mit der Gottheit, trotz ihrer absoluten Unnahbarkeit, zu eröffnen. Durch dieses zweiseitige Bestreben war das Verhältniss bedingt, in welchem sich Philo theils die Lehren der verschiedenen griechischen Philosophen, theils die alttestamentlichen Vorstellungen aneignete. Dass es dabei zu keiner widerspruchslosen Einheit der Lehre kommen konnte, lag in der Natur der Sache; ist doch Philo's System schon in seiner Grundrichtung der Widerspruch, die innigste Verbindung mit einem Wesen zu fordern, dessen Begriff diese Verbindung von Hause aus unmöglich macht; aber diese Widersprüche sind darum nichts zufälliges, nicht blos das Erzeugniss eines principlosen Eklekticismus, sondern sie sind in der ursprünglichen Anlage der alexandrinischen Philosophie gegeben, sie sind nur die folgerichtige Entwicklung eines Bewusstseins, das mit sich selbst und der Welt zerfallen, doch zugleich die äussersten Anstrengungen macht, im Gedanken an die Gottheit zur Einheit mit sich zu gelangen.

Dieser innere Zwiespalt war nun freilich dem griechischen Volk und seiner Philosophie ursprünglich durchaus fremd; und so könnte man sich versucht fühlen, den Philo und seine jüdischen Geistesverwandten ausschliesslich als Orientalen zu behandeln, welche sich zur griechischen Philosophie in ein blos äusserliches Verhältniss gesetzt hätten. Aber eine verwandte Denkweise hatte ja noch vor Philo in der griechischen Philosophie Eingang gefunden, und sie hatte sich hier nur zum kleinsten Theil aus fremden Einflüssen entwickelt; sie war vielmehr in der Hauptsache aus der eigenen Geschichte des griechischen Denkens hervorgegangen und seit Jahrhunderten allmählich herangewachsen. Mit dieser griechischen Spekulation stand ferner die jüdische, wie wir gesehen haben, von Anfang an im engsten Zusammenhang, sie wurde nur durch die Aneignung der Begriffe und Lehrsätze möglich, welche die griechischen Philosophen zuerst aufgestellt hatten. Auch Philo

ist viele von den wichtigsten Bestandtheilen seiner Lehre der griechischen, besonders der stoischen und platonischen Philosophie entnommen. Wiewohl daher diese Lehre nach der einen Seite hin zum Orient wurzelt, wird man sie doch zugleich als ein wesentliches Glied in der Entwicklung der griechischen Philosophie anerkennen müssen. Sollte aber in dieser Beziehung je noch ein Zweifel übrig bleiben, so wird er verschwinden, wenn wir im Neuplatonismus auch von den Bestimmungen, durch welche Philo über die Platoniker und Pythagoreer seiner Zeit hinausgeht, die wichtigsten wiederfinden werden.

Dritter Abschnitt. Der Neuplatonismus ¹⁾.

Einleitung: über Wesen, Ursprung und Entwicklung der neuplatonischen Philosophie.

So vielen Anklang die Denkweise gefunden hatte, deren erste Vertreter wir in den Neupythagoreern erkannt haben, so währte es doch bis in's dritte Jahrhundert nach Christus, ehe sich dieser Standpunkt auf griechischem Boden zu einem umfassenderen System entwickeln konnte. Bis dahin treffen wir wohl einzelne eingreifende Abweichungen von der älteren Ueberlieferung der Schulen, einzelne neue Vorstellungen, welche die veränderte Richtung des Denkens bezeugten; aber es wird noch nicht der Versuch gemacht, dieselben zur wissenschaftlichen Einheit zusammenzufassen, das Ganze der philosophischen Weltanschauung von den neugewonnenen Gesichtspunkten aus umzuarbeiten. Unter allen jenen Philosophen, welche seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert bald als Pythagoreer, bald als Platoniker auftreten, ist keiner, der an systematischem Geist mit Plotin irgend zu vergleichen wäre. Die Lehren, worin sich ihre Eigenthümlichkeit ausprägt, erscheinen noch nach allen Seiten hin unfertig und

1) Ueber die neuplatonische Schule als Ganzes vgl. m. von Neueren: HEGEL Gesch. d. Phil. III, 3 ff. RITTER IV, 571—728. PRELLER Hist. phil. gr. et rom. 2. A. 587 ff. SCHWEGLER Gesch. d. griech. Phil. 261 ff. BRANDIS Gesch. d. Entwicklungen d. griech. Philosophie II, 308—430. UEBERWEG Grundriss n. s. w. I, 212 ff. STEINHART Art. Neoplatonismus in PAULY's Realencyclopädie d. klass. Alterth. V, 1705 ff. KIRCHNER Die Phil. d. Plot. 1854. COUSIN Hist. génér. de la Philosophie, 7. éd. S. 187 ff. VACHEROT Histoire de l'école d'Alexandrie Paris 1846. 1851 3 Bde. JULES SIMON Hist. de l'école d'Alex. Paris 1845. 2 Bde. Speciellere Arbeiten werden an ihrem Ort genannt werden.

vereinzelt. Im Gegensatz zum stoischen und epikureischen Materialismus betonen sie den Unterschied von Form und Stoff, Geist und Körper auf's stärkste, sie treiben den platonischen Dualismus auf die Spitze; aber keiner versucht das Dasein der Materie zu erklären, keiner sagt uns, wie sich die Annahme dieses zweiten, dem göttlichen entgegengesetzten Princip mit der Einheit der obersten Ursache vereinigen lässt, welche gerade in jenen Jahrhunderten der Stoicismus so nachdrücklich zum Bewusstsein gebracht hatte¹⁾. Sie empfinden das Bedürfniss, den unendlichen Abstand zwischen Gott und der Welt durch Mittelwesen auszufüllen, einen Uebergang von jenem zu dieser zu gewinnen; aber die Vorstellung von diesen Wesen kommt nicht über die mythische Form des Dämonenglaubens hinaus, die Art ihrer Entstehung wird nicht untersucht, die Stufenreihe der Vermittlungen, welche von der Gottheit zum Endlichen überführen, nicht näher beschrieben. Sie sehnen sich nach Offenbarungen der Gottheit, und wollen sich durch Reinheit des Lebens und Ascese derselben würdig machen; aber auch hier fehlt es noch an einer festen und in's einzelne durchgeführten Ansicht über das Werthverhältniss der verschiedenen sittlichen und geistigen Thätigkeiten, sie werden noch lange nicht so bestimmt und umfassend, wie im Neuplatonismus, auf Ein letztes Ziel bezogen, und wenn allen Philosophen dieser Richtung die Vereinigung mit der Gottheit als höchstes vorschwebt, so ist es doch erst Plotin, welcher diesen Gedanken auf seinen strengsten und abstraktesten Ausdruck gebracht hat. Wie wenig man vor ihm über eine eklektische Verbindung verschiedenartiger Annahmen hinausgekommen war, wurde auch an dem sonstigen Inhalt der Physik, Psychologie und Ethik schon früher nachgewiesen. Unter Plotin's griechischen Vorgängern kommt ihm Numenius noch am nächsten; aber auch er steht an systematischer Entwicklung und folgerichtiger Durchführung seiner

1) Wie deutlich die Neuplatoniker selbst dieses Unterschieds zwischen ihrer Lehre und der ihrer nächsten Vorgänger sich bewusst waren, zeigt u. a. die Widerlegung der Meinung, als ob die Materie nicht von Gott geschaffen wäre, welche PROKL. in Tim. 119, B ff. nach Porphyry giebt, und das Bruchstück des HIEROKLES (um 430) b. PHOT. Cod. 251, S. 460, worin gleichfalls die Annahme einer ewigen Materie neben Gott, welche sich selbst bei Platonikern finde, lebhaft bestritten wird.

Gedanken hinter jenem weit zurück. Wenn Plotin die Gottheit über das Sein und die Vernunft hinausrückt, so fällt sie bei Numenius mit beiden noch zusammen; wenn jener auch die Materie aus dem Urwesen ableitet, um der Einheit der obersten Ursache nichts zu vergeben, so bleibt dieser bei zwei letzten Gründen, Gott und Materie, stehen; wenn das plotinische System nichts anderes ist, als eine methodische Beschreibung der Stufen, durch welche der Hervorgang der Welt aus der Gottheit und die Rückkehr des Menschen zur Gottheit sich vermittelt, so genügt dem Numenius in der einen Beziehung die Unterscheidung des höchsten Gottes von dem Welterschöpfer, in der andern die allgemeine Forderung des geistigen Verkehrs mit der Gottheit¹⁾. Wir finden auch bei ihm zwar manche von den Gedanken, welche den Neuplatonismus vorbereiteten; aber die Grundzüge des neuplatonischen Systems als solchen lassen sich nicht auf ihn zurückführen.

Näher kommt ihm Philo. Durch seine Bestimmungen über das Wesen der Gottheit hat Philo unverkennbar der neuplatonischen Theologie vorgearbeitet. In seiner Lehre von den göttlichen Kräften und dem Logos werden nicht bloß überhaupt Mittelwesen zwischen Gott und die Welt eingeschoben, sondern indem diese Wesen zugleich als Wirkungen und Eigenschaften der Gottheit bestimmt und im Logos zusammengefasst werden, wird die Einheit des Weltzusammenhangs und der in der Welt wirkenden Ursachen weit strenger gewahrt, als diess in dem Dämonenglauben der gleichzeitigen Platoniker und Pythagoreer geschehen war. Philo ist endlich unsers Wissens der erste, welcher als letztes Ziel des menschlichen Strebens eine Anschauung der Gottheit verlangt, die über alle Vermittlungen, alles bewusste Denken und alle Begriffe hinausgehen soll; und wie sich hierin die neuplatonische Vereinigung der Seele mit dem Urwesen Vorbildet, so hat er auch über das Verhältniss der übrigen sittlichen und geistigen Thätigkeiten zu dieser höchsten, über die stufenweise Erhebung des Menschen zur Gottheit sich eingehender, als irgend ein anderer von Plotin's Vorgängern, ausgesprochen. Aber doch lässt sich auch sein System als philosophische Leistung dem plotinischen nicht gleichstellen. Da es Philo bei seinen Untersuchungen zunächst nicht um das

1) Vgl. S. 195 ff.

philosophische Erkennen als solches, sondern um die Auslegung der jüdischen Lehren und Schriften zu thun ist, so hat die Schärfe der wissenschaftlichen Bestimmungen, die Vollständigkeit und Folgerichtigkeit einer methodischen Gedankenverknüpfung immer nur einen untergeordneten Werth für ihn; und da es zwei nach Ursprung und Inhalt sehr verschiedene Quellen sind, aus denen er seine Ansichten geschöpft hat, so ist ihm eine einheitliche Lehrentwicklung zum voraus unmöglich gemacht. Er beginnt, wie die Neuplatoniker, mit der eigenschaftslosen Gottheit, aber derselbe Gott soll zugleich auch der persönliche Gott der jüdischen Religion, der wunderthätige Schutzherr des israelitischen Volks sein. Er hält schon vermöge seines jüdischen Monotheismus an der Einheit der obersten Ursache mit Entschiedenheit fest; aber er macht keinen Versuch, den ursprünglichen Dualismus von Gott und Materie durch eine Ableitung der letztern, wie sie später Plotin unternommen hat, zu beseitigen. Er sucht durch die göttlichen Kräfte den Uebergang zum Endlichen zu gewinnen; aber auch diese Lehre geräth durch die Vermischung verschiedenartiger Vorstellungen in's Schwanken: die platonischen Ideen wollen mit der stoischen Weltvernunft und dem jüdisch-persischen Engelglauben zu keiner inneren Einheit zusammengehen, der Logos selbst steht zwischen einem persönlichen Wesen und einer unpersönlichen Kraft zweideutig in der Mitte, und auf eine genauere Bestimmung der Stufen, welche die Gottheit mit der Erscheinungswelt vermitteln, ist Philo nicht eingegangen. Wie wenig seine Anthropologie an Genauigkeit und Folgerichtigkeit der neuplatonischen gleichsteht, ist leicht zu bemerken; und wenn er in seinen ethischen Ansichten, mit Plotin, an die Stoiker anknüpft, und ebenso, wie dieser, in der ekstatischen Erhebung zum Göttlichen abschliesst, so stehen dafür in seiner Tugendlehre philosophische Kategorieen und theologische Typen, stoischer Kosmopolitismus und jüdischer Nationalstolz viel zu unvermittelt neben einander, als dass wir sie der rein philosophischen Ethik eines Plotin zur Seite stellen dürften. Aber auch da, wo Philo materiell mit Plotin übereinstimmt, ist doch sein wissenschaftliches Verfahren in der Regel ein anderes: der eine beweist, der andere behauptet, jener giebt dialektische Erörterungen, dieser allegorische Schrifterklärung. Mögen wir daher auch Philo's geschichtliche Bedeutung noch so hoch anschlagen, als Philosoph steht er

weit unter Plotin, und auch sein Beispiel kann der Behauptung nur zur Bestätigung dienen, dass sich der Neuplatonismus vor allen verwandten Erscheinungen, welche die nächstvorhergehenden Jahrhunderte aufweisen, in erster Linie durch den systematischen Geist auszeichne, mit dem er eine Weltanschauung, die im allgemeinen allerdings auch schon vorher vorhanden war, in scharfer wissenschaftlicher Fassung nach allen Seiten hin folgerichtig entwickelt, und aus ihr die Beschaffenheit der Welt und die Aufgaben des Menschen abzuleiten versucht hat.

Auf der andern Seite dürfen wir aber doch den Neuplatonismus weder von seinen bisher besprochenen unmittelbaren Vorgängern noch von der übrigen nacharistotelischen Philosophie in der Art abtrennen, dass wir ihn der gesamten früheren Wissenschaft als das höhere gegenüberstellten, und in ihm erst die Versöhnung der philosophischen Gegensätze, die Verknüpfung der einseitigen Systeme zur Totalität, die absolute Vollendung der alten Philosophie erblickten ¹⁾. Mochte auch die herkömmliche Geringschätzung der neuplatonischen Philosophie und ihrer geschichtlichen Bedeutung, das oberflächliche Gerede über den „alexandrinischen Eklekticismus“ ²⁾, die sichtbare Ungunst, mit der auch

1) Wie HEGEL Gesch. d. Phil. I, 182. III, 11. 81. COUSIN in der Vorl. z. s. Ausgabe des Prokl. I B. S. X (weniger günstig urtheilt C. in der Hist. gén. d. Philosophie 190 ff. und in der früheren Schrift Du Vrai u. s. w. Leçon V über den Neuplatonismus). VACHEROT Hist. de l'école d'Alexandrie III, 321. 459 f. auch STEINHART de dialectica Plotini rat. (Naumb. 1829) S. 19; Ders. in PAULY's Realencyklopädie V, 1708 u. A.

2) *Secta eclectica* ist die Bezeichnung, unter welche BRUCKER Hist. crit. philos. II, 189 ff. die Neuplatoniker stellt; doch ist eigentlich auch sie ihm zu gut für Leute, *qui non in eligendis veris, sed in conciliandis et in unam quasi massam chaosque magnam partem informe constandis diversissimarum opinionum generibus fuere diligentissimi, sic ut conciliatorum potius vel syncretistarum nomen mereantur*. Eben diesen Namen gebraucht dagegen ein Anhänger der eklektischen Schule in Frankreich, J. SIMON (Hist. de l'école d'Alex. II, 686 f.) von den Alexandrinern, um die hohe Stellung zu bezeichnen, die er ihnen einräumt. Der Eklekticismus ist seiner Meinung nach nicht ein charakterloses Philosophiren, sondern die Philosophie ohne Einseitigkeit, die Philosophie, welche die Vernunft mit der Erfahrung versöhnt, welche alle Elemente unserer Natur in Rechnung nimmt, allen ihren Bedürfnissen genügt, den ganzen Gewinn der geschichtlichen Entwicklung benützt u. s. w. Wenn er daher die Neuplatoniker Eklektiker nennt, so ist diess in seinem Munde das entschiedenste Lob. Nur um so seltsamer nimmt es sich aber aus, wenn

noch RITTER die Neuplatoniker behandelt ¹⁾), das entgegengesetzte Extrem einer einseitigen Bewunderung gewissermassen herausfordern, so wird doch damit nicht allein der Werth der neuplatonischen Wissenschaft überschätzt, sondern auch ihre geschichtliche Eigenthümlichkeit verkannt. Der Neuplatonismus bildet allerdings den geschichtlichen Schlusspunkt der griechischen Philosophie, er hat alle Schulen, die er vorfand, aufgezehrt, er hat die ganze hellenische Wissenschaft seiner Zeit in sich zusammengefasst; aber diese Stellung beruht nicht darauf, dass er die Principien aller früheren Philosophen in einem höheren Princip aufhob, alle ihre Systeme in einem umfassenderen System vereinigte, sondern nur darauf, dass er sie alle im Sinn seiner Zeit benützt, den Bedürfnissen und Anschauungen dieser Zeit anbequemt hat. Die Neuplatoniker selbst stellen sich gar nicht die Aufgabe, deren Lösung man ihnen zuschreibt; sie suchen wohl etwa zu zeigen, dass Aristoteles, Pythagoras, Parmenides, Empedokles und andere alte Philosophen mit Plato übereinstimmen, aber nicht in dem Sinn, als ob jeder von diesen nur ein einseitiges Princip hätte, das erst der Ergänzung durch andere, der Fortbildung zu einem höheren Princip bedürfte, sondern in dem entgegengesetzten, dass sie alle die wahre Philosophie haben, und nur im Ausdruck von einander abweichen ²⁾); sofern aber diese Voraussetzung nicht ausreicht, so

er ihnen dennoch das Uebermaass ihres Eklekticismus zum Vorwurf macht. Da der Eklekticismus nichts anderes, als die wahre Philosophie sein soll, so heisst das in der That, die Neuplatoniker seien zu wenig einseitig, sie seien zu gute Philosophen gewesen. Der Eklekticismus bezeichnet hier so viel als das „absolute System“ (vgl. auch II, 623), das aber für J. SIMON, wie es scheint, zu absolut ist.

1) Noch viel weiter geht diese Ungunst bei PRANTL Gesch. d. Log. I, 613.

2) M. vgl. die Nachweisungen KIRCHNER's Philos. d. Plotin 180 f. Plotin nennt die „Alten“, wie sie bei ihm gewöhnlich heissen, auch wohl οἱ ἀρχαῖοι καὶ μακάριοι φιλόσοφοι (III, 7 prooem. 325, C). V, 1, 8 führt er aus, dass seine Lehre von dem Einen, dem νοῦς und der Seele platonisch sei; dieselbe findet er aber auch bei Parmenides, Heraklit, Anaxagoras, Empedokles, wenn auch dabei zugegeben wird, dass z. B. Anaxagoras τὸ ἀκριβὲς δι' ἀρχαιότητα παρῆκε. Erst an Aristoteles wird es getadelt, dass er dem νοῦς, nicht dem Einen, die erste Stelle zuweise. Wie sehr sich Plotin von den Früheren abhängig machen will, zeigt auch III, 7 prooem. 325, B, wo er aus Anlass der Untersuchung über Zeit und Ewigkeit bemerkt: τὰς τῶν παλαιῶν ἀποφάσεις περὶ αὐτῶν ἄλλως ἄλλας, τάχα δὲ καὶ ἄλλως τὰς αὐτὰς λαβόντες, ἐπὶ τούτων ἀναπαυσάμενοι καὶ αὐ-

gilt das platonische System durchaus als die Norm, an welcher die Wahrheit aller andern bemessen wird. Es ist also nicht ein neues, die unvollkommenen Principien der früheren zur Totalität verknüpfendes System, das unsere Philosophen anstreben, sondern nur eine Wiederherstellung des reinen Platonismus: sie wollen Platoniker sein und heissen, sie sind überzeugt, dass im Platonismus alle Wahrheit enthalten sei, welche die hellenische Philosophie, in ihren edelsten Vertretern wesentlich übereinstimmend, entdeckt habe, und wo ihnen eine wirkliche Abweichung von der platonischen Lehre vorzuliegen scheint, da treten sie derselben mit aller Bestimmtheit entgegen ¹⁾. In der Wirklichkeit sind sie freilich vom ursprünglichen Platonismus weit entfernt ²⁾, aber

ταρχας νομίσαντες, εἰ ἔχομεν ἐρωτηθέντες τὸ δοκοῦν ἐκείνοις λέγειν, ἀγαπήσαντες ἀπαλλαττόμεθα τοῦ ζητεῖν ἔτι περὶ αὐτῶν. Einige der Alten müssen ja die Wahrheit gefunden haben; es frage sich nur, welche diess vorzugsweise seien. Schon hierin liegt nun freilich, dass nicht alle Ansichten der früheren Philosophen gleich richtig seien, und so kritisirt denn auch Plotin ausser dem Stoicismus und Epikureismus und ausser manchen Bestimmungen des aristotelischen Systems auch einzelne Annahmen vorsokratischer Philosophen (die des Empedokles und Anaxagoras über die Grundstoffe II, 4, 7 Anf.); aber doch liegt am Tage, dass er gerade in den Punkten, welche ihm die wichtigsten sind, die wesentliche Uebereinstimmung aller namhaften Philosophen bis auf Plato herab, und grossentheils auch des Aristoteles, voraussetzt. — Wenn mir KIRCHNER die Behauptung beilegt, „Plotin sehe in den alten Philosophien nur die Einheit, aber nicht die Unterschiede, und schreibe jedem der früheren Denker den gleichen Besitz der Wahrheit zu“, so ist diess, wie der Augenschein zeigt, sehr ungenau; das ist aber allerdings meine Meinung, und es wird auch nicht bestritten werden können, dass Plotin und seine Nachfolger die Älteren Philosophen, und sehr häufig auch den Plato und Aristoteles, unter Verkennung ihrer Eigenthümlichkeit, mit sich selbst und unter einander in eine Uebereinstimmung zu bringen suchen, welche thatsächlich nicht vorhanden ist.

1) Man sieht diess bei Plotin, und auch bei seinen Nachfolgern, ausser der scharfen Polemik gegen Epikureer und Stoiker namentlich an der vielfachen Bestreitung aristotelischer Lehrbestimmungen; vgl. hierüber STEINHART Meletem. Plotin. 24 ff. und was später aus Anlass der plotinischen Lehre über das Urwesen, die Kategorien, die Seele, das höchste Gut anzuführen sein wird.

2) KIRCHNER's Behauptung (a. a. O. 185), dass die Grundzüge des plotinischen Systems keine anderen seien, als die des reinen und ursprünglichen Platonismus, wie ihn Aristoteles uns kennen lehre, ist offenbar unrichtig,

diese Abweichung besteht nicht darin, dass sie die Einseitigkeiten des platonischen Standpunkts ergänzt, und die Lehren aller ihrer Vorgänger mit einander wissenschaftlich vermittelt haben, sondern nur darin, dass sie sich in einer andern, im Vergleich mit Plato und Aristoteles weit einseitigeren Richtung bewegen. Von den Untersuchungen, welche die frühere Philosophie beschäftigt hatten, ist ein grosser Theil, alles eigentlich naturwissenschaftliche, für die Neuplatoniker ohne allen selbständigen Werth. Auch die politischen Fragen lassen sie gänzlich bei Seite ¹⁾; nicht einmal die allgemeinere Untersuchung über die Nothwendigkeit und die Bedingungen der menschlichen Gemeinschaft zieht ihre Aufmerksamkeit ernstlicher auf sich. Um so grössere Beachtung findet die Religion; während Plato diese immer nur beiläufig berührt und in der freiesten Weise behandelt hatte, so folgt schon Plotin und noch mehr Porphyry in der allegorischen Mythendeutung, in der natürlichen Theologie, in der Vertheidigung des Polytheismus, des heidnischen Kultus und der Mantik, dem Beispiel der Stoiker, und die jüngeren Neuplatoniker seit Jamblich betrachten die religiöse Restauration als ihre wichtigste Aufgabe. Die wissenschaftliche Thätigkeit der Neuplatoniker beschränkt sich mithin schon ihrem Umfange nach auf denselben Kreis, in dem sich die nacharistotelische Philosophie überhaupt zu bewegen pflegt; was über diese Grenze hinausliegt, wird nur mit gelehrtem, nicht mit selbständig philosophischem Interesse behandelt. Aber auch der Geist, in dem diese Untersuchungen geführt werden, steht der Richtung der späteren Schulen weit näher, als der platonischen und aristotelischen. Es ist wahr, die Neuplatoniker sind ebenso, wie die Platoniker und Pythagoreer der nächstvorangehenden Jahrhunderte, auf die platonische und aristotelische Metaphysik zurückgegangen; sie haben nicht allein die epikureische Lustlehre, sondern auch den stoisch-epikureischen Materialismus auf's lebhafteste bekämpft ²⁾,

und ich werde diess auch noch tiefer unten an einigen Hauptpunkten nachzuweisen Gelegenheit finden.

1) Denn dass Proklus, wie wir finden werden, neben anderem auch Plato's politische Schriften commentirt hat, ist in dieser Beziehung sehr unerheblich.

2) S. u. und KIRCHNER a. a. O. 175 ff. „Plotin's Verhältniss zu den früheren Philosophen.“

sie haben sich in die angestrengteste und abstruseste Spekulation über eine transcendente Intellektualwelt verloren, und so könnte es scheinen, als ob mit ihnen und ihren unmittelbaren Vorgängern eine ganz neue Wendung in der Entwicklung der griechischen Philosophie eintrete, als ob das Denken von seiner bisherigen Subjektivität zur objektiven Forschung, von der Einseitigkeit der nacharistotelischen Periode zur Universalität des platonischen und aristotelischen Idealismus zurückkehre. Dieser Schein verliert sich jedoch bei näherer Betrachtung. Selbst für ihre Metaphysik haben die Neuplatoniker den Stoikern nicht weniger zu danken, als Plato und Aristoteles. Wenn der Neuplatonismus in der Gottheit die wirkende Kraft sieht, deren Theilkräfte sich schaffend und bildend in zahllosen Verzweigungen durch's Weltganze verbreiten, so ist diess wesentlich stoisch; der dynamische Pantheismus (das sogenannte Emanationssystem) der Neuplatoniker ist nur eine Metamorphose der stoischen Lehre über das Verhältniss der Welt und der Gottheit. Selbst die Materie haben ja die Stoiker zuerst als das Erzeugniss der wirkenden Kräfte aufgefasst. Aber auch das, was die neuplatonische Metaphysik am entschiedensten von der stoischen unterscheidet, die Transcendenz des Göttlichen, der schroffe Dualismus von Geist und Materie — auch dieses dürfen wir nicht einfach aus der Rückkehr zum Platonismus herleiten; auch diese scheinbare Rückkehr zum alten ist vielmehr durch die weitere Verfolgung der Richtung vermittelt, welche der Stoicismus zuerst eröffnet hatte. Weder Plato noch Aristoteles hatte die Gottheit über den Bereich des vernünftigen Denkens hinausgehoben, da beiden die denkende Erkenntniss des Wirklichen das höchste war; wenn es die Neuplatoniker gethan haben, so setzt diess die Verzweiflung der Wissenschaft an sich selbst, und ebendamt jene ganze Zurückziehung des Bewusstseins aus der objektiven Welt voraus, welche sich im Stoicismus und Skepticismus vollzogen hat ¹⁾. So wenig daher auch diese Bestimmung unmittelbar aus dem Stoicismus abstammt, so ist sie doch von einer Stimmung des philosophischen Bewusstseins herzuleiten, welche sich aus dem

1) M. vgl. in dieser Beziehung ausser früheren Bemerkungen (S. 63 f.) auch das, was demnächst über Plotin's Lehre vom Urwesen zu sagen sein wird.

Charakter der nacharistotelischen Philosophie folgerichtig entwickelt hat. Ebenso haben wir schon früher gesehen, wie der stoische Dualismus des stoischen Systems in seiner äussersten Konsequenz in jenen anthropologischen und metaphysischen Dualismus umschlägt, welchen die Stoiker selbst freilich entschieden bekämpft haben. Dieser Dualismus hat bei den Neuplatonikern nicht die gleiche Bedeutung, wie bei Plato und Aristoteles. Wenn sie letzteren die Idee von der Erscheinung, die Form von der Materie unterscheiden, so ist diess nur eine Folgerung aus dem sokratischen Grundsatz des begrifflichen Wissens, die reinen Formen sind dasjenige, was den Inhalt unseres Wissens ausmacht. Hier ist daher die Unterscheidung des Sinnlichen und des Intelligibeln der stärkste Ausdruck für den Glauben an die Wahrheit des Denkens, nur die sinnliche Wahrnehmung und das sinnliche Dasein ist es, deren relative Unwahrheit sie voraussetzt, aber von einer höheren, über den Begriff und das Denken hinausliegenden Stufe des geistigen Lebens ist nicht die Rede. Im Neuplatonismus dagegen ist es eben dieses übervernünftige, welches für das letzte Ziel alles Strebens und für den höchsten Grund alles Seins gilt, die denkende Erkenntniss ist nur eine Zwischenstufe zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der übervernünftigen Anschauung, die intelligibeln Formen sind nicht das höchste und letzte, sondern nur das Mittelglied, durch welches sich die Wirkungen des formlosen Urwesens in die Welt ergiessen. Diese Ansicht hat daher nicht bloss den Zweifel an der Wahrheit des sinnlichen Seins und Vorstellens, sondern den absoluten Zweifel, das Hinausstreben über die gesamte Wirklichkeit zur Voraussetzung; der Gegensatz des Sinnlichen und Intelligibeln hat hier nicht bloss den Sinn, die Wahrheit des Denkens und die Wesenhaftigkeit des Gedachten auszudrücken, seine wesentliche Bedeutung liegt vielmehr darin, die Unwahrheit alles bestimmten Seins und Denkens zu bezeichnen, das höchste Intelligible ist nicht das, was den wirklichen Inhalt des Denkens ausmacht, sondern nur das, was von dem Menschen als der unerkennbare Grund seines Denkens vorausgesetzt und ersehnt wird. Den letzten Schlussstein des Systems bildet dort das klare theoretische Leben, hier die bewusstlose Einigung mit dem Undenkbaren. Dort handelt es sich um die Erkenntniss des wahrhaft Wirklichen, hier um die Erfüllung der Seele mit dem,

was über alle Erkenntniss hinausgeht. Die platonische und aristotelische Philosophie findet ihr Ziel im objektiven Wissen, die neuplatonische in einem subjektiven Gemüthszustand, welcher sowohl die Selbsterkenntniss als die Erkenntniss des Objekts ausschliesst. Wie viel daher der Neuplatonismus für sein metaphysisches System von Plato und Aristoteles entlehnt haben mag: wenn wir die Gesamttrichtung dieser Philosophie, ihr letztes Ziel und ihre inneren Motive in's Auge fassen, so erscheint diese ganze Metaphysik erst als ein abgeleitetes, dessen Bedeutung sich nur aus seinem Verhältniss zu jenem ursprünglichen richtig bestimmen lässt; der Schwerpunkt des Systems liegt hier nicht, wie in den grossen sokratischen Schulen, in der begrifflichen Erkenntniss des Objekts, sondern in dem Lebenszustand des Subjekts, der Neuplatonismus lässt sich nur im Zusammenhang mit der nacharistotelischen Subjektivitätsphilosophie und als eine Form dieser Philosophie verstehen. Mit ihr theilt er ja überhaupt die Stellung, welche er dem Menschen zu der Welt ausser ihm anweist. Wie der Stoicismus eine subjektive Teleologie an die Stelle der physikalischen Forschung und des naturwissenschaftlichen Interesse's gesetzt hatte, so thut diess auch der Neuplatonismus; ja er geht in dieser Richtung so weit, dass der physische Zusammenhang der Erscheinungen geradezu durch den psychischen, durch die magische Sympathie aller Dinge verdrängt wird. Auch gegen den Staat und das menschliche Gemeinleben ist er auffallend gleichgültig; der Einzelne beschränkt sich auf sich selbst und sein sittliches Bewusstsein, es wird eine stoische Unabhängigkeit von allem Aeussern verlangt und behauptet. Schon diese Uebereinstimmung in der ethischen Lebensansicht macht es unmöglich, den grundsätzlichen Zusammenhang des Neuplatonismus mit der Richtung der nacharistotelischen Systeme zu übersehen; so gewiss bei diesen die praktische Zurückziehung aus der äusseren Welt, die ethische Selbstgenügsamkeit des Philosophen, mit der geringeren Werthschätzung der objektiven Erkenntniss zusammenhängt, so gewiss sind wir auch umgekehrt zu dem Schlusse berechtigt, dass eine Philosophie, deren Ethik so stoisch lautet, wie die neuplatonische, nicht aus dem gleichen Interesse des Wissens hervorgegangen sein kann, wie die Lehre des Plato und Aristoteles. Auch schon der Umstand müsste uns aber in dieser Beziehung bedenklich machen,

dass den Neuplatonikern von Anfang an dieselbe Anlehnung an positive Auktoritäten Bedürfniss ist, wie den übrigen Philosophenschulen der macedonischen und römischen Periode. Hat auch erst Jamblich diese Philosophie ganz in den Dienst der positiven Religion gezogen, und erst die athenische Schule durch das unverhältnissmässige Vorherrschen der gelehrten Auslegung über die freie philosophische Darstellung fast jeden Anspruch auf selbständige Gedankenerzeugung aufgegeben, so schliesst sich doch auch schon Plotin in derselben Weise an Plato an, wie die Stoiker an Heraklit; er knüpft seine Untersuchungen an die Erklärung platonischer Aussprüche ¹⁾, er führt den Plato, wie die Scholastiker ihren Aristoteles, als den Philosophen schlechtweg mit einem blossen *φησιν* an ²⁾, er hat selbst im kleinen so wenig den Muth, dieser Auktorität zu widersprechen ³⁾, dass er da, wo seine eigene Ansicht mit der platonischen nicht übereinstimmt, viel eher zu einer veränderten Erklärung, und wäre sie auch noch so gewaltsam, seine Zuflucht nimmt, als dass er sich einen Irrthum seines Vorgängers oder eine Abweichung von dessen Ansichten gestände ⁴⁾. Dass Plotin auch zur positiven Religion in einem ganz ähnlichen

1) Z. B. Enn. III, 9, 1. 2. IV, 3, 1. S. 372, B. ebd. c. 7. c. 19, S. 385, G. IV, 6, 17 Schl.

2) So I, 2, 1 Anf. I, 3, 1 Anf. III, 9, 1 Anf. VI, 6, 17. S. 690, D.

3) M. vgl. z. B. IV, 4, 22, wo Plotin fragt, wie es sich mit der Erdseele verhalte, ob sie nur eine Ausstrahlung aus der Weltseele in die Erde sei, oder eine der letzteren eigenthümliche Seele. Für jenes könnte man anführen, dass Plato die Seele ursprünglich nur dem Weltganzen beilege, für dieses, dass er die Erde die *πρώτη καὶ προσβυτάτη* θεῶν τῶν ἐντὸς οὐρανοῦ nenne. ὥστε συμβάλει καὶ τὸ πρᾶγμα ὅπως ἔχει ἐξυρεῖν δύσκολον καὶ μείζω ἀπορίαν ἢ οὐκ ἐλάττω ἐξ ὧν εἴρηκεν ὁ Πλάτων γίνεσθαι.

4) Beispiele geben die Stellen IV, 3, 25. 391, A. VI, 7, 39 Schl., und was den allgemeinen Grundsatz betrifft, II, 1, 6—8. III, 7, 12. 338, C. Am meisten sind natürlich die platonischen Mythen willkürlicher Deutung ausgesetzt, doch hält sich Plotin im ganzen hierin noch sehr gemässigt; die wenigen kühneren Deutungen, die er sich erlaubt, finden sich II, 3, 15, wo der Mythos der Republik (X, 616, B ff.) von der Wahl der Lebenslose geistreich rationalisirt wird, VI, 9, 9, wo Plotin die doppelte Aphrodite des Symposium auf die zweifache Weltseele deutet, und I, 8, 14. III, 5, 2 ff., über die Erzählung von der Erzeugung des Eros. Die letztere Deutung wird uns später noch vorkommen. Ausführlicheres über Plotin's Erklärung der platonischen Schriften b. STEINHART Meletem. Plotin. S. 6 ff.

Verhältniss steht, wie die Stoiker, wird später noch gezeigt werden. Mussten wir nun bei den Stoikern und Epikureern in dieser Abhängigkeit von der philosophischen und religiösen Ueberlieferung ein Zeichen von der Abnahme der wissenschaftlichen Kraft sehen, so können wir auch bei den Neuplatonikern nicht anders darüber urtheilen, und ihr System nicht ebenso unbedingt aus dem Interesse des Erkennens als solchem ableiten, wie die der klassischen Vorzeit.

Ob der subjektive Ursprung und Charakter ihres Systems den Neuplatonikern selbst bewusst war, wäre an sich für die Beurtheilung ihres Standpunkts von untergeordneter Bedeutung. Dass sie jenes Bewusstsein nicht in seinem vollen Umfang haben konnten, lag in der Natur der Sache. Aber dass es ihnen auch nicht ganz fehlte, sehen wir aus solchen Aeussereien, in welchen die Einkehr der Seele in sich selbst als der einzige Weg zur Anschauung des Göttlichen bezeichnet wird. Wenn ich aus dem Leibesleben zum Selbstbewusstsein erwache, sagt Plotin, wenn ich alles andere verlassend in meinem Inneren einkehre, dann ver-
einige ich mich mit der Gottheit¹⁾. Die Anschauung des Urlichts erklärt er, wird dem Geiste nur dann rein aufgehen, wenn er sich gegen das Aeussere verschliesst, und sich in sich selbst zurückzieht²⁾. Im Aeusseren, bezeugt Proklus, sieht die Seele immer nur Schattenbilder, je vollständiger sie dagegen in den Mittelpunkt ihres eigenen Lebens eindringt, um so heller schaut sie das Göttliche³⁾; die Selbsterkenntniss ist der Anfang der Philosophie⁴⁾.

1) Enn. IV, 8, 1 Anf.: πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γιγνόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω ἑμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἡλίχον ὁρῶν κάλλος ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θεῷ εἰς ταῦτόν γεγεννημένος u. s. w.

2) V, 5, 7. 526, E: νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἴσω μηδὲν ὁρῶν θεάσεται οὐχ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐξαίφνης φανέν. Weitere Belege werden uns bei Gelegenheit der Lehre von der Ekstase vorkommen.

3) In Plat. Theol. I, 3, S. 7 der Hamburger Ausgabe v. 1618: συννεύουσα γὰρ [ἡ ψυχὴ] εἰς τὴν ἑαυτῆς ἔνωσιν καὶ τὸ κέντρον συμπάσης ζωῆς... ἐπ' αὐτὴν ἀνίσταται τὴν ἄκραν τῶν ὄντων περιωπὴν... εἰς μὲν τὰ μεθ' ἑαυτὴν βλέπουσαν τὴν ψυχὴν τὰς σκιὰς καὶ τὰ εἰδῶλα τῶν ὄντων βλέπειν... χωροῦσαν δὲ εἰς τὰ ἐντὸς αὐτῆς καὶ τοιοῦτον αἶον τῆς ψυχῆς, ἐκείνῃ γὰρ [? vielleicht ist ἐκεῖ καὶ oder ἐκείνῃ καὶ zu lesen] τὸ θεῶν γένος καὶ τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων μύσασαν θεάσασθαι.

4) In Plat. Alcib. Opp. ed. Cousin. II, 18.

die Seele ist das Abbild des Höheren und des Niederen, und sie wird beides durch Selbstanschauung am besten erkennen¹⁾. Der subjektive Ausgangspunkt des neuplatonischen Systems ist in diesen Aeusserungen deutlich bezeichnet.

In seiner weiteren Entwicklung nimmt dasselbe nun allerdings alsbald die Richtung auf's objektive. Das erste ist die geistige Selbstanschauung. Aber sofern sich der Mensch auf sich beschränkt, lebt er noch im Endlichen; um zur Wahrheit zu gelangen, muss er über sich selbst hinausgehen, und sich zu der Urquelle seines eigenen Seins zurückwenden. Nicht die Sicherheit eines in sich beruhenden Selbstbewusstseins, sondern die Sehnsucht nach einer höheren Mittheilung der Wahrheit, welche der Mensch in sich selbst nicht findet, ist die Wurzel des Neuplatonismus. Die Selbstanschauung führt daher hier, wie diess auch in den oben angeführten Stellen ausgedrückt ist, unmittelbar zur Anschauung der Gottheit; und diese letztere bildet fortan den beherrschenden Mittelpunkt des Ganzen. Der Neuplatonismus ist ein religiöses System, und er ist diess nicht blos in dem Sinn, in welchem auch der Platonismus und Stoicismus so genannt werden können: er begnügt sich nicht damit, eine an die Gottesidee geknüpfte, aber auf wissenschaftlichem Wege gewonnene Weltanschauung auf die sittlichen Aufgaben und das Gemüthsleben des Menschen zu beziehen; sondern seine wissenschaftliche Weltansicht selbst spiegelt von Anfang bis zu Ende den religiösen Gemüthszustand des Menschen in sich ab, sie ist durchaus von dem Interesse beherrscht, seinem religiösen Bedürfniss entgegenzukommen, ihn zur innigsten persönlichen Vereinigung mit der Gottheit zu führen. Die Gottheit wird hier über alles Endliche, ja alles Denkbare überhaupt hinausgerückt, denn gerade desshalb nimmt der Mensch zu ihr seine Zuflucht, weil er in der gesammten Wirklichkeit keine Befriedigung, in seinem eigenen Denken keine Wahrheit zu finden

1) De provid. c. 12. Aehnlich PORPH. Sentent. 15: um das Wesen des (göttlichen) Nus zu erkennen, müssen wir unsere eigene Erkenntnisthätigkeit beobachten. Ders. ebd. 41: *αὐτὸ δ' οὐδὲν ἐπιζητήσεως ὅτις ἐπὶ αὐτοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ οὐσίας τῷ παντὶ ὁμοιωθῆς*, denn, wie diess im folgenden ausgeführt wird, das wahrhaft seiende ist uns nur insofern gegenwärtig, wiefern wir selbst uns gegenwärtig sind, wenn wir dagegen aus uns selbst heraustreten, entfernen wir uns auch von dem höheren.

weiss. Zugleich wird sie aber als Grund und Ursache alles Endlichen angeschaut, denn auch unser eigenes Sein und Wesen hat für uns nur so viel Wahrheit, wie viel ihm die Gottheit mittheilt. Diese beiden Bestimmungen gleichmässig durchzuführen, alle Endliche aus Gott abzuleiten, und diesen selbst doch schlechthin ausser dem Endlichen zu erhalten, ist die Aufgabe, welche die neuplatonische Metaphysik sich gestellt hat. Hiefür hatten sich schon die Vorgänger Plotin's, wie namentlich Philo, der Annahme von Mittelwesen zwischen der Welt und der Gottheit bedient; der Neuplatonismus schlägt den gleichen Weg ein; aber wie er die Aufgabe selbst weit schärfer, als die Früheren, gefasst hat, so verfährt er auch bei ihrer Lösung ungleich systematischer. Von dem allerabstraktesten Gottesbegriff aus soll der Uebergang zum Endlichen in regelmässiger Stufenfolge gemacht, alle Formen des sinnlichen und des übersinnlichen Seins sollen an ihrem Ort in das System der göttlichen Wirkungen eingereiht, und auch die letzte Spitze der Endlichkeit, die materielle Existenz, soll nicht aus einem zweiten Princip neben der Gottheit, sondern nur aus der natürlichen Abstufung der göttlichen Offenbarungen erklärt werden. Sosehr sich aber das System in diese metaphysischen Untersuchungen ausbreitet, sein Absehen bleibt doch fortwährend auf den Menschen und seine Bedürfnisse gerichtet. Die Betrachtung der menschlichen Natur ist für die Beschreibung des Weltganzen maassgebend, sie bildet auch den Schlussstein der theoretischen Untersuchungen; indem sich der Mensch in seiner Doppelnatur an die Grenzscheide der sinnlichen und der übersinnlichen Welt gestellt weiss, so entsteht für ihn die Forderung, sich von jener selbstthätig in diese zu erheben. Wie aber die Mittheilung der göttlichen Wirkungen an das Endliche durch eine Reihe von Zwischenstufen vermittelt war, so hat auch die Erhebung des Endlichen zur Gottheit ihre Stufen, deren Beschreibung den Inhalt der neuplatonischen Ethik ausmacht. Ihr letztes Ziel wird diese Bewegung dann erreicht haben, wenn der Geist zur absoluten Einigung mit dem Urwesen gelangt, und jeder Unterschied beider Seiten verschwunden ist; denn die Sehnsucht nach der Einheit mit dem Göttlichen war der Ausgangspunkt, der Zwiespalt des Geistes mit sich selbst, das Gefühl der Gottentfremdung, die Ueberzeugung von der Unwahrheit alles endlichen Seins und Bewusstseins war das treibende

incip des Systems; nur in der absoluten Aufhebung dieses Zwiespalts kann es zur Ruhe kommen. Je weniger aber diese während des irdischen Lebens vollständig gelingen kann, um so nothwen-
diger sind dem Menschen, der immer wieder in den Kampf mit
der niederen Natur zurückgeworfen wird, jene äusseren Stützen,
welche die positive Religion darbietet, und so schliesst sich an
diese Seite der neuplatonischen Philosophie jene enge Verbindung
derselben mit der polytheistischen Religion an, welche im späteren
Neuplatonismus das rein philosophische Interesse nicht selten ver-
drängt und das ganze System beherrscht hat.

Fragen wir nun, an welche Vorgänger eine solche Philosophie
zunächst anlehnen, von welcher Seite her sie die stärksten
Anregungen zu ihrer eigenthümlichen Lehrbildung erhalten konnte,
verweisen uns die Neuplatoniker selbst auf die Männer der neu-
pythagoreischen und platonischen Schule¹⁾. Missgünstige Zeit-
genossen giengen selbst so weit, den Plotin des Plagiats an-
zumenius zu beschuldigen²⁾. Dieser Vorwurf wird jedoch von
Plotin's Freunden mit Recht zurückgewiesen; was wir von Nume-
nius wissen, zeigt eine weit geringere Ausbildung des Denkens,
als die plotinische Philosophie³⁾. Wie unentwickelt erscheint
schon das, was jener über die drei Götter sagt, wenn wir es mit
dem metaphysischen System des Plotin und seiner Schule verglei-
chen! Wie wenig passte zu Plotin's Spiritualismus die Behauptung,
dass diese Welt selbst der dritte Gott sei! Und doch ist diese Lehre
schon das eigenthümlichste, was von Numenius berichtet wird. Ich
schätze daher den Einfluss dieses Philosophen auf den Neuplato-
nismus nicht so sehr hoch anschlagen. Die allgemeine Richtung
des Denkens war Plotin allerdings nicht blos durch Numenius,
sondern durch die ganze pythagoraisirende Schule vorgezeichnet,

1) Nach PORPH. v. Plot. 14 las Plotin mit seinen Schülern (neben den
platonischen und aristotelischen Schriften) die Werke (ὑπομνήματα, womit
nicht blos Commentare, sondern auch selbständige Abhandlungen gemeint
werden) eines Severus, Kronius, Numenius, Cajus und Attikus, der Pe-
dagogiker Aspasius, Alexander, Adrastus u. s. w.

2) Vgl. S. 194, 1.

3) Οὐδὲ γὰρ οὐδὲν ἑγγύς τι τὰ Νομηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρα-
κυῶ τοῦ Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν. LONOTI. b.
PORPH. a. a. O. 20.

die Unterscheidung des höchsten Gottes von den in der Welt kenden göttlichen Kräften ist das allgemeine Dogma dieser Schule, aber dass der oberste Gott auch über das Denken und die intelligible Welt hinausgestellt wurde, diess ist eine Bestimmung, welche sich erst bei Plotin findet. Erst dadurch war es aber ermöglicht, den Unterschied des Ersten von dem Abgeleiteten genau zu bestimmen, und die allgemeine Idee vermittelnder Kräfte einem festen Princip zu einer gegliederten Stufenreihe der göttlichen Wirkungen zu entwickeln. Nun kommt zwar unter griechischen Philosophen vor Plotin Numenius jener Unterscheidung am nächsten, und derselbe nähert sich auch mit seiner Lehre über die Anschauung des Guten der neuplatonischen Theorie der Ekstase; aber ursprünglicher und schärfer entwickelt finden beides schon bei Philo: während der erste Gott des Numenius nichts anderes ist, als der Nus in seinem Unterschied von der Weltseele, so wird von Philo die Eigenschaftslosigkeit Gottes sehr bestimmt ausgesprochen, die göttliche Vernunft als zweite Hypostase vom absoluten Gott unterschieden, und die ekstatische Einigung mit der Gottheit, welche Philo mit denselben Zügen wie Plotin, schildert, als eine höhere Stufe über das vernünftige Denken hinausgerückt. Dass auch Philo von der wissenschaftlichen Schärfe und Folgerichtigkeit des plotinischen Systems weit entfernt ist, habe ich schon bemerkt, aber doch ist er und die früheren immerhin derjenige, welcher das eigenthümliche neuplatonischen Systems am bestimmtesten vorbildet. Und da die Lehre und die Schriften Philo's auch im dritten Jahrhundert aus der Vaterstadt desselben gewiss nicht verschwunden waren, da andererseits ein Plotin, welchen die Aussicht auf orientalische Weisheit selbst zu der gefährlichen Theilnahme an Gadian's Perserzug geführt hat ¹⁾, die nahe und leichte Gelegenheit zur Befriedigung seiner Wissbegierde wohl schwerlich versähen wird, so ist eine Einwirkung der philonischen Lehre auf den Neuplatonismus sehr wahrscheinlich, und diese Einwirkung war wohl nicht blos durch Numenius ²⁾ oder andere griechische Philosophen vermittelt, denn gerade die Lehren, in welchen

1) PORPHYR vit. Plot. 3.

2) Auf den VACHEROT hist. de l'école d'Alex. I, 319 verweist.

in's Uebereinstimmung mit Philo am auffallendsten hervortritt, den wir bei jenen vergebens.

Dass Plotin auch mit andern orientalischen Lehren bekannt ist, ist möglich, ob sie aber auf sein System erheblich eingewirkt haben, möchte ich bezweifeln. Die Meinung, dass es einen eigentlich orientalischen Charakter trage ¹⁾, scheint jedenfalls richtig. Diese Meinung gründet sich weit weniger auf geschichtliche Spuren von einem äusseren Zusammenhang des ursprünglichen Platonismus mit orientalischer Spekulation, als auf die innere Ähnlichkeit beider. Allein diese Aehnlichkeit erscheint um vieles geringer, wenn wir beide in ihrer vollen Bestimmtheit fassen, und uns mit allgemeinen Vergleichungspunkten und unsicheren Feststellungen über orientalische Philosophie zu begnügen. Man lässt jene Verwandtschaft hauptsächlich in der Emanationslehre. Allein strenggenommen ist der Neuplatonismus, wie wir finden, gar kein Emanationssystem, da er nur eine dynamische Theilung der Gottheit an's Endliche behauptet, die substantielle Trennung gegen grundsätzlich ausschliesst; andererseits haben die orientalischen Theorien, an die man hier denken könnte, lange nicht die philosophische Haltung der plotinischen, und gerade bei denen, welche einen wissenschaftlicheren Charakter tragen, ist es grossentheils unsicher, ob sie dem Neuplatonismus der Zeit nach vorangehen. Die beiderseitige Verwandtschaft wird sich daher am besten darauf beschränken, dass sowohl orientalische Philosophen,

1) Lange Zeit die herrschende Vorstellung, die aber immer noch häufig anzutreffen ist. M. vgl. z. B. VACHEROT a. a. O. III, 250: *la philosophie des Alexandrins est essentiellement et radicalement orientale. Elle n'a de la philosophie que le langage et les procédés; par le fond de sa pensée elle tient à l'Orient.* Das Princip der „orientalischen Theologie“ bezeichnet V. (ebd. 288 f.) die Emanationslehre, oder die Lehre, dass Gott die unaussprechliche und unbegreifliche Einheit sei, aus welcher die ganze Stufenreihe der übersinnlichen Wesen und Kräfte durch einen Naturprocess hervorgehe. Auch hier wird aber nicht zu unbestimmt von orientalischer Theologie überhaupt gesprochen, statt die fragliche Theorie in einzelnen Systemen nachzuweisen; die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten dieser Systeme, welche für die Beurtheilung ihres Verhältnisses zum Neuplatonismus ganz wesentlich sind, verbergen sich unter dem allgemeinen Begriff der Emanationslehre, und die geschichtlichen Verhältnisse, wodurch diese Lehre zu den Neuplatonikern gelangt sein müsste, werden nicht genauer untersucht.

als Neuplatoniker, den Versuch machen, die Welt unter der Voraussetzung eines abstrakt gedachten, transcendenten Gottes zu erklären, und dass beide hiefür die Lehre von einem stufenweisen Uebergang des Göttlichen an's Endliche zu Hülfe nehmen; wogegen die Stufenreihe selbst hier eine ganz andere ist, als dort, und die Emanation im strengen Sinn von den Neuplatonikern ausdrücklich verworfen wird. Jene allgemeine Aehnlichkeit kann aber für einen unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang um so weniger bezeugen, je deutlicher sich die Entstehungsgründe und die Vorläufer des Neuplatonismus in der ganzen Entwicklung der griechischen Philosophie erkennen lassen, und je weniger eine äussere Berührung zwischen dem Stifter des Neuplatonismus und der sogenannten orientalischen Philosophie wahrscheinlich zu machen ist. Emanatistische Systeme finden wir, abgesehen vom jüdischen und christlichen Religionsgebiet, nur in Indien; dass aber Plotin mit indischer Philosophie bekannt war, lässt sich nicht annehmen, seine Reise zu den Magiern und Gymnosophisten ist bekanntlich misslungen ¹⁾, und keine Spur in seinen Schriften lässt eine anderweitige Ergänzung dieser Lücke vermuthen. Es findet hier überhaupt alles das seine Anwendung, was schon früher ²⁾ über die Ableitung der alexandrinischen Philosophie aus dem Orient bemerkt wurde. Eher könnte die christliche Gnosis auf die Bildung des neuplatonischen Systems Einfluss gehabt haben. Von ihr wissen wir doch wenigstens, dass sich Plotin und seine Schüler in eingehender Weise mit ihr beschäftigt haben ³⁾; und bezieht sich auch diese Nachricht zunächst nur auf die Bestreitung gnostischer Lehren

1) PORPHYR vit. Plot. 3.

2) S. 57 ff.

3) PORPH. v. Plot. 16: γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι οἱ περὶ Ἀδελφίων καὶ Ἀνελίων, οἱ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ συγγράμματα κεκτημένοι (alle diese Namen sind uns nicht weiter bekannt), ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ τοῦ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσου καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων αὐτοὶ ἡπατημένοι, ὥς δὲ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος. ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς ἐλέγχων ποιούμενος ἐν ταῖς συνουσίαις, γράψας δὲ καὶ βιβλίον (Enn. II, 9) . . . ἡμῖν τὰ λοιπὰ κρίνειν καταλείπειν. In Folge dessen habe Amelius 40 Bücher gegen Zostrianus geschrieben, und Porphyry die Unächtheit des Zorasterbuchs ausführlich erwiesen.

und Schriften, zu der sich Plotin in seinen späteren Jahren veranlasst fand ¹⁾, und von der uns in seiner Abhandlung gegen die Gnostiker (Enn. II, 9) noch eine Probe vorliegt ²⁾, so lässt sich doch die Möglichkeit nicht läugnen, dass er auch schon früher mit gnostischen Ansichten bekannt war, und durch dieselben zu eigenthümlichen Gedanken angeregt wurde. Für diese Annahme könnte man die Verwandtschaft geltend machen, welche zwischen der Lehre Plotin's und einigen gnostischen Systemen, namentlich dem valentinianischen, stattfindet, das von ihnen allen in spekulativer Beziehung das bedeutendste ist, und das auch in Plotin's Streitschrift zunächst bekämpft wird. Diese Verwandtschaft zeigt sich hauptsächlich in drei eingreifenden Bestimmungen: in der Fassung des Gottesbegriffs, der Emanationslehre und der Ansicht von der Materie. An der Spitze des valentinianischen Systems steht das unnennbare Wesen, welches als solches noch weiter über alles Denkbare hinausliegt, und dem neuplatonischen Urwesen noch näher steht, als der Gott Philo's, da dem letzteren doch wenigstens der Name des Seienden zukommt ³⁾; von einem Theil der Valenti-

1) Als Porphyry zu ihm nach Rom kam, war er bereits 59 Jahre alt, als er gegen die Gnostiker schrieb, vielleicht noch einige Jahre älter.

2) Vgl. NEANDER „über die welthistorische Bedeutung des neunten Buchs in der II. Enneade des Plotinos“ Abh. d. Berl. Akad. Jhrg. 1843, philol.-histor. Kl. S. 299 ff. VALENTINER Plotin u. s. Enneaden nebst Uebers. von Enn. II, 9. Theol. Stud. u. Krit. 1864, 1, 118 ff. Doch ist nicht blos diese Abhandlung sehr unbedeutend, sondern auch die von Neander bringt weder neue Aufschlüsse noch tiefer dringende Gesichtspunkte.

3) Nach IREN. c. hær. I, 1, 11, 1. EPIPHAN. hær. 31, 5 u. a. St. setzten die Valentinianer als das erste den *πρωὸν*, welcher als der *Ἀρχηγός, Προπάτωρ, Βούς* bezeichnet wurde. (Dass dasselbe Princip bei HIPPOLYT. Refut. hær. VI, 29 *Πατήρ* heisst, ist unerheblich.) Mit diesem sollte nach der gewöhnlichen Lehrform die *Ἐννοια* oder *Συγή*, welche auch *Χάρις* heisst, (oder nach Ptolemäus b. IREN. I, 12, 1 die *ἐννοια* und das *θελημα*) durch Syzygie verbunden, und aus ihnen die weiteren Aeonen, zunächst der *Νοῦς*, der auch *Πατήρ* genannt wird, und die *Ἀληθεια* hervorgegangen sein. Andere erklärten den Bythos für mannweiblich, oder für *ἄζυγον, μήτε ἄρρενα μήτε θήλειαν μήτε ὅλως ὄντα τι* (IREN. I, 11, 5. HIPPOL. VI, 29. X, 13). Auch diese Verschiedenheit hat nun zwar nicht so sehr viel auf sich (vgl. BAUR Gnosis 148); indessen ist die ältere Lehrweise, wie auch LIPSIG annimmt (der Gnosticismus, Separat-Abdruck aus der Allg. Encykl. Sect. I, Bd. 71, S. 114, 6), unverkennbar die, welche den Bythos mit der Ennoia in eine Syzygie stellt; nur bei ihr kommt

nianer wurde es auch ausdrücklich, wie bei den Neupythagoreern, dem Einen der Neuplatoniker entsprechend, die Monas genannt, und als der Anfang vor dem Anfang in die äusserste Entfernung von allem Endlichen verlegt ¹⁾. Aus diesem Urwesen soll ferner alles andere hervorgehen, ohne dass doch das Urwesen selbst dadurch getheilt würde, oder an das abgeleitete übergienge: es soll aus ihm heraustreten, oder herausgeworfen werden ²⁾; dieser Vorgang wurde aber freilich nicht näher erläutert, sondern nur im sinnlichen, von der geschlechtlichen Erzeugung hergenommenen Bildern geschildert ³⁾. Dabei legte Valentin besonderen Werth darauf, dass alles von einem höheren abhängt, und so Ein stetiger Zusammenhang alle Theile des Weltganzen verknüpft ⁴⁾; derselbe Gedanke, welcher nach dem Vorgang des Aristoteles und der

auch die Zahl von 30 Aeonen heraus, welche für das valentinianische System feststeht.

1) Hippol. a. a. O. nennt das valentinianische Urwesen die *μονὰς ἀγνῆτος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος* u. s. w.; Ihes. I, 11, 3. 5 berichtet über eine Darstellung der valentinianischen Lehre von den Principien, welche das Urwesen als die *Προαρχὴ προανεννόητος, ἄβρῆτος τε καὶ ἀκατονόμαστος* oder die *Μονότης* bezeichnete, ein zweites ihm gepaartes Wesen als die *ἐνότης*, ihre ersten Erzeugnisse als die *Monas* und das *ἓν*, und ebd. 11, 5 über eine zweite, welche dem Bythos und der Sige noch acht höhere Aeonen vorangehen liess: die *Προαρχή*, die *ἀρχὴ ἀνεννόητος* u. s. w.

2) *Προβάλλειν, προβολή* ist in den Berichten der stehende Ausdruck für diesen Vorgang.

3) S. u. 390, 1. BAUR Gnosis 149 f.

4) M. vgl. in dieser Beziehung, was HIPPOLYT. Refut. haer. VI, 37 S. 290 DUNK. aus einem Lied Valentin's anführt: *αἰθέρος πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπει, πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ· σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην, ψυχὴν δὲ αἶρος ἔσυχουμένην* [was = *ἐκκρέμασθαι* sein muss, wenn nicht etwa zu lesen ist *αἶρ. ἔσυχουμ.*, von der Luft aus getragen], *αἶρα δὲ ἐξ αἰθέρος κρεμάμενον, ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερόμενους, ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον*. Bei Valentin scheinen sich diese Worte (welche einigermassen an das erinnern, was Bd. II, b, 275, 2. 7 aus Aristoteles angeführt ist) im eigentlichen Sinn auf die in ihnen bezeichneten Theile der Welt zu beziehen; bei Hippolytus werden sie jedoch, ohne Zweifel auf das Zeugnisse eines jüngeren Valentinianers, so gedeutet, dass die *σὰρξ* die *ἐλγ* überhaupt bezeichnen soll, die *ψυχὴ*, von der jene abhängt, den Demiurg, die Luft, von welcher die Seele getragen ist, den ausserhalb des Pleroma (der Aeonenwelt) befindlichen Theil des Pneuma oder der *σοφία*, der Aether die innerhalb desselben befindliche *σοφία*; das *ἐκ βυθοῦ καρποὶ φέρονται* sollte sich auf den Hervorgang der Aeonen aus dem Urwesen beziehen.

Stoiker auch die neuplatonische Weltanschauung beherrscht. Das gleiche Interesse konnte ihn nun auch veranlassen, die Materie als ein zweites selbständiges Princip neben der Gottheit aufzugeben; und so hören wir wirklich, dass er dieselbe, freilich in durchaus mythischer und phantastischer Weise, aus den Affekten der aus dem Pleroma gefallenen Achamoth entstehen liess ¹⁾. So merkwürdig aber diese Berührungspunkte der Gnosis mit dem Neuplatonismus auch sind, so fragt es sich doch immer, ob jene auf diesen bei seiner Entstehung eingewirkt hat. Was die Gnosis von philosophischen Gedanken enthält, das hat sie jedenfalls ganz überwiegend von der hellenischen Philosophie, theils unmittelbar theils durch Vermittlung der jüdisch-alexandrinischen Schule, entlehnt ²⁾, und gerade Valentin ist derjenige unter den Gnostikern, in dessen System der Einfluss dieser Philosophie am stärksten hervortritt, und der mit der grössten Einstimmigkeit für einen Schüler der platonischen und pythagoreischen Lehre erklärt wird ³⁾. Unter diesen Umständen kann sein theilweises Zusammentreffen mit Plotin noch nicht beweisen, dass er von dem letzteren benützt wurde; und auch wenn sie sich in einzelnen von den Bestimmungen begegnen, durch welche Plotin über die bisherige Philosophie hinausgeht, bleibt immerhin die Möglichkeit offen, dass beide selbständig von gleichartigen Voraussetzungen aus zu ähnlichen Folgerungen gekommen seien. Und diess um so mehr, da der Unterschied zwischen ihnen doch auch da, wo sie sich berühren, immer noch gross genug ist. Der valentiniani-

1) Vgl. BAUR Gnosis 161 ff., wo diese ganze Frage erschöpfend untersucht wird. Die Hauptbeweisstellen für die obige Darstellung finden sich bei IREN. I, 4, 5. 5, 2. Exc. e script. Theod. (im Anhang zu Klemens Alex.) S. 980 Pott.

2) Wie diess auch LIPSIVS anerkennt, a. a. O. 143, wiewohl er die ältesten Formen der Gnosis zunächst von der Berührung des Judenthums mit den Religionen Syriens und Phöniciens herleitet.

3) Schon IREN. II, 6 bemüht sich, die griechischen Quellen der valentinianischen Lehre nachzuweisen, wobei er freilich nicht immer das richtige trifft. HIPPOLYT. VI, 29. 37 u. 8. sagt geradezu, Valentin sei mit mehr Recht für einen Pythagoreer und Platoniker, als für einen Christen zu halten. Aber auch PLOTIN II, 9, 6. 203, F macht den Valentinianern, die er bestreitet, den Vorwurf, was sie wahres haben, verdanken sie Plato. Die neueren Gelehrten sind in dem obigen Urtheil über Valentin einig.

sche Bythos hat im Vergleich mit Plotin's Urwesen doch ein sehr nebelhaftes Aussehen: die Ennoia, die ihm vermählt ist, die Zeugungslust, von der er einmals ergriffen wird, man sieht nicht, wesshalb und warum jetzt erst, die Bilder, in denen die Hervorbringung der Aeonen geschildert wird ¹⁾ — alle diese Züge erinnern mehr an die alten Theogonien, als an die streng philosophischen Untersuchungen Plotin's über das Urwesen und den Hervorgang der übrigen Wesen aus demselben. Für seinen Gottesbegriff fand Plotin in den bekannten platonischen Aeusserungen über das Gute und in der Gottesidee der jüngeren Platoniker und Pythagoreer viel nähere Anknüpfungspunkte, als in dem gnostischen Bythos; und wenn es sich darum handelte, die Entstehung des abgeleiteten Seins zu erklären, bot ihm Valentin's mythische Symbolik kaum eine Stütze. Auch die jüngeren Valentinianer ²⁾ haben sich aber von der mythologischen Form der Syzygieenlehre viel zu wenig losgemacht, als dass die Veränderungen, welche sie in der Metaphysik ihrer Parthei vornahmen, stark in's Gewicht fielen. Was endlich Valentin's Annahmen über die Entstehung der Materie betrifft, so hätten diese vielleicht Plotin darauf aufmerksam machen mögen, dass die Materie nicht als ein zweites Princip neben der Gottheit vorausgesetzt werden dürfe, sondern so gut, wie alles andere, aus der göttlichen Causalität erklärt werden müsse; wären sie nur nicht an sich selbst so phantastisch, dass sie einen Philosophen, welcher das Bedürfniss einer solchen Erklärung nicht vorher schon empfand, von derselben eher abzuschrecken, als dazu aufzumuntern, geeignet waren ³⁾. Es fragt sich aber über-

1) 'Εννοεῖσθαι ποτε ἀπ' ἑαυτοῦ προβαλίσθαι τὸν Βυθὸν τοῦτον ἀρχὴν τῶν πάντων, καὶ καθάπερ σπέρμα τὴν προβολὴν ταύτην καταθέσθαι (was in unserem Text zwischen diesen zwei Worten steht, scheint unächt, ändert übrigens am Sinne nichts) ὥς ἐν μήτρᾳ τῇ συνυπαρχούσῃ ἑαυτῷ Σιγῇ. Diese, schwanger geworden, habe den Nus geboren (Iren. I, 1, 1.). Noch sinnlicher wird dieser Hergang in dem Bruchstück einer valentinianischen Schrift bei Epiph. hær. 81, 5 geschildert.

2) Vgl. S. 388, 1. 2.

3) Als die Sophia Achamoth, aus dem Pleroma ausgeschlossen, sich im leidensvollsten Zustande befand, sollte ihr der Paraklet zu Hülfe geschickt worden sein, der ihre Affekte von ihr nahm, und sie zuerst in eine ὕλη ἀσώματος, dann in συγχεύματα und σώματα verwandelte; aus ihren Thränen sei das Feuchte geworden, aus ihrem Lachen das Lichte, aus ihrem Schrecken und

liess, ob dieselben dem Plotin überhaupt bekannt waren ¹⁾. Nach allem diesem erscheint es sehr zweifelhaft, ob er von dieser Seite her für die Bildung seines Systems einen erheblichen Anstoss erhalten hat.

Noch weniger Grund haben wir zu der Annahme, dass die christliche Religion als solche, und abgesehen von den gnostischen Spekulationen, bei der Entstehung des Neuplatonismus beteiligt sei. Das Christenthum ist allerdings mit dem Neuplatonismus nicht allein später in die folgenreichste Beziehung getreten, sondern beide sind sich auch von Hause aus nahe verwandt. Beide sind aus den Zuständen einer Zeit hervorgegangen, in welcher die Völker ihre Selbständigkeit, die Volksreligionen ihre Macht, die nationalen Bildungsformen ihr eigenartiges Gepräge verloren, oder doch zu verlieren begonnen hatten; in welcher die Stützen des äusseren und inneren Lebens zusammenbrachen, und den bedeutendsten unter den bisherigen Kulturvölkern das Bewusstsein ihres Verfalls, das Vorgefühl der herannahenden neuen Weltzeit sich aufdrängte; in welcher die Sehnsucht nach einer neuen, befriedi-

gung ihrer Betrübniss das Feste (Iren. I, 4, 5. II, 18, 4.) Erst die so entstandene Materie ist jener Stoff, aus dem der Schöpfer (nach Iren. II, 14, 4) die Welt bildet.

1) In seiner Schrift gegen die Gnostiker wird diese Ableitung nicht allein nirgends erwähnt, sondern es findet sich auch eine Stelle, die eine andere Ansicht von der Materie vorauszusetzen scheint. II, 9, 10 bespricht er nämlich die (valentinianischen) Annahmen über den Fall der $\psi\upsilon\chi\eta$ καὶ σοφία τις (er meint das Heraustreten der Sophia aus dem Pleroma, will es aber dahingestellt sein lassen, ob die $\psi\upsilon\chi\eta$ und die σοφία dasselbe seien, oder nicht), und wirft den Gegnern vor: erst behaupten sie, $\psi\upsilon\chi\eta\eta$ νεῦσαι κάτω, dann aber wieder: $\mu\eta$ καταλθεῖν... ἀλλ' ἑλλάμψαι μόνον τὸ σκότος, εἴτ' ἐκεῖθεν εἰδωλὸν ἐν τῇ ὕλῃ γεγονέναι. εἴτα τοῦ εἰδωλοῦ εἰδωλὸν πλάσαντες ἐνταυθὰ που δι' ὕλης ἢ ὕλοτης, ἢ ὅ τι ὀνομάζειν θέλουσι... τὸν λεγόμενον παρ' αὐτοῖς δημιουργὸν γεννῶσι. Nach dieser Darstellung wäre die Materie nichts anderes, als die Finsterniss ausserhalb des Pleroma oder der Lichtwelt, welche der Entstehung der Sophia - Achamoth (denn diese muss mit dem εἰδωλὸν ἐν τῇ ὕλῃ der in der oberen Welt bleibenden Seele gemeint sein) schon vorangeht. Nun ist es zwar immerhin möglich, dass diess ein Missverständniss von Seiten Plotin's ist, und dass die Ansicht, welche er bestreitet, ihrer eigentlichen Meinung nach zwar das σκότος vom Anfang an ausser dem Pleroma sein liess, aber die Materie erst aus den Leiden der Achamoth ableitete. Auch in diesem Fall würde aber unsere Stelle beweisen, dass wenigstens Plotin von dieser Ableitung der Materie nichts wusste.

genderen Gestalt des geistigen Daseins, nach einer alle Völker umfassenden Gemeinschaft, einer über alles Elend der Gegenwart hinausragenden, alle Bedürfnisse des Gemüths stillenden Glaubensweise allgemein war. Diesem ihrem Ursprung gemäss gehen beide von dem lebhaften Gefühl der Hilfsbedürftigkeit aus; sie sind von den Mängeln des irdischen Daseins, von der geistigen und sittlichen Unvollkommenheit des Menschen, von der Hinfälligkeit und Werthlosigkeit alles Aeussern, von dem unendlichen Abstand zwischen der Welt und der Gottheit, der Natur und dem Geiste durchdrungen. Eine Versöhnung dieses Gegensatzes wird von beiden gesucht, und beide wissen dieselbe in letzter Beziehung nur in dem Vertrauen auf göttliche Hülfe, in dem Glauben an eine göttliche Offenbarung zu finden. Aber das Christenthum erkennt diese Offenbarung in geschichtlichen Personen und Thatsachen; dem Neuplatonismus fällt sie theils mit der natürlichen Ordnung der Dinge, der Welt und den Weltgesetzen, zusammen, theils ist sie ihm das unerreichbare Ziel der mystischen Betrachtung. Jenes lehrt ein Herabsteigen der Gottheit bis in die untersten Tiefen der menschlichen Schwachheit; dieser verlangt eine Erhebung des Menschen zu übermenschlicher Göttlichkeit. Jenes bringt eine neue Religion, eine Umgestaltung des menschlichen Geisteslebens in seinem innersten Grunde; sofern es aber an ein gegebenes anknüpft, stellt es sich zunächst auf den Boden der jüdischen Dogmatik. Dieser will die Mängel der Zeit durch eine Spekulation heilen, welche alle Früchte der hellenischen Wissenschaft und Religion in sich vereinigen soll, welche aber gerade desshalb nicht die Kraft hat, der absterbenden hellenischen Bildung ein neues Leben einzuhauchen. Auf der Gleichartigkeit ihrer allgemeinen geschichtlichen Ausgangspunkte und ihrer letzten Ziele beruht es, dass der Neuplatonismus seit dem vierten Jahrhundert in die christliche Kirche eindringen und zu dieser gewaltigen Macht in ihr werden konnte; in der Verschiedenheit der Wege, auf denen sie ihrem Ziel zustreben, ist der tiefe Gegensatz beider begründet, welcher die Neuplatoniker zu den letzten und eifrigsten Vorkämpfern der alten Religion gegen die neue gemacht hat. Nun würde dieser Gegensatz zwar allerdings einen ursprünglichen Einfluss des Christenthums auf den Neuplatonismus nicht nothwendig ausschliessen: es wäre an sich nicht undenkbar, dass die Stifter

der neuplatonischen Schule bei der Ausbildung ihres Lehrgebäudes von der Absicht geleitet worden wären, dem immer kühner vordringenden Christenthum einen Riegel vorzuschieben, dass der Neuplatonismus seine Entstehung ganz oder theilweise einer Reaktion des hellenischen Geistes gegen den christlichen zu verdanken hätte. Einen äusseren Anhaltspunkt für diese Vermuthung könnte man in der später zu besprechenden Angabe finden, Ammonius, der Lehrer Plotin's, sei ursprünglich Christ gewesen, und habe sein Christenthum erst in der Folge mit der hellenischen Religion vertauscht. Allein die Beschaffenheit des plotinischen Systems ist ihr nicht günstig. Kein Zug in demselben weist darauf hin, dass es im Gegensatz gegen das Christenthum oder in Nachahmung christlicher Lehrbestimmungen entstanden sei. Auch die Dreizahl der übersinnlichen Wesen, in der man ein augenscheinliches Abbild der christlichen Dreieinigkeit sehen wollte ¹⁾, ist diess so wenig, dass sie sich, den neuplatonischen Gottesbegriff einmal vorausgesetzt, aus dem Vorgang des Plato und Aristoteles vollständig erklärt ²⁾, wogegen sie mit der christlichen Trinität ausser der Gleichheit der Zahl kaum irgend etwas gemein hat ³⁾. Mögen daher

1) Cousin Hist. gén. d. philos. 191: *Le Dieu des Alexandrins est une trinité, visible imitation de la trinité chrétienne*. Cousin fügt dann aber selbst bei: *mais imitation trompeuse, qui diffère essentiellement de son sublime modèle et lui est profondément inférieure*. Wenn beide so verschieden sind: woher wissen wir, dass die eine überhaupt eine Nachahmung der anderen ist?

2) Plotin's übersinnliche Welt umfasst, ausser dem Urwesen oder dem Guten, den Nus, welcher zugleich die Ideenwelt ist, und die Seele. Diese finden sich aber alle drei auch bei Plato, nur dass das Gute bei ihm als die oberste Idee mit zur Ideenwelt gehört, und mit dem Nus, den ja auch Aristoteles für die Gottheit erklärt hatte, zusammenfällt (m. vgl. hierüber Bd. II, a, 450 ff.). Die Transcendenz seiner Gottesidee nöthigte Plotin, das Gute über den Nus und die Ideenwelt hinaufzurücken. Sobald dieses geschah, war die übersinnliche Trias fertig.

3) J. SIMON Hist. de l'éc. d'Alex. I, 308 ff. hat vollkommen Recht, wenn er zwischen der christlichen und der plotinischen Lehre nur *des analogies verbales* (S. 337) zugeben will. Denkt man bei der christlichen Trinität an die athanasianische Lehre, welche aber erst längere Zeit nach Plotin aufkam, so braucht es kaum bemerkt zu werden, dass die Annahme von drei Personen im göttlichen Wesen mit dem neuplatonischen Gottesbegriff ganz unvereinbar ist, und auf Plotin nur eine abstossende Wirkung hätte haben können. Aber auch die ältere, subordinatianische Trinitätslehre liegt von den plotinischen

auch in dem späteren Verkehr der Partheien nicht blos die Christen von den Neuplatonikern, sondern auch diese von jenen das eine und andere angenommen haben: der ursprüngliche Neuplatonismus zeigt keine erkennbare Spur eines tiefergehenden christlichen Einflusses; so weit er sich vielmehr mit dem Christenthum berührt, wird man sich diess nur aus der allgemeinen geistigen Atmosphäre und den Zuständen der Zeit, in der er entstanden ist, zu erklären haben.

Als die wahren Stammväter des Neuplatonismus haben wir nur die griechischen Philosophen zu betrachten, zunächst die Neupythagoreer und die Platoniker der alexandrinischen Schule, weiterhin die Stoiker, Aristoteles und Plato ¹⁾, und wegen ihres mittelbaren Einflusses die Skeptiker. Das Verhältniss der neuplatonischen Lehre zu diesen Vorgängern wurde in der Hauptsache bereits angegeben. Seine ganze Richtung ist dem Neuplatonismus zunächst durch den Neupythagoreismus und den gleichzeitigen Platonismus, durch einen Moderatus, Plutarch, Numenius, Philo

Bestimmungen über die übersinnliche Welt weit ab. Denn gerade bei dieser früheren Gestalt jener Lehre lässt sich von der ursprünglichen Bedeutung derselben, die dem Stifter der christlichen Religion innewohnende, und im religiösen Leben der Gläubigen sich offenbarende Gotteskraft darzustellen, noch weniger, als bei der späteren, abstrahiren, und es kann weder Plotin's Lehre von der Seele durch die christlichen Vorstellungen über den heiligen Geist, noch seine Lehre vom Nus durch die über den Sohn Gottes veranlasst oder mitveranlasst sein. Die erstere lag ihm ja schon bei Plato fertig vor, und wenn zu der zweiten die Logoslehre je einen Beitrag geliefert hätte, so würde diess immer noch eher die philonische, als die christliche, gewesen sein; denn gerade das unterscheidende Merkmal der letzteren, die Menschwerdung des Logos, stand mit allen Voraussetzungen des Neuplatonismus in schneidendem Widerspruch. Aus demselben Grunde kann auch nicht daran gedacht werden, dass die Trinitätslehre der sog. Patripassianer (Praxeas, Noëtus, Sabellius) auf Plotin eingewirkt habe, da sich bei ihr alles noch ausschliesslicher, als in der orthodoxen, um die Frage nach dem Göttlichen in Christus dreht.

1) Vgl. Πορφ. v. Plot. 14: ἐμμέμικται δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι (Plotin's, καὶ τὰ στοιχὰ λαμβάνοντα δόγματα καὶ τὰ περιπατητικὰ, καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἐμὲτὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία. Porphyr ist demnach nicht der Meinung (Richter Neuplat. Stud. I, 54), dass Plotin zu den Stoikern fast nur im Verhältniss des Gegensatzes stehe, sondern er erkennt die Thatsache an, welche sich auch kaum bestreiten lässt, dass sich in seinen Schriften eine ganze Reihe stoischer Bestimmungen findet.

orgezeichnet. Zu seiner negativen Voraussetzung hat auch er, wie diese, die Skepsis, denn die Sicherheit des wissenschaftlichen Bewusstseins musste gründlich erschüttert sein, ehe der Versuch gemacht wurde, durch ein Hinausgehen über das wissenschaftliche Denken die Wahrheit zu ergreifen ¹⁾. Für die positive Ausführung seines Standpunkts hat er die grossen Systeme der Vorzeit noch in weiterem Umfang benützt, als seine unmittelbaren Vorgänger, weil er ein ungleich entwickelteres System anstrebt, aber er verhält sich hiebei dennoch um vieles selbständiger, so dass er auch das fremde nicht bloß als überlieferte Lehre aufnimmt, und nicht bloß eklektisch zusammenträgt, sondern nach einem bestimmten Princip sichtet und umbildet. In Betreff der wissenschaftlichen Methode haben die Neuplatoniker unstreitig dem Aristoteles am meisten zu verdanken, dessen Schriften Plotin und Porphyry, Jamblich und Proklus, ebenso eifrig, wie die platonischen, studirt haben ²⁾. In der Metaphysik legen sie die platonische Unterscheidung der sinnlichen und der übersinnlichen Welt, die Lehren von den Ideen, der Weltseele und der Materie zu Grunde; aber sie überschreiten einerseits den platonischen Dualismus in der Richtung Philo's und der Neupythagoreer durch die Uebervernünftigkeit des Urwesens, welche sie zuerst in dieser strengen Fassung geltend gemacht haben, und durch die Identificirung der Materie mit dem Bösen; andererseits wird das platonische durchgreifend mit peripatetischen und stoischen Bestandtheilen versetzt, die Ideenwelt fasst sich zum aristotelischen Nus zusammen, die Ideen selbst werden aus unbewegten Urbildern zu lebendigen Kräften, die Weltseele zur Einheit der Keimformen, das Verhältniss des ursprünglichen Seins zum abgeleiteten wird mehr aus dem stoisch-aristotelischen Gesichtspunkt der wirkenden Ursache, als aus dem rein platonischen der Urbildlichkeit betrachtet. Dagegen hat die pythagoreische Zahlenlehre für Plotin noch wenig Bedeutung, erst seit Jamblich wird ihr mehr Gewicht beigelegt. Noch stärker kommt das stoische, wie bereits gezeigt wurde, in der Physik zum Vorschein; die teleologische Weltbetrachtung und der Vorsehungs-

1) Wie diess auch J. Simon Hist. de l'école d'Alex. I, 259. 559 u. ö. richtig bemerkt hat.

2) M. vgl. hierüber, was Plotin betrifft, S. 394, 1. 383, 1.

glaube der Neuplatoniker trägt das entschiedenste Gepräge des Stoicismus, und ebenso stark ist es Plotin's Religionsphilosophie aufgedrückt, wogegen die Anthropologie allerdings fast ganz auf platonischem Boden steht, und nur in der Lehre vom Nus und in der Verwerfung der Wiedererinnerung dem Aristoteles einen erheblicheren Einfluss gestattet. Auch der Ethik des Systems wurde ihr stoischer Charakter bereits nachgewiesen; doch hält diesem Element hier die platonische Lehre vom Eros und von der Flucht aus der Sinnlichkeit das Gleichgewicht; in der Einseitigkeit der letzteren Forderung werden wir den neupythagoreischen Geist nicht verkennen; an Aristoteles erinnert Plotin's Ethik nur durch die Bestimmungen über das Verhältniss der praktischen Tugend zur theoretischen; der Schlusspunkt des Systems, der seine innerste Eigenthümlichkeit an's Licht bringt, die Lehre von der Ekstase, hat ausser Philo bei keinem von den früheren Philosophen eine nähere Analogie. Wir finden so auf allen Punkten des neuplatonischen Systems die Spuren seiner griechischen Abkunft; aber wie viel es auch von anderen entlehnt hat, es hat das fremde in eigenthümlicher Weise verschmolzen und umgestaltet; es entnimmt allen seinen Vorgängern sein Material, aber sein Princip und dessen systematische Ausführung gehört doch nur ihm selbst an.

Die geschichtliche Entwicklung der neuplatonischen Philosophie bewegt sich durch drei Stadien. Zuerst entwirft Plotin die Grundzüge des Systems, welche Porphyry nur formell überarbeitet, und in untergeordneten Punkten weiter ausführt. Der Bau desselben ist in dieser seiner ersten Gestalt am einfachsten, die metaphysischen Grundbestimmungen treten klar auseinander, die wissenschaftliche Haltung der Lehre wird in der Hauptsache noch durch kein fremdartiges Interesse gestört. Dagegen ist allerdings das einzelne bei Plotin weniger durchgearbeitet, seine Darstellung ist ungleich und nicht ohne Lücken, die Geduld zur methodischen Ausführung steht bei aller dialektischen Gewandtheit mit der Kühnheit der leitenden Ideen und der Grossartigkeit der allgemeinen Anschauungen nicht im rechten Verhältniss. Eine neue Wendung, theilweise schon durch Porphyry vorbereitet, beginnt mit Jamblich. Während bisher das philosophische Interesse die Speculation beherrscht hatte, so wird es jetzt von dem positiv religiösen überflügelt, die Restauration des Polytheismus wird der

neuplatonischen Schule zur Hauptsache, und an dieses Bestreben schliessen sich auch Aenderungen des metaphysischen Systems an, die seinem wissenschaftlichen Charakter keineswegs zum Vortheil erreichen. Erst in der Schule von Athen kehrt der Neuplatonismus, durch ein eifriges Studium der aristotelischen Schriften unterstützt, zur strengeren Wissenschaftlichkeit zurück, und Proklus unternimmt es, seine ganze Errungenschaft mit einem seltenen Aufwand dialektischer Kraft zu einem umfassenden, in allen Einheiten gleichmässig gegliederten System zu verarbeiten¹⁾. Aber die philosophische Produktivität der Schule und des griechischen Alterthums überhaupt ist erschöpft; nicht einmal zur Ueberwindung der unreinen Elemente, welche sich aus der positiven Religion eingedrängt haben, reicht ihre Kraft aus, und so ist das letzte Ergebniss doch nur ein Scholasticismus, dessen scharfsinnige Ausführung wir bewundern müssen, von dem aber eine neue schöpferische Wirkung nicht zu erwarten war.

Die nachfolgende Darstellung des neuplatonischen Systems fasst vorzugsweise die ursprüngliche Gestalt in's Auge, die ihm Plotin gab, da sich seine Eigenthümlichkeit aus dieser am besten erkennen lässt; über die späteren Umwandlungen desselben soll hier nur das hauptsächlichste mitgetheilt werden.

I. Plotinus und seine Schüler.

1. Die ersten Anfänge des Neuplatonismus. Ammonius Sakkas.

Den ersten Anstoss zur Entstehung der neuplatonischen Schule glaubte man früher nicht selten von jenem Potamo herleiten zu dürfen, welcher gegen das Ende des zweiten oder um den Anfang des dritten Jahrhunderts als Lehrer einer eklektischen Philosophie auftrat²⁾. Was wir jedoch von diesem Mann wissen, ist von der Art, dass wir bei ihm theils überhaupt keinen neuen wissenschaft-

1) KIRCHSEB'S Behauptung (Philos. d. Plot. 216), dass wir kein Recht haben, zwischen der Schule von Athen und der des Jamblich zu unterscheiden, wird später geprüft werden.

2) Vgl. BAUCKER Hist. crit. phil. II, 193 ff., dessen ausführliche Untersuchung über Potamo mit dem Ergebniss abschliesst, dass er eine platonisch-eklektische Philosophie zuerst, aber noch mit geringem Erfolge, zu begründen versucht, Ammonius diesen Versuch erfolgreicher wiederholt habe.

lichen Standpunkt, theils namentlich keine nähere Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus voraussetzen können ¹⁾. Mit mehr Recht kann der Alexandriner ²⁾ Ammonius Sakkas ³⁾ den Anspruch machen, für den Stifter des Neuplatonismus zu gelten. Dieser Mann war nach PORPHYR ⁴⁾ der Sohn christlicher Eltern; aber von der Philosophie, deren Schüler er aus einem Tagelöhner geworden war ⁵⁾, hatte er sich zu den hellenischen Göttern zurückführen lassen ⁶⁾. Er selbst machte als Lehrer der Philosophie einen ungewöhnlichen Eindruck. Als ihn Plotin zum erstenmal hörte, rief er sofort aus: „Dieser ist mein Mann“ ⁷⁾; und während keiner von den andern alexandrinischen Philosophen ihn zu befriedigen

1) Vgl. 1. Abth. 743, und gegen UEBERWEG (Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, 217), welcher die Meinung festhält, er sei bei PORPH. v. Plot. 9 als Lehrer Plotin's erwähnt, RICHTER Neupl. Stud. II, VI.

2) Ἀλεξανδρεὺς nennt ihn HIEROKL. b. PHOT. Cod. 214, S. 173, 20. SUID. Ἀμμών.

3) Ueber ihn: VACHEROT Hist. de l'école d'Alex. I, 342 f. J. SIMON Hist. de l'éc. d'Alex. I, 204 f. RITTER IV, 573 f. BRANDIS Gesch. d. Entw. d. griech. Phil. II, 318 f. KIRCHNER Phil. d. Plotin 21 ff. vgl. 27. RICHTER a. a. O. I, 56 f. DEHAUT Essai historique sur la vie et la doctrine d' A. S. (Brux. 1836) kenne ich nur aus dritter Hand.

4) B. Eus. K. G. VI, 19, 7, wo er dem bekannten Kirchenlehrer Origenes vorwirft, dass er, der Schüler des Ammonius, sich dem βάρβαρον τόλμημα angeschlossen habe, sagt er von jenem: Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἤψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο.

5) THEODORET cur. gr. affect. VI, S. 96: ἐπὶ τούτου (Commodus 180—192 δὲ Ἀμμώνιος ὁ ἐπίκλην Σακκᾶς τοὺς σάκκους καταλιπὼν, οἷς μετέφερε τοὺς πυροὺς τὸν φιλόσοφον ἡσπάσατο βίον. SUID. Πλωτίν. Den Beinamen Sakkas (= σακχοφόρος) bestätigt ausser SUID. Ἀμμών. ORIG. auch AMMIAN. MARC. XXII, S. 528 Bip.

6) Eus. a. a. O. 10 bestreitet diess, wie BAUR (Jahrb. f. wissenschaftl. Kritik 1837, a, 678) glaubt, mit Recht; mir scheint es unverkennbar, dass er den Lehrer Plotin's mit einem gleichnamigen christlichen Gelehrten verwechselt; denn er führt von seinem Ammonius Schriften, und zwar theologischen Inhalts, an, während jener nach PORPHYR's (v. Plot. 3) und LONGIN's (b. PORPH. a. a. O. 20) bestimmter Versicherung keine Schriften hinterlassen hatte; oder wenn der Kirchenlehrer Origenes wirklich nicht den Platoniker Ammonius, sondern den von Eusebius bezeichneten Christen zum Lehrer gehabt haben sollte (s. u.), so hat Euseb jedenfalls übersehen, dass Porphyr's Aussage sich nicht auf diesen bezieht.

7) Τοῦτον ἐζήτουν.

vermöcht hatte, fand er sich von Ammonius so gefesselt, dass er sich bis zu seinem Tode nicht von ihm trennte ¹⁾. Die Schüler des Ammonius betrachteten, wie erzählt wird, seine Lehre als die Offenbarung einer höheren Weisheit, welche man den uneingeweihten nicht mittheilen dürfe ²⁾; als sie sich aber dazu entschlossen, soll es auch bei Plotin nur die Lehre des Ammonius gewesen sein, welche er vortrug ³⁾. Ammonius erscheint demnach hier in einer ähnlichen Stellung, wie sie Pythagoras in der Vorstellung der späteren Zeit einnimmt ⁴⁾: durch ihn wird der Welt eine neue Philosophie geoffenbart, aber diese Aufschlüsse, zu erhaben für die Menge, sollen als strenges Schulgeheimniss bewahrt werden; nachdem sie jedoch einmal durch die Schuld eines der Schüler unter die Leute gekommen sind ⁵⁾, wird alles, was seine Nachfolger von tieferem Wissen besitzen, auf ihn zurückgeführt. Nun wird freilich gerade durch diese Uebereinstimmung mit der Pytha-

1) PORPH. v. Plot. 3. Dass Plotin erst nach dem Tod des Ammonius Alexandria verliess, wird hier zwar nicht ausdrücklich gesagt, sondern nur, dass er 11 Jahre mit ihm zusammengewesen sei, und sich dann bei Gordian's Perserzug an dessen Heer angeschlossen habe, um die Wissenschaft der Perser und Inder kennen zu lernen. Da er aber nach dem Misslingen dieses Unternehmens nicht nach Alexandria zurückkehrt, sondern sich nach Rom wendet, um eine eigene Schule zu errichten, und da von da an Ammonius aus der Geschichte verschwindet, so ist das wahrscheinlichste, dass er eben damals, im J. 242, oder während des Perserzugs, gestorben ist.

2) PORPH. a. a. O.: 'Ερηννίω δὲ καὶ Ὀριγένει καὶ Πλωτίνω συνθηκῶν γεγυῶτων, μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων, ἃ δὴ ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν αὐτοῖς ἀνεκικάθαρτο, ἐνέμενε καὶ ὁ Πλωτίνος, συνὼν μὲν τισι τῶν προσιόντων, τηρῶν δὲ ἀνέκπυστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα. Herennius habe die Verabredung zuerst verletzt, dann Origenes, und nun habe auch Plotin sich durch sein Versprechen nicht mehr gebunden geglaubt, doch ἄχρι μὲν πολλοῦ γράφων οὐδὲν, ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς.

3) Vor. Anm. und PORPH. 14: Plotin habe mit seinen Schülern die platonischen und peripatetischen Commentare gelesen; ἐλέγτο δὲ ἐκ τούτων οὐδὲν καθάπαξ, ἀλλ' ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν.

4) Vgl. Bd. I, 281 f.

5) Auch dieser Zug findet sich zuerst in der pythagoreischen Sage; hier ist es Philolaus, durch dessen Schrift die pythagoreische Lehre zuerst über den Kreis der Schule hinaus bekannt geworden sein soll, was dann auf verschiedene Art entschuldigt wird. Dioe. VIII, 15. 85. Jamblich v. Pyth. 199. TERTZ. Cbil. X, 797 ff. Böckh Philol. 18 f.

gorassage die ganze Sache verdächtig, und es fragt sich, ob sich nicht schon zu Porphy'r's Zeit die Vorstellungen der plotinischen Schule über den Mann, den sie als ihren Stifter verehrte, und über sein Verhältniss zu Plotin, in der durch jene Sage bezeichneten, ihrem philosophischen Ideal entsprechenden Richtung von der Wirklichkeit entfernt hatten ¹⁾. Für Ammonius wissenschaftliche Bedeutung zeugt aber auch LONGINUS ²⁾, und Plotin's Bewunderung gegen denselben lässt sich schon nach dem obenangeführten nicht bezweifeln. Worauf sich jedoch diese Bedeutung näher gründete, und inwieweit schon Ammonius den Standpunkt gewonnen und die Ansichten aufgestellt hatte, welche wir in der Folge bei Plotin finden, lässt sich schwer sagen. In der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts hatte der bekannte HIEROKLES ³⁾ im siebenten Buche seiner Schrift von der Vorsehung ⁴⁾ über die Schule des Ammonius gehandelt ⁵⁾, und er hatte dabei namentlich hervorgehoben, Am-

1) Wie es sich in dieser Beziehung mit der angeblichen Verabredung Plotin's und seiner Mitschüler zur Geheimhaltung der Lehre des Ammonius verhält, ist ziemlich unerheblich; Porphy'r's Voraussetzung, dass Plotin in Rom keine andere Lehre, als die des Ammonius, vorgetragen habe, wird sogleich geprüft werden; dass aber sein Zeugniß in dieser Sache nicht unbedingt entscheidend sein kann, wird man zugeben müssen, wenn man erwägt, dass er selbst den Ammonius nicht gekannt und dieser keine Schrift hinterlassen hatte. Erzählt er doch v. Plot. 10 selbst über Plotin einiges, was genau so nicht vorgekommen sein kann.

2) B. PORPH. a. a. O. 20: Ἀμμώνιος καὶ Ἐριγένης, οἷς ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεποιτήσαμεν ἀνδράσιν οὐκ ὀλίγω τῶν καθ' ἑαυτοὺς εἰς σύνεσιν διανεύκόντων.

3) Ein Schüler Plutarch's, welcher tiefer unten noch zu berühren sein wird.

4) Welche wir durch die ausführlichen Auszüge b. Phot. Cod. 214. 251 näher kennen.

5) Nachdem er nämlich in den früheren Büchern theils seine eigenen Ansichten entwickelt, theils die Uebereinstimmung derselben mit Plato und allen namhaften Philosophen zwischen Plato und Ammonius, mit den Göttersprüchen, den hieratischen Satzungen, den homerischen und orphischen Gedichten darzuthun gesucht hatte, handelte er im 7ten περὶ τῆς διατριβῆς τοῦ προειρημένου Ἀμμωνίου . . . καὶ ὡς Πλωτίνος τε καὶ Ἐριγένης, καὶ μὴν καὶ Πορφύριος καὶ Ἰάμβλιχος καὶ οἱ ἑφεῖς, ὅσοι τῆς ἱερᾶς (ὡς αὐτὸς φησι) γενεᾶς ἔτυχον φύνται, ἕως Πλουτάρχου τοῦ Ἀθηναίου, ὃν καὶ καθηγητὴν αὐτοῦ τῶν τοιούτων ἀναγράφει δογμάτων, οὗτοι πάντες τῇ Πλάτωνος διακεκαθαμένῃ συνάδουσι φιλοσοφίᾳ. Phot. Cod. 214, S. 173, a.

monius „der gottgelehrte“ habe zuerst die Lehre des Plato und Aristoteles in ihrer Reinheit wiederhergestellt, dem langjährigen verderblichen Streit ihrer Schulen ein Ende gemacht, und gezeigt, dass sie in allen wesentlichen Punkten übereinstimmen ¹⁾. Allein ehe wir auf dieses Zeugniß hin die Vereinigung des Plato und Aristoteles als die eigentliche That des Ammonius preisen ²⁾, müssten wir doch erst wissen, welches denn nun die ächte Lehre des Plato und Aristoteles sein sollte; noch vorher aber, woher Hierokles das hatte, was er über Ammonius berichtete. Da dieser Philosoph keine Schriften hinterlassen hatte ³⁾, und auch von keinem seiner Schüler eine Darstellung seiner Lehre bekannt ist ⁴⁾, so kann man sich nicht denken, wie Hierokles, zwei Jahrhunderte nach ihm, die Mittel zu einer urkundlichen Ueberlieferung seiner Ansichten hätte haben sollen. Es geht ja aber auch aus der Mittheilung des Photius hervor, dass er die ganze neuplatonische Schule mit Ammonius, als ihrem Stifter, unterschiedslos zusammenwarf, und dass er sich überhaupt in seinen Ausführungen über die älteren Philosophen ganz und gar von dem Wunsche leiten liess, bei ihnen allen, mit Einschluss der Dichter, nur ein und dasselbe zu finden. Unter diesen Umständen ist es kaum möglich, den Aussagen des Hierokles über Ammonius den Werth eines geschichtlichen Zeugnisses zuzuerkennen; sondern es wird sich damit verhalten, wie mit den neupythagoreischen Angaben über Pythagoras und seine Philosophie: alles, was einer Schule für Wahrheit gilt, legt sie ihrem Stifter in den Mund. Hierokles, der Schüler Plutarch's, war allerdings von der durchgängigen Uebereinstimmung des Plato und Aristoteles unbedingt überzeugt ⁵⁾, und so verstand es sich für ihn

1) PHOT. Cod. 251, S. 461, a, 24 ff.

2) KIRCHNER Phil. d. Plot. 22, wo noch weiter behauptet wird, Am. habe in beiden Systemen nur die verschiedenen Formen eines einzigen universalen und absoluten gefunden, dessen Aufstellung er sich zur Aufgabe machte, und ebendamt sei die Zusammenfassung aller grossen Philosophien zu Einem Ganzen gegeben gewesen.

3) Wie diese LOKOIN b. PORPH. v. Plot. 20 ausdrücklich bezeugt.

4) M. vgl. S. 406, 2 und was sogleich über Herennius, Origenes und Longinus zu bemerken sein wird.

5) Bei PHOT. a. d. a. O. S. 173, a. 461, a ereifert er sich auf's lebhafteste gegen die παῦλοι καὶ ἀποτρόπαιοι, welche einen Widerstreit zwischen Plato und Aristoteles behaupten, und beschuldigt sie, dass sie nur deshalb selbst

von selbst, dass auch schon Ammonius die gleiche Ueberzeugung ausgesprochen habe; aber so wahrscheinlich es auch immerhin ist, dass dieser Philosoph dem Plotin in der Verknüpfung aristotelischer und platonischer Studien, der Benützung aristotelischer Begriffe und Methoden vorangieng, so wenig lässt sich doch diese Thatsache durch ein so unzuverlässiges Zeugnis, wie das des Hierokles, erweisen, und auch ihre Richtigkeit im allgemeinen zugegeben, fragt es sich doch immer noch, ob Ammonius in der Vereinigung des Plato und Aristoteles schon so weit gieng, wie die späteren Neuplatoniker; diess erscheint aber um so zweifelhafter, da auch noch Plotin sehr eingreifende Abweichungen zwischen beiden unbedenklich einräumt ¹⁾).

Auch die Berichte des NEMESIUS über unsern Philosophen führen uns nicht weiter. Wenn dieser Schriftsteller eine ausführliche Widerlegung der materialistischen Ansicht von der Seele, und insbesondere des stoischen Materialismus, „aus Ammonius und Numenius“ mittheilt ²⁾, so lässt sich damit schon desshalb wenig anfangen, weil uns nicht gesagt wird, was von dieser Ausführung dem Numenius und was dem Ammonius gehört, ob der letztere die Gründe des ersteren nur wiederholt oder mit neuen vermehrt hatte, und worin diese bestanden ³⁾. Einer zweiten Mit-

Schriften dieser Philosophen zu verfälschen (oder für unächt zu erklären? νοθεῦσαι) sich erdreistet haben, um ihre Behauptung desto leichter aufrecht halten zu können.

1) Vgl. S. 374, 1.

2) Nachdem Nemes. De nat. hom. c. 2 die verschiedenen Annahmen über die Seele aufgezählt hat, fährt er S. 29 fort: κοινῇ μὲν οὖν πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα τὴν ψυχὴν ἀρξέσει τὰ παρὰ Ἀμμωνίου τοῦ διδασκάλου Πλωτίνου καὶ Νομηνίου τοῦ Πυθαγορικοῦ (d. h. von Ammonius, dem Lehrer Plotin's, und von Numenius, nicht: von Amm., dem Lehrer des Plotin und des Numenins) εἰρημμένα. εἰσὶ δὲ ταῦτα. Und nun folgt ein Auszug, von dem aber nicht klar ist, wie weit er geht: ob nur bis zu den Worten εἰς ἀσώματος S. 29 g. E., oder bis οὐ σῶμα ἢ ψυχὴ S. 31, oder bis S. 35: χωρίζεται ἀσώματος οὕσα. Für die letztere Annahme könnte man die Stelle S. 32 anführen, wo mit Bezug auf die Gründe des Kleanthes und Chrysippus gesagt ist: ἐκθετέον καὶ τούτων τὰς λόσεις, ὡς ἐπέλυσαν οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, denn diess weist darauf hin, dass auch diess noch aus der Darstellung eines Platonikers entnommen sei.

3) Der Hauptgedanke der ganzen Erörterung liegt auch dann, wenn dieselbe bis S. 31 oder 35 geht, jedenfalls in dem Satze, dass die Körper, an sich selbst eine Vielheit ohne Einheit, und einem unablässigen Wechsel unter-

theilung des Nemesius ¹⁾ steht dieses Bedenken nicht im Wege; nur um so stärker drängt sich dagegen die Frage nach der Quelle auf, der jener seine Mittheilungen über Ammonius entnommen hat. Ammonius löste, dieser Darstellung zufolge, die Schwierigkeit, wie die Seele mit dem Körper eins sein könne, ohne selbst körperlicher Natur zu sein, folgendermassen. Das Uebersinnliche, sagte er, könne mit dem, was zu seiner Aufnahme geeignet sei, vollkommen eins werden, ohne sich doch mit ihm zu vermischen, oder seine Eigenthümlichkeit zu verlieren, oder überhaupt in seinem Wesen eine Veränderung zu erleiden (κατ' οὐσίαν ἀλλοιοῦσθαι); denn es sei seiner Natur nach keiner Wesensveränderung fähig, und behalte daher auch in der Verbindung mit anderem seine Eigenschaften ²⁾. Diess bestätige denn auch der Augenschein. Dass eine wirkliche Einigung der Seele mit dem Leibe stattfinde ³⁾, sehe man aus ihrer Theilnahme an seinen Zuständen (ihrer συμπάθεια); dass sie sich nicht mit ihm vermische, aus ihrer Zurückziehung vom Leibe im Schlafe, im Traume (namentlich den weissagenden Träumen) und bei der Betrachtung unsinnlicher Dinge. Vermöge ihrer Unkörperlichkeit könne die Seele den ganzen Leib durchdringen, und doch dabei in ihrem eigenen Wesen beharren ⁴⁾; denn sie werde nicht vom Leibe zusammengehalten, sondern dieser

worfen, nur durch die Seele zusammengehalten werden können. Eben dieser Satz ist uns aber schon S. 198, 1 bei Numenius vorgekommen, welcher selbst hiemit nur stoische Bestimmungen (s. 1. Abth. 181, 1) gegen den stoischen Materialismus kehrt.

1) A. a. O. c. 3, S. 56 u. — 59 u.

2) Τὰ νοητὰ τοιαύτην ἔχειν φύσιν, ὥς καὶ ἐνοῦσθαι τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δεῖξασθαι, καθάπερ τὰ συνεφθαρμένα (dass es mit seinem Substrat eben so innig verbunden werde, wie die Stoffe, die zu Einem Stoff zusammengehen, und daher durch die Mischung ihre Eigenthümlichkeit verlieren, die chemisch gemischten Stoffe; — diese Bedeutung des Ausdrucks ergiebt sich aus dem folgenden und S. 56: καὶ ἡ χρᾶσις δὲ τοῦ οἴνου καὶ τοῦ ὕδατος ἀμφοτέρα συνδιαφθείρει καὶ ἐνούμενα μένειν ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα, ὥς τὰ παρακείμενα.

3) Ὅτι ἦνεται; m. vgl. über die ἐνωσις, im Unterschied von der blossen παράθεσις (dem παρακείμενον; s. vor. Anm.), was 1. Abth. 115, 2. 87, 2 in Betreff des stoischen Sprachgebrauchs nachgewiesen wurde, den wir auch hier haben.

4) Δι' ὅλου χωρήσκειν, ὥς τὰ συνεφθαρμένα (s. vorl. Anm., und die vollkommene Mischung, die σύγχυσις, betreffend 1. Abth. 115, 2), μένουσα ἀδιάφθορος, ὥς τὰ ἀσύγχυτα, was dann weiter ausgeführt wird.

von ihr, sie sei daher auch nicht im Leibe, wie in einem Gefässe, sondern der Leib vielmehr in ihr. Wie das Uebersinnliche überhaupt nicht in einem körperlichen, sondern nur in einem intelligibeln Ort (*ἐν νοητοῖς τόποις*) sei, entweder in sich selbst, oder in dem über ihm stehenden Uebersinnlichen, so sei auch die Seele theils in sich selbst, theils im Nus: jenes beim vermittelten, dieses beim unmittelbaren Denken ¹⁾. Wenn wir daher so sprechen, als ob sie im Leibe wäre, so heisse diess nur, sie setze sich in Beziehung zum Leib und neige sich zu ihm; man müsste eigentlich nicht sagen: sie ist hier, sondern: sie wirkt hier ²⁾. Diese Bestimmungen finden sich nicht allein in Plotin's Anthropologie Zug für Zug wieder ³⁾, sondern sie setzen auch eine mit der plotinischen wesentlich übereinstimmende Metaphysik voraus; denn nur aus einer solchen erklärt es sich, wenn gesagt wird, alles Uebersinnliche sei entweder in sich selbst oder in dem, was über ihm stehe, die Seele entweder in sich, oder im Nus; und wenn bei dieser Gelegenheit allerdings auf plotinischem Standpunkt auch dessen, was über dem Nus ist, und der Erhebung der Seele zu demselben hätte erwähnt werden können, so lässt sich doch nicht behaupten, dass diess nothwendig hätte geschehen müssen, wenn dasselbe dem Verfasser bekannt war ⁴⁾. Diese Stelle des Nemesius würde daher allerdings die Behauptung ⁵⁾ unterstützen, dass die Ordnung der kosmischen Mächte, wie sie bei Plotin hervortritt,

1) Ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστίν, ὅταν λογίζεται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ. Zur Erläuterung vergleiche man, was später über die entsprechenden Bestimmungen Plotin's und Porphyri's beigebracht werden wird.

2) Ἐπὶ ὅν ἐν σώματι λέγεται εἶναι, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι λέγεται εἶναι, ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει, καὶ τῷ παρῆναι, ὡς λέγεται ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν καὶ γὰρ τῇ σχέσει καὶ τῇ πρὸς τι ῥοπῇ καὶ διαθέσει δεδεδόσθαι φαμέν ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, ὡς λέγομεν ὑπὸ τῆς ἐρωμένης τὸν ἐραστὴν u. s. w. ὅταν οὖν ἐν σχέσει γένηται τὸ νοητὸν τόπου τινος ἢ πράγματος ἐν τόπῳ ὄντος, καταχρηστικώτερον λέγομεν, ἐκεῖ αὐτὸ εἶναι, διὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐκεῖ. . . δέον γὰρ λέγειν, ἐκεῖ ἐνεργεῖ, λέγομεν, ἐκεῖ ἐστίν.

3) Wie diess VACHEROT I, 350 f. im einzelnen nachweist, und wie es sich auch aus der Vergleichung mit Plotin's tiefer unten zu besprechenden psychologischen Lehren ergeben wird.

4) Auch Plotin spricht z. B. V, 3, 3, indem er das διανοεῖσθαι und das νοεῖν unterscheidet, nur davon, dass jenes die eigene Thätigkeit der Seele, dieses die Wirkung des Nus sei, ohne dass das Urwesen hier berührt würde. Aehnlich V, 1, 10. 491, B f. V, 9, 3. 557, B.

5) KIRCHNER Phil. d. Plot. 27.

schon bei Ammonius vorhanden gewesen sei ¹⁾); wenn wir nämlich der Urkundlichkeit dessen, was Nemesius mittheilt, versichert sein könnten. Aber wer bürgt uns für diese? So verwickelte dialektische Ausführungen, wie wir sie hier haben, könnten unmöglich anders, als schriftlich, überliefert sein; Ammonius selbst aber hat nichts geschrieben; man müsste daher annehmen, einer seiner persönlichen Schüler habe einen Abriss seiner Lehre, oder wenigstens einen Bericht über diesen Theil derselben niedergeschrieben, den Nemesius mittelbar oder unmittelbar benützt habe. Nun wird man freilich die allgemeine Möglichkeit dieser Annahme nicht bestreiten können; aber ebenso möglich ist es auch, dass Nemesius eine viel spätere und unzuverlässigere Quelle benützt hat, und dass die Aeusserungen des Ammonius, die er berichtet, mit Plotin's Ansichten nicht desshalb so genau übereinstimmen, weil sich diese schon bei Ammonius fanden, sondern nur desshalb, weil der spätere Schriftsteller, dem er folgt, die plotinische Philosophie ihrem ganzen Umfang nach auf Ammonius zurückführen zu dürfen glaubte. Selbst der bestimmteren Vermuthung, dass dieser Schriftsteller kein anderer als Hierokles sei, würde die Chronologie schwerlich im Wege stehen ²⁾), während sich andererseits der Um-

1) Was dagegen KIRCHNER weiter beifügt, dass namentlich die Lehre von dem Einen und von der Ekstase ihm angehöre, diess folgt aus Nemesius nicht, sondern es würde ihm nur nicht widersprechen; Kirchner's Beweis dafür ist die Stelle PORPHYR's v. Plot. 14, von der aber schon S. 400, 1 gezeigt wurde, wie wenig sie dazu ausreicht.

2) Hierokles schrieb, wie später gezeigt werden wird, noch in der ersten Hälfte, und vielleicht selbst noch im ersten Drittheil des fünften Jahrhunderts. Nemesius wurde nun allerdings früher gewöhnlich bis an den Anfang dieses Jahrhunderts hinaufgerückt. Indessen scheint mir RITTER (Gesch. d. Phil. VI, 462) seine Schrift, die nicht vor dem sechsten Jahrhundert benützt wird, mit mehr Grund in die Mitte des fünften zu setzen. Schon seine Erörterungen über die Verbindung des Θεός λόγος mit dem Menschen Jesus (c. 3, S. 60—62), in denen er nicht allein die Eunomianer, sondern auch Theodor von Mopvestia und die antiochenische Schule berücksichtigt (ihr gehört nämlich die S. 62 an gewissen ἑνδοξοὶ ἄνδρες; getadelte Annahme, dass der τρόπος τῆς ἐνώπιος in jener Verbindung blosser εὐδοξία sei; vgl. BAUR Gesch. d. Lehre v. d. Dreieinigk. I, 706 ff.), weisen auf die Zeit, in welcher der nestorianische Streit der christologischen Frage das lebhafteste Interesse zugewandt hatte. Bestimmter führt uns in die Mitte des Jahrhunderts, in die nächsten Jahre vor, oder wahrscheinlicher die nach dem chalcedonensischen Concil v. J. 451,

stand, dass wir diese Einzelheiten über Ammonius gerade nur hier finden, unter dieser Voraussetzung am leichtesten erklärt ¹⁾).

Diese Zweifel erhalten eine erhebliche Bestätigung, wenn wir neben den Angaben über Ammonius auch die über seine Schüler, welche freilich spärlich genug sind, in Betracht ziehen. Die namhaftesten derselben sind, ausser Plotin, Herennius, die beiden Origenes und Longinus ²⁾. Ueber Herennius wird uns jedoch

der Nachdruck, mit dem Nemesius a. a. O. hervorhebt, dass der Logos bei der Vereinigung mit dem Menschen παντάπασιν ἄμικτος καὶ ἀσύγχυτος καὶ ἀδιάσθορος καὶ ἀμετάβλητος, dass er ἀτρέπτος καὶ ἀσύγχυτος geblieben sei. Denn diese sind eben die Schlagwörter des chalcedonensischen Symbols und der für dasselbe massgebenden Erklärungen Leo's d. Gr.: das ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως hat in dem Symbol selbst Aufnahme gefunden; diese Schlagwörter treten aber mit voller Bestimmtheit erst in den letzten Jahren vor dem Concil auf. Vgl. BAUR a. a. O. 806 ff. Dass aber bei dieser Gelegenheit S. 61 nur die Eunomianer, nicht Eutyches, genannt werden, durfte RITTER nicht auffallen: die Annahme, welche zu ihrer Erwähnung Anlass giebt, ἠνώσθαι τὸν θεὸν λόγον τῷ σώματι οὐ κατ' οὐσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἑκατέρου δυνάμεις (dieselbe, welche auch schon Theodor von Mopsvestia bestreitet, bei BAUR S. 707), steht der eutychianischen diametral entgegen.

1) Wäre ein zuverlässiger oder für zuverlässig gehaltener Bericht über die Lehre des Ammonius vorhanden gewesen, so wäre es sehr auffallend, dass in keiner einzigen von den zahlreichen Schriften neuplatonischer Philosophen, die wir noch besitzen, nicht in den Bruchstücken des Porphyri und Jamblich, nicht in den Commentaren zu Aristoteles, nicht in den Werken des Proklus, über die Lehre dieses Mannes, welche doch für die späteren Mitglieder der Schule ein ganz besonderes Interesse haben musste, das mindeste mitgetheilt wird; dass auch seiner psychologischen Annahmen weder in den vielen, an Beziehungen auf seine Vorgänger so reichen Auszügen aus Jamblich περὶ ψυχῆς (b. STOB. Ekl. I, 790. 858—926. 1056—1068), noch in den Erläuterungsschriften zu Aristoteles von der Seele, noch in Proklus' Commentar zum Timäus auch nur Einmal Erwähnung geschieht. Dagegen begreift sich die Sache vollkommen, wenn das einzige über ihn, was man besass, die Darstellung des Hierokles, und wenn diese selbst nicht eine geschichtliche Ueberslieferung über Ammonius, sondern ein Abriss der neuplatonischen Gesamtlehre war, den nur Nemesius für einen historischen Bericht über Ammonius nahm.

2) Sonst nennt PORPH. v. Plot. 7 noch Theodosius, und PROKL. in Tim. 187, B Antoninus, wohl den gleichen, von welchem SYRIAX in Metaph. 59 Bagol. (u. u. S. 412) anführt, er habe über die Ideen eine ähnliche Ansicht gehabt, wie Longinus; auf die Ideen und den Nus bezieht sich auch die unklare Notiz bei Proklus. Olympius kann nach dem, was PORPH. a. a. O. 10 sagt, kaum zur Schule des Ammonius gerechnet werden.

nichts näheres mitgetheilt ¹⁾. Von den zwei Origenes kann der christliche, wenn er überhaupt den Ammonius Sakkas gehört hat ²⁾, hier nicht weiter in Betracht kommen. Der andere Origenes, mit jenem nicht zu verwechseln ³⁾, gilt neben Plotin für Ammonius'

1) Das einzige, was von ihm überliefert ist, wurde schon S. 399, 2 angeführt.

2) Dass er es gewesen sei, behauptet Porphyra in der S. 398, 4. 6 besprochenen Stelle, und an sich ist diess nicht unmöglich, wiewohl Origenes (geb. 185) wohl kaum über 15 Jahre jünger war, als der 242 gestorbene Ammonius, der überdiess nicht mehr ganz jung gewesen sein kann, als er seine Schule eröffnete; denn auch Origenes scheint bereits am Anfang des Mannesalters gestanden zu sein, als er die Philosophenschule besuchte (REDEFENNING Origenes 226 f.). Dagegen ist es auffallend, dass EUSEBIUS (K. G. VI, 19, 10) versichert, Ammonius, der Lehrer des Origenes, sei bis zu seinem Tode Christ geblieben, wie man diess aus seiner Schrift über die Uebereinstimmung zwischen Moses und Jesus und anderen sehe. Es fragt sich daher: hat Eusebius sich geirrt, wenn er dem Origenes statt des Ammonius Sakkas den ihm bekannten christlichen Schriftsteller dieses Namens zum Lehrer gab? oder hat umgekehrt Porphyra die ihm zugekommene Angabe, dass Origenes einen Ammonius zum Lehrer gehabt habe, missverständlich auf Ammon. Sakkas bezogen? In diesem Fall hätte aber freilich der Zufall das seltsame Spiel getrieben, dass zu derselben Zeit und in demselben Lande zwei gleichnamige Lehrer Schüler gleichen Namens gehabt hätten.

3) Diess geschah früher nicht selten (vgl. REDEFENNING Orig. 421 f.), es wird aber durch alles, was uns über den Mitschüler Plotin's berichtet wird, vollständig widerlegt. Der Kirchenlehrer war ja keinesfalls gleichzeitig mit Plotin Zuhörer des Ammonius, kann nicht bei Plotin in Rom gewesen sein, hat die Ansichten, welche wir bei dem Platoniker treffen werden, nicht gehabt, und die Schriften, welche jenem als einzige beigelegt werden, nicht verfasst, statt deren aber andere in grosser Zahl. Ebenso unstatthaft ist aber auch die Annahme von HEIGL (der Bericht des Porphyrios über Orig. Regensburg 1885 — ich kenne diese Schrift nur aus der Baur'schen Anzeige), welcher BAUR (Jahrb. f. wissens. Kritik 1837, a, 672 ff.) beistimmt, dass Porphyra mit seinem Origenes niemand anders, als den berühmten Kirchenlehrer, gemeint, aber alles das, was er von ihm aussagt, in christenfeindlichem Interesse erdichtet habe. Denn für's erste haben wir nicht den mindesten Grund, dem Porphyra, welcher sich sonst in allen seinen geschichtlichen Angaben als einen wahrheitsliebenden Mann darstellt, eine solche Erdichtung schuldzugeben, und dass ihn Euseb (K. G. VI, 19, 10 s. o. S. 398, 6) in Betreff des Ammonius der Lüge beschuldigt, würde uns selbst dann dazu noch lange kein Recht geben, wenn er sich wirklich über das Verhältniss des christlichen Origenes zu Ammonius Sakkas getäuscht haben sollte. Sodann sind unter den Aussagen Porphyra's über Origenes, den Mitschüler Plotin's, nicht wenige so be-

bedeutendsten Schüler ¹⁾, wiewohl er nur unerhebliches geschrieben hatte ²⁾, und Plotin selbst scheint die Gleichheit ihres beider

schaffen, dass sie, auf den Kirchenlehrer bezogen, seiner christenfeindlichen Tendenz nicht allein nicht gedient, sondern ihr geradezu widersprochen hätten; und es ist unter Voraussetzung der Heigl'schen Hypothese schwer zu sagen, ob er den Origenes als einen falschen oder als einen rechten und mit Plotin einverstandenen Schüler des Ammonius darstellen wollte. Wollte er jenes, so hätte er weder Plotin noch Longinus so anerkennende Aeusserungen über ihn in den Mund legen können, wie wir sie bei ihm lesen (s. S. 408, 1. 409, 1) und er hätte keinen Grund gehabt, die ihm (schon nach Eus. K. G. VI, 19, 7 ff.) wohlbekannte Schriftstellerei des Origenes zu läugnen; wollte er das andere, so sieht man nicht ein, was ihn veranlasste, dem Origenes Schriften anzudichten, welche dieser nicht verfasst hatte, und welche mit Plotin's Lehre in keinem Fall so durchgängig übereinstimmten, dass sie seiner Behauptung zur Stütze gedient hätten, von denen überdiess eine unter Gallien, also nach dem Tode des Kirchenvaters, verfasst sein soll. Wie hätte er es ferner wagen können, die allbekannte und von ihm selbst anderswo (b. Eus. a. a. O.) besprochene Thatsache, dass Origenes nicht allein Christ, sondern auch der erste christliche Schriftsteller seiner Zeit war, in Abrede zu ziehen? Es ist ja aber gar nicht bloß Porphyry, welcher von dem Platoniker Origenes spricht, sondern wir haben über ihn auch die Aussagen des Longin, Hierokles und Proklus. Wie lässt sich annehmen, dass Porphyry die Stelle aus einer Schrift des Longinus, welche er anführt, diesem so bekannten und ihm selbst befreundeten Gelehrten unterschoben habe, und welchem Zweck hätte das meiste darin und so namentlich auch die Aeusserung über Origenes, dienen sollen? Wenn endlich auch Hierokles das, was er über Origenes sagt, möglicherweise aus Porphyry hätte entnehmen können, so ist diese Auskunft doch bei den Angaben des Proklus (worüber S. 409, 2. 4. 410, 1) nicht zulässig. Man vgl. zum vorstehenden auch REDEPENNING Orig. 428 ff.

1) LONGIN. b. PORPH. v. Plot. 20: von den Philosophen seiner Zeit haben die einen Schriften verfasst, die anderen nicht; zu der zweiten Klasse gehören Πλατωνικοὶ μὲν Ἀμμώνιος καὶ Ὀριγένης, οἷς ἡμεῖς τὸ πλείστον τοῦ χρόνου προσποιτήσαμεν, ἀνδράσιν οὐκ ὀλίγω τῶν καθ' ἑαυτοὺς εἰς σύνεσιν διανεγκούσιν, ferner Theodotus und Eubulus; denn wenn auch einzelne von diesen etwas geschrieben haben, wie Origenes τὸ περὶ δαιμόνων, und Eubulus einiges, οὐκ ἔχγγας πρὸς τὸ μετὰ τῶν ἐξαιργασμένων τὸν λόγον αὐτοὺς ἀριθμεῖν ἂν γένοιτο, πάρεργον τῇ τοιαύτῃ χρησαμένων σπουδῇ καὶ μὴ προηγουμένην περὶ τοῦ γράφειν ὁρμὴν λαβόντων. HIEROKL. b. PHOT. Cod. 251, S. 461, a, u.: Ammonius habe Plato und Aristoteles versöhnt, und die Philosophie als eine ἀστασίαστος seinen Nachfolgern überliefert, μάλιστα δὲ τοῖς ἀρίστοις τῶν αὐτῷ συγγεγονότων, Πλωτίνῳ καὶ Ὀριγένηι καὶ τοῖς ἑξῆς ἀπὸ τούτων. Ders. ebd. 173, a, m., gleichfalls über Ammonius: οὗ τῶν γνωρίμων οἱ ἐπιφανέστατοι Πλωτίνος τε καὶ Ὀριγένης.

2) LONGIN a. a. O. nennt nur die Schrift über die Dämonen. PORPH. a. a. O. 3 sagt von Origenes: ἔγραψε δὲ οὐδὲν πλὴν τὸ περὶ τῶν δαιμόνων σύγ-

tigen Standpunkts vorauszusetzen ¹⁾); aber was uns über seine Ansichten mitgetheilt wird, zeigt doch eine sehr eingreifende Verschiedenheit zwischen beiden. Denn durch PROKLUS erfahren wir, dass er so wenig, als die übrigen Platoniker bis auf Plotin, die Gottheit über die gesammte übersinnliche Welt hinausgerückt hatte; auch ihm war vielmehr der Nus der höchste Begriff, welcher in Einklang mit dem der Gottheit zusammenfiel ²⁾); und wenn wir hinzunehmen, dass er auch des Numenius Unterscheidung zwischen dem höchsten Gott und dem Welterschöpfer bestritt ³⁾), dagegen ganz im gewöhnlichen Sinn von guten und bösen Dämonen redete ⁴⁾), so

αμμα, καὶ ἐπὶ Γαλιήνου (259—268), ὅτι μόνος ποιητῆς ὁ βασιλεύς. Ueber die Bedeutung dieses letzteren Titels ist viel gerathen worden, und VALESIIUS (ausss. h. e. VI, 19) kam sogar auf den unglücklichen Einfall, welchen REDERINGER a. a. O. 422 f., und etwas verändert WOLFF Porph. de philos. ex orac. tur. rel. 21, wiederholt hat, ihn zu übersetzen: „Dass der König (d. h. Kaiser allein) allein ein Dichter sei.“ Richtiger erklären BRUCKER Hist. crit. phil., 216. CHERUBIN (Plot. Opp. I, XCIV, wo auch über die früheren Erklärungen) u. A.: „Dass Gott (oder näher: der höchste Gott) allein Welterschöpfer ist.“ Βασιλεύς wird — zunächst auf Grund des zweiten platonischen Briefs 12, E vgl. Phileb. 28, C. 30, D — die Gottheit im absoluten Sinne genannt, und Numenius insbesondere hatte sich dieser Bezeichnung bedient, und von dem βασιλεύς den Welterschöpfer als δημιουργὸς oder ποιητῆς unterschieden (s. o. 96, 5. 196, 1. 8.). Gegen diese Lehre des Numenius war ohne Zweifel die Schrift des Origenes gerichtet. Ob letzterer auch noch einen Commentar zum Timäus verfasst hatte, wird sogleich untersucht werden.

1) PORPHY. a. a. O. 14 erzählt, als einmal Origenes zu Plotin's Lehrvortrag kam, sei dieser vor Verlegenheit roth geworden, und habe sich geweigert, zu sprechen, indem er sagte: ἀνίλλεσθαι τὰς προθυμίας, ὅταν εἰδῇ ὁ λέγων, ὅτι πρὸς εἰδότες ἔρριψεν αὐτὸς μᾶλλον λέγειν. Doch darf man aus dieser Aeusserung nicht zu viel schliessen: sie setzt wohl voraus, dass Plotin dem Origenes im Allgemeinen seine eigene Auffassung der platonischen Philosophie zuschrieb, daraus folgt aber nicht, dass derselbe auch in der ganzen systematischen Ausbildung ihrer gemeinsamen Ueberzeugungen mit ihm übereinstimmte.

2) PROKL. Theol. Plat. II, 4 Anf.: es sei zu verwundern, dass die Erklärer des Plato, wenn sie auch die übersinnliche Welt zugeben, doch das Eine, welches über ihr ist, nicht zu finden gewusst hätten. καὶ δὲ διαφερόντως θαυμάζω Ὀριγένην τὸν τῷ Πλωτίνῳ τῆς αὐτῆς μετασχόντα παιδείας· καὶ γὰρ αὐτὸς εἰς τὸν νοῦν τελευτᾷ καὶ τὸ πρῶτιστον ὄν, τὸ δὲ ἐν τῷ παντὸς νοῦ καὶ παντὸς ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ἀφίησι.

3) Vgl. S. 408, 2.

4) PROKL. in Tim. 24, C: Den Krieg der Aethiener und Atlantiden erklären die einen so, die andern anders; οἱ δὲ εἰς δαίμονων τινῶν ἐναντίωσιν, ὡς τῶν μὲν

müssen wir urtheilen, mit der Erhebung des Urwesens über den Nus sei ihm auch die Stufenreihe der zwischen der Gottheit und der Welt vermittelnden Wesen, es seien ihm also gerade die unterscheidenden Bestimmungen des plotinischen Systems fremd geblieben ¹⁾).

Noch bestimmter können wir diess von dem gemeinsamen Schüler des Ammonius und Origenes, von Longinus ²⁾ sagen.

ἀμεινόντων τῶν δὲ χειρόνων, καὶ τῶν μὲν πλῆθει τῶν δὲ δυνάμει κρείττονων, καὶ τῶν μὲν κρατούντων τῶν δὲ κρατουμένων, ὥσπερ Ὀριγένης ὑπέλαβεν. In Plotin's strenggeschlossenem metaphysischem System würden solche Vorstellungen keinen Raum finden.

1) Was wir sonst noch von Origenes wissen, das beschränkt sich auf Bemerkungen über einzelne Stellen des Timäus, welche von PROKLUS in Tim. 10, E. 19, C. 20, D. 21, F. 26, C. 27, B f. 29, B. 50, C angeführt werden. In philosophischer Beziehung ist keine derselben von Erheblichkeit; für den Mann aber ist bezeichnend, was S. 20, C nach Porphyrius erzählt wird: Gegen die Annahme, dass sich Plato's ungünstiges Urtheil über die Dichter, Tim. 19, E, auch auf Homer beziehe, habe sich Origenes so sehr ereifert, ὅτι τριῶν ὅλων ἡμερῶν διατελέσαι βοῶντα καὶ ἐρυθριῶντα καὶ ἰδρῶτι πολλῷ κατεχόμενον, μεγάλην εἶναι λέγοντα τὴν ὑπόθεσιν καὶ τὴν ἀπορίαν u. s. w. Welcher Unterschied zwischen dieser kleinlichen Pedanterie und dem immer noch freien Geiste Plotin's! Was Proklus über Origenes' Erklärungen mittheilt, hat er wohl (etwa mit Ausnahme des vor. Anm. berührten, was vielleicht in dem Buch über die Dämonen stand) nicht einer Schrift desselben entnommen, denn diese müsste von denen, welche ihm Porphyrius als einzige beilegt, noch verschieden, eine förmliche Erklärung des Timäus gewesen sein; es scheint sich vielmehr auf den mündlichen Unterricht dieses Philosophen zu beziehen, der ja wohl nach der Sitte seiner Schule hauptsächlich in Erklärung platonischer Schriften bestand, und dem Proklus theils durch Porphyrius, theils und besonders durch Longin zugekommen zu sein, der bei diesen Anführungen fast immer neben Origenes erwähnt wird; deshalb steht auch die Citationsformel meist im Präteritum (συνεχῶς u. dgl.).

2) Die Nachrichten über Longin hat RUNKEN in seiner *Dissertatio de vita et scriptis Longini* (1776, in seinen Opuscula und in WEISKE's Ausgabe von Longin *De sublimitate* wiederabgedruckt) gesammelt. — Longinus, mit seinem vollen Namen Dionysius Cassius Long. (vgl. den Titel der Schrift z. ὕψους mit Suid. Λογγίν. Phot. Lex. Σίρροι), vielleicht aus Athen gebürtig (Suid. Φρόντων), hatte schon in seiner Jugend verschiedene Philosophen, am längsten jedoch den Ammonius und Origenes, zu Lehrern gehabt (Long. b. PORPH. v. Plot. 20 vgl. S. 400, 2). Er selbst stand als Lehrer der Philologie, Rhetorik und Philosophie, als Gelehrter und Kritiker im höchsten, so weit wir urtheilen können, wohlverdienten Ansehen (PORPH. v. Plot. 20. 21. EUSAP. v. Soph. Porph. S. 7 u. A. s. RUNKEN §. 9); seinen Unterricht genoss, nach

entschieden dieser ausgezeichnete Mann der platonischen Lehre hieng ¹⁾, ohne doch selbst Plato gegenüber auf sein eigenes theil zu verzichten ²⁾, so wenig war er, bei aller Anerkennung n Plotin's Geist und Bedeutung, mit seiner Auffassung und Fortbildung der platonischen Lehre einverstanden ³⁾; Plotin seinerseits sollte ihn gar nicht für einen Philosophen gelten lassen ⁴⁾. Als besonderer Streitpunkt zwischen ihnen wird die Frage bezeichnet, ob die Ideen ihr Dasein im Nus selbst haben, wie Plotin, oder ausser demselben, wie Longin wollte ⁵⁾. Doch kann diess weder

POPH. b. EUS. pr. ev. X, 3, 1 vgl. PROKL. in Remp. 416 u. (1. Abth. 615) in ihnen, mit vielen andern Porphyrius, mit dem er auch, trotz ihrer späteren einigungsverschiedenheit, bis zu seinem Tode im freundschaftlichsten Verhältniss blieb (POPH. v. Plot. 17. 19. 20. EUNAP. a. a. O.). Aus einer unbekannten Veranlassung gieng er nach Syrien, kam hier in enge Verbindung mit der Königin Zenobia, deren Lehrer und Rathgeber er wurde (PHOT. ed. 266, S. 492, a, 29. VOPISC. Aurel. 30), zog sich aber dadurch auch eine solche Ungunst Aurelian's zu, dass ihn dieser nach der Eroberung Palmyra's (273) hinrichten liess. Die Standhaftigkeit, mit der er in den Tod gieng, wird erwähnt (VOPISC. a. a. O. ZOSIM. I, 56. SUID. Λογγ.). Unter seinen zahlreichen Schriften, von denen ausser der rhetorischen Abhandlung περὶ ὑψους nur wenige Bruchstücke übrig sind, (ihr Verzeichniss, so weit wir sie kennen, bei LUNKE §. 14) werden mehrere Abhandlungen metaphysischen, psychologischen und moralischen Inhalts (b. POPH. v. Plot. 14. 17. 20. EUS. pr. ev. XV, 1) und Commentare zum Timäus (PROKL. in Tim. öfters, s. den Schneider'schen Index) und Phädo (Schol. in Phädon., in OLYMPIOD. Schol. in Phäd. ed. Finckh S. 83, Nr. 101) genannt. Ein Schüler Longin's war wohl der Kleonimus, welcher b. POPH. v. Plot. 17 in der Widmung einer Schrift neben Porphyr genannt wird.

1) In diesem Sinn bestreitet er in dem Bruchstück b. EUS. pr. ev. XV, 21 den epikureischen, namentlich aber den stoischen Materialismus; um untergeordnete Punkte, worin er Plato lobt, oder ihm folgt (wie π. ὑψ. 13, 2; bei PROKL. in Tim. 28, C), zu übergehen.

2) M. vgl. die stylistischen und sonstigen Ausstellungen π. ὑψ. 4, 4. PROKL. in Tim. 21, C. E auch 26, C. 68, B.

3) Bei POPH. v. Plot. 19 (vgl. ebd. 20) schreibt er an Porphyr, indem er ihn um Plotin's Schriften bittet: ὅτι τῶν μὲν ὑποθέσεων οὐ πάνυ με τὰς πολλὰς προεῖσθαι συμβέβηκε, τὸν δὲ τύπον τῆς γραφῆς καὶ τῶν ἐννοιῶν τὰνδρὸς τὴν πυκνότητα καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέσεως ὑπερβαλλόντως ἄγαμαι καὶ ἐπιδῶ u. s. w.

4) Ebd. 14 äussert Plotin über eine Schrift Longin's: φιλόλογος μὲν ὁ Λογγίνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς.

5) Dass diese Frage zwischen beiden streitig war, sieht man schon aus

der einzige noch der wichtigste Unterschied ihrer Ansicht gewesen; wir werden vielmehr mit Sicherheit annehmen dürfen,

PORPHYR's Erzählung a. a. O. 18: Als er Plotin zuerst hörte, habe ihn so wenig überzeugt, dass er vielmehr eine eigene Streitschrift gegen ihn fasst habe, *δεικνύναι πειρώμενος, ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑρέστηκε τὰ νοητά*. Auf Plotin's Antrieb habe Amelios darauf geantwortet, er habe replicirt, und erst auf die zweite Erwiderung des Amelios *συνείς τὰ λεγόμενα ἐγὼ ὁ Πορφύριος μετακαὶ παλινωδῖαν γράψας ἐν τῇ διατριβῇ ἀνέγνων*. Bis dahin war Porphyry an Longin's Lehrer Longin gefolgt; jenes *μετακαὶ παλινωδῖαν* ist dasselbe, worauf sich Longin b. PORPH. a. a. O. 20 bezieht, wenn er sagt, sein und Plotin's gemeinsamer Schüler (*ἑταῖρος*) Βασίλειος (= Malchus, wie Porphyry eigentlich hiess) aus Athen habe, den Plotin seiner Schule vorziehend, in einer Schrift zu zeigen gesucht, dass jener eine richtigere Ansicht über die Ideen habe, als er habe, *ἵνα ἐγὼ παλινωδῶμαι*. Die besagte Schrift Porphyry's ist ohne Zweifel die, welche TIMÆUS Lex. Platon. Oὐχ ἥκιστα u. d. T. πρὸς τοὺς ἀπὸ τοῦ νοῦ χωρίζοντας τὸ νοητὸν anführt. Auf den gleichen Streitpunkt bezieht sich SYRIAN in Metaph. S. 59 Bagol. (griech. bei RUHNKEN a. a. O. §. 14, S. CV Weisk.) mit den Worten: οὕτως τοῖς λόγοις τοῖς πολυθυλλήτοις ἀνάλογον τῷ νῷ παρυσίσταται (sc. τὰ εἶδη, d. h. man nicht sagen, die Ideen müssen dem Nus ebenso als Objekt gegenüberstehen wie die *λεπτά* dem Denken; — hierüber s. m. 1. Abth. S. 78 f.), ὡς ἡγεῖτο γίνεσθαι πρεσβύειν. οὐδὲν γὰρ ὅλως παρυσίσταται τῷ νῷ, εἰπερ ἀνούσιόν ἐστι τὸ νοητὸν (was es aber eben nur dann sein muss, wenn man mit den Neuplatonikern die *οὐσία* mit dem νοῦς zusammenfallen lässt). Ebendahin geht endlich PROKL. in Tim. 98, C: τῶν παλαιῶν οἱ μὲν αὐτῶν (l. αὐτῶν) τὸν δημιουργὸν ἐποίησαν ἔχοντα τὰ παραδείγματα τῶν ὅλων, ὡς Πλωτῖνος, οἱ δὲ οὐκ αὐτὸν, ἤτοι πρὸ αὐτοῦ τὴν παράδειγμα ἢ μετ' αὐτὸν, πρὸ αὐτοῦ μὲν, ὡς ὁ Πορφύριος, αὐτὸν δὲ, ὡς ὁ Λογγίνος. Longinus liess den weltgeschöpferischen Verstand, den Nus, den er so wenig, wie Origenes, von dem höchsten Gott unterscheiden haben kann, zunächst die Ideen, als Urbilder der Erscheinungswelt, vorbringen; diese dachte er sich aber nicht, wie Plotin, als Theile des in ihm befasst, sondern er stellte sie ihm als Gegenstände seines Denkens gegenüber. — Neben Longinus wird in der obenangeführten Stelle SYRIAN Kleanthes als Gegner der neuplatonischen Ideenlehre genannt; wir erfahren aber über ihn nur, dass er jünger war, als Longinus, und dass er die Ideen für blosse Gedanken — es scheint, nicht des göttlichen, sondern des menschlichen Geistes — hielt. Seine Ansicht habe ANTONINUS mit der des Longinus verschmolzen. (Syrian's Worte lauten: οὐ μὴν οὐδὲ νοήματα εἶσι παρὰ τοῖς — den Platonikern — αἱ ἰδέαι, ὡς Κλεάνθης ὕστερον — später als Longinus — εἶρηκεν, οὐδ' ὡς Ἀντωνῖνος, μίγνυς τὴν Λογγίνου καὶ Κλεάνθους δόξαν.) Wenn dieser Antoninus wirklich der von Proklus (s. o. 406, 2) als Schüler des Longinus (Sakkas) genannte ist, so müsste wohl auch Kleanthes zur Schule desselben gerechnet werden, so weit er sich auch in seiner Ansicht über die Ideen von ihr entfernte; es müsste denn Syrian, was allerdings möglich

nach die Unterscheidung des Nus von dem Urwesen, und ebendamit die plotinische Lehre von der Ekstase Longin fremd war: nicht los, weil sich diess bei Longin's Lehrer Origenes findet, sondern auch weil er selbst seine Abweichung von Plotin andernfalls nicht als eine so durchgängige bezeichnen könnte ¹⁾. Hat aber weder Origenes noch Longinus die unterscheidenden Bestimmungen des plotinischen Systems gutgeheissen, so ist es sehr unwahrscheinlich, dass ihr Lehrer Ammonius dieselben aufgestellt hatte; wie bedeutend daher auch immerhin die Wirksamkeit dieses Mannes gewesen sein mag, als der eigentliche Stifter der neuplatonischen Schule wird nur Plotin zu betrachten sein.

Plotinus. Sein Leben, seine Schriften, die Gliederung seines Systems ²⁾.

Dieser merkwürdige Mann war bald nach dem Anfang des dritten Jahrhunderts ³⁾ in Aegypten ⁴⁾ zur Welt gekommen, und

schon ungenau ausgedrückt, und Antonin in Wirklichkeit nicht die Ansicht Longin's mit der des Kleantes verknüpft, sondern vor dem letzteren eine Zwischenstellung in der Mitte stehende aufgestellt haben.

1) Vgl. S. 411, 3. Für die gegentheilige Ansicht könnte man zwar anführen, dass PROKL. a. a. O. fortführt: ὁν (den Longinus) ἡρώτα (l. ἐρώτα als Imperativ), πότερον ὁ δημιουργὸς εὐθὺς μετὰ τὸ ἐν ἔστιν, ἢ καὶ ἄλλαι τάξεις εἰσὶ νοητὰ μεταξὺ τοῦ τε δημιουργοῦ καὶ τοῦ ἐνὸς n. s. w.; allein Proklus macht diesen Einwurf von seinem eigenen Standpunkt aus; dass auch Longin den Welt-Schöpfer von dem Einen unterschieden hatte, folgt nicht daraus.

2) Für Plotin's Leben ist PORPHYR's Biographie, welche aber erst längere Zeit nach Plotin's Tod verfasst ist (vgl. c. 23) fast unsere einzige Quelle. Neben ihr kommt EUDOCIA (Violar. in VILLOISON Anecd. I, 363) gar nicht, EUNAPIUS und SUIDAS kaum in Betracht. Von neueren Arbeiten über Plotin, seine Schriften und sein System vgl. m. ausser den S. 368 genannten: STEINHART Plotinus in Pauly's Realencyklop. V, 1753—1772. DERS. De dialectica Plot. ratione. Naumb. 1829. Meletemata Plotiniana ebd. 1840. ARTH. RICHTER Neuplatonische Studien. H. 1: Ueber Leben und Geistesentwicklung d. Plot. I. 2: Plotin's Lehre vom Sein. H. 3: Die Theologie und Physik d. Plot. I. 4: Die Psychologie d. Plot. Auch K. VOGT Neoplatonismus und Christenthum later (u. einziger) Th. Berl. 1836 handelt von Plotin, beschränkt sich aber auf ziemlich unverarbeitete Auszüge. Weitere Erörterungen, über einzelne Punkte der plotinischen Lehre, werden später noch angeführt werden.

3) Näher 204 oder 205, da er am Schluss von Claudius' zweitem Regierungsjahr 66jährig starb (PORPH. v. Plot. 2.). Doch ist möglicherweise auch diese Angabe, welche sich auf die Aussage des Eustochius stützt, ungenau;

hatte bereits das Mannesalter erreicht, als er sich der Philosophie zuwandte ¹⁾. Eilf Jahre lang war er der Schüler des Ammonius, dem er mit der höchsten Verehrung ergeben war; hierauf versuchte er in die östlichen Länder zu gelangen, um die Weisheit der Perser und Inder kennen zu lernen; nachdem dieses Unternehmen missglückt war, begab er sich (24^{4/5}) nach Rom ²⁾. Die philosophischen Vorträge und Besprechungen, welche er hier eröffnete ³⁾, fanden zahlreiche Besucher, auch aus den höheren Ständen ⁴⁾; in der Folge gehörte selbst der Kaiser Gallien und mehrere andern Frauen ⁵⁾ die Kaiserin Salonina zu Plotin's Verehrern ⁶⁾. Er hatte diesen Erfolg nicht bloß dem Umfang seines Wissens ⁷⁾, der Originalität und Bedeutung seiner Gedanken ⁸⁾, der geschickten

seinen Geburtstag wenigstens hatte Plotin, wie a. a. O. bemerkt ist, seinen Freunden verheimlicht.

4) Und zwar in Lyko, wie EUNAP. v. soph. 8. 6, oder Lykopolis, wie DAVID Schol. in Arist. 18, a, 43. SUID. Πλωτ. sagt. PORPHYR scheint jedoch seinen Geburtsort nicht gekannt zu haben, da er c. 1 ausdrücklich bemerkt, Plot. habe nie über seine Herkunft, seine Eltern oder seine Vaterstadt gesprochen. Erst c. 3 nennt er Alexandria als den Ort, wo er seine Studien machte.

1) Er war damals, wie er selbst bei PORPH. 3 erzählt, 28 Jahre alt.

2) PORPH. a. a. O. S. o. 398 f.

3) Nach Porphyry könnte er diese erst gethan haben, nachdem Herennius und Origenes mit der Veröffentlichung der Lehre des Ammonius den Anfang gemacht hatten, wenigstens wenn das Versprechen, μηδὲν ἐκκαλύπτειν τὸν Ἀμμωνίου δόγματον, streng zu nehmen, und nicht bloß auf Schriften zu beschränken ist. Diese Angabe wurde jedoch schon S. 399 f. in Zweifel gezogen, und man sieht auch nicht, weshalb Plotin nach Rom gieng, wenn nicht in der Absicht, hier als Lehrer aufzutreten.

4) PORPH. 7, welcher eine Reihe plotinischer Schüler aufzählt, auf die er sich später zurückkommen werde, und namentlich auch bemerkt, dass sich nicht wenige Senatoren unter seinen Zuhörern befunden haben.

5) A. a. O. 9.

6) A. a. O. 12, wo auch das wunderlichen (von HEGEL. Gesch. d. Ph. III, 34 ganz richtig beurtheilten) Planes erwähnt wird, die Gunst des Kaisers zur Gründung einer Philosophenstadt Platonopolis zu benützen, in welcher die platonischen Einrichtungen eingeführt werden sollten.

7) PORPH. 14 versichert wenigstens, er sei ausser der Philosophie auch in Geometrie, Arithmetik, Mechanik, Optik, Musik vollkommen zu Hause gewesen.

8) Worüber auch a. a. O.; s. o. 399, 3.

und anregenden Art seines Unterrichts ¹⁾, sondern auch seiner gediegenen, vertrauenerweckenden Persönlichkeit ²⁾, dem sitt-

1) In Porphyri's Schilderung seiner Lehrthätigkeit treten gerade die Züge hervor, von welchen der Erfolg eines Lehrers, neben dem inneren Werth dessen, was er bietet, zunächst abhängt: Plotin ist seinen Schülern nicht nur selbst ein unerreichtes Vorbild unablässiger und begeisterter wissenschaftlicher Arbeit, sondern er giebt auch das, was er giebt, in der gewinnendsten Art, und weiss die befähigten unter seinen jüngeren Freunden selbstthätig in fruchtbarer Weise an seinen Forschungen zu betheiligen. Γέγονε δ' ἐν ταῖς συνουσίαις (heisst es c. 13) φράσαι μὲν ἱκανὸς καὶ εὐρεῖν καὶ νοῆσαι τὰ πρόσφορα δυνατώτατος, ἐν δὲ τισὶ λέξεσιν ἀμαρτάνων· so habe er z. B. statt ἀναμνησέσθαι regelmässig ἀναμνημίσκεται gesagt. ἦν δ' ἐν τῷ λέγειν ἡ ἔνδειξις τοῦ νοῦ ἄχρι τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὸ φῶς ἐπιλάμποντος, ἐράσμιος μὲν ὀφθῆναι, καλλίων δὲ τότε μάιστα ὁρώμενος, καὶ λεπτὸς τις ἰδρῶς ἐπέθει καὶ ἡ πρώτη διέλαμπε καὶ τὸ προσήνές πρὸς τὰς ἐρωτήσεις εἰδείκνυτο καὶ τὸ εὐτονον. Als Beweis der letzteren Eigenschaft führt P. an, dass er selbst sich einmal drei Tage lang mit Plotin über das Verhältniss der Seele zum Leib unterhalten habe; darüber sei jemand gekommen, welcher von ihm einen Vortrag über die Kategorien hören wollte, um ihn für eine Schrift zu benützen, und über der Besprechung mit Porphyri ungeduldig wurde, Plotin aber habe ihm gesagt: ἀλλὰ ἂν μὴ Πορφυρίου ἐρωτῶντος λύσωμεν τὰς ἀπορίας εἰπεῖν τι καθάπαξ εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνασόμεθα. Porphyri bemerkt dabei c. 3 unter Berufung auf Amelios, in der ersten Zeit von Plotin's römischer Wirksamkeit habe die Herbeiziehung seiner Schüler zur wissenschaftlichen Besprechung sogar zu mancherlei Unordnungen geführt (ἦν δὲ ἡ διατριβὴ ὥς ἂν αὐτοῦ ζητεῖν προτρεπομένου τοὺς συνόντας ἀταξίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας); sei es, dass er selbst noch nicht den rechten Ton gefunden hatte, oder dass jene sich erst an diese, damals wie es scheint, ausser Uebung gekommene Behandlung des philosophischen Unterrichts gewöhnen mussten. Nicht selten veranlasste er dieselben auch zur Abfassung von Schriften, welche der Vertheidigung seines Standpunkts gewidmet waren; Beispiele finden sich a. a. O. 15. 16. Einen Haupttheil seines Unterrichts scheint die Erklärung platonischer und aristotelischer Schriften gebildet zu haben, deren frühere Commentatoren er mit seinen Schülern fleissig las, aber wie sich bei der Eigenthümlichkeit seines Standpunkts von selbst ergab, ohne sich von ihnen abhängig zu machen. Seine eigenen Erklärungen waren kurz und prägnant. Ebd. 14 vgl. S. 399, 3.

2) Der Ernst und die Anstrengung seiner Gedankenarbeit spricht aus Plotin's Schriften; τὴν γε πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν, sagt auch Πορφ. 8, οὐκ ἂν ποτε ἐγάλασεν ἢ μόνον ἐν τοῖς ὕπνοις, ὃν ἂν ἀπέκρουεν ἢ τε τῆς τροφῆς ὀλιγότης (οὐδὲ γὰρ ἄρτου πολλάκις ἂν ἤφατο) καὶ ἡ πρὸς τὸν νοῦν διαρκὲς αὐτοῦ ἐπιστροφή. Dadurch liess er sich aber nicht abhalten, auch seinen sonstigen Obliegenheiten gewissenhaft nachzukommen, und namentlich für die Erziehung und Vermögensverwaltung der zahlreichen Mündel beiderlei Geschlechts, die ihm sterbende Freunde anvertraut hatten, Sorge zu tragen (a. a. O. c. 9);

lichen Ernst und der religiösen Weihe zu danken, die sich in seiner ganzen Erscheinung aussprach ¹⁾. Die Reinheit seines Charakters ²⁾ die hohe Begeisterung, von der er sich erfüllt zeigte ³⁾, der überraschende Scharfblick, mit dem er die Menschen durchschaute ⁴⁾ die Enthaltungen, die er nach pythagoreischem Vorgang mit aller Strenge beobachtete ⁵⁾ — alle diese Züge machten einen solchen

und während er dabei, wie Porph. wiederholt, τὴν πρὸς τὸν νοῦν τάσιν οὐδέποτε ἐν ἐργηγορότως ἐχάλασεν, war er πρὸς καὶ πᾶσιν ἐκκείμενος τοῖς ὁπιοῦν πρὸς αὐτὸν συνήθειαν ἐσχηκόσι, so dass er während seines 26jährigen Aufenthalts in Rom selbst unter den vielen, deren Streitigkeiten er zu schlichten hatte, niemand zum Feind gehabt habe.

1) Wie viel gerade diese Eigenschaften zu Plotin's Ansehen beitrugen, sieht man schon an dem lebhaften Interesse mancher Frauen für ihn; ihre Begeisterung für die „Philosophie“ (PORPH. 9), hatte gewiss weit mehr religiöse als wissenschaftliche Motive.

2) Von welcher ausser dem vorl. Anm. angeführten auch die Erzählung über Diophanes b. PORPH. 15 Zeugniß giebt.

3) PORPH. 14: ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντονος γέγονε καὶ πολύνους, βραχύς τι καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξει, τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων καὶ μετὰ συμπαιγνίας ἢ παραδόσεως („und mehr im Tone dessen, der zum Gefühl redet, als in dem einer Lehrüberlieferung“). Als Porphyr ein Gedicht, ἱερὸς γάμος, vortrug, welches einer der Anwesenden διὰ τὸ μυστικῶς πολλὰ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἀποκεκρυμμένως εἰρῆσθαι verrückt nannte, belobte ihn Plotin mit den Worten: ἰδοὺς ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ τὸν ἱεροφάντην (ebd. 15.).

4) PORPH. 11 erzählt mehrere Beweise dieses Scharfblicks, welche er selbst allerdings nur als περιουσία ἡθῶν κατανόησως bezeichnet, welche aber doch schon nach seiner Schilderung ganz geeignet waren, auf ein übernatürliches Wissen zurückgeführt zu werden.

5) Plotin's Ansicht vom Sinnenleben, die von der neupythagoreisch-platonischen nicht verschieden ist, fand auch in seinem persönlichen Verhalten ihren bezeichnenden Ausdruck. „Er schien sich ordentlich zu schämen, dass er einen Leib habe“, sagt PORPHYR o. 1; und aus diesem Grunde redete er nicht allein nie von seinen Eltern und seiner Herkunft, sondern er weigerte sich auch beharrlich, einem Maler oder Bildhauer zu sitzen: ob es denn an dem Scheinbild (εἰδῶλον), in welches die Natur uns gefüllt habe, nicht genug sei, dass man von demselben noch ein zweites dauernderes Scheinbild hinterlassen solle? Dieser Stimmung entspricht nun nicht allein die übertriebene Schamhaftigkeit, die ihm verbot, in seiner letzten Krankheit ein Klystier zu nehmen, und die Gleichgültigkeit, mit der er überhaupt diese Krankheit behandelte (a. a. O. 12), sondern auch die Ascese, die er sich zur Pflicht machte. Er war unverheirathet, enthielt sich der Thierkost so streng, dass er desshalb Theriak zu nehmen verweigerte (ebd.), und lebte überhaupt auf's mässige (a. o. 415, 2). Als einer seiner Freunde, der Senator Rogatius

Eindruck auf seine Umgebung, dass selbst seine nächsten Freunde sich ihm nur mit verehrungsvoller Scheu zu nahen wagten und auch das ausserordentlichste bei ihm nicht unglaublich finden konnten ¹⁾. Als den vollgültigsten Beweis seiner höheren Natur betrachteten sie aber die Leichtigkeit, mit welcher er zu jener unaussprechlichen Einigung mit dem Urwesen gelangte, die das höchste Ziel aller neuplatonischen Mystik ist ²⁾. Uns wird diese Thatsache ein Anzeichen der Gewalt sein, welche das abstrakte

nus, seine Prätur niederlegte, sein Vermögen weggab, seine Sklaven entliess, das Leben eines Cynikers führte und je den andern Tag fastete, wurde er von Plotin höchlich belobt (ebd. 7).

1) M. vgl. die Erzählungen bei PORPH. 10: Der Alexandriner Olympius, welcher die Schule des Ammonius gleichfalls, aber nur kurze Zeit, besucht hatte, sei in seiner Eifersucht auf Plotin so weit gegangen, dass er durch magische Künste verderbliche Einflüsse der Gestirne auf ihn zu leiten suchte. Diese Versuche haben jedoch auf Plotin keine weitere Wirkung ausgeübt, als dass er sie durch eine eigenthümliche Zusammenziehung seines Leibes empfand; dagegen sei die Sache für Olympius so übel abgelaufen, dass er die Macht der Seele Plotin's selbst anerkennen musste. — Ein ägyptischer Priester habe Plotin's Dämon herbeibeschworen; statt des Dämon sei aber ein Gott, ein Wesen höherer Ordnung erschienen, leider jedoch in Folge einer Störung der Handlung alsbald wieder verschwunden. — Als Amelius einmal den Plotin aufforderte, ihn zu einem Opfer zu begleiten, habe dieser es mit den Worten abgelehnt: *ἐκείνους δὲ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους*. Hat Plotin diess wirklich gesagt, so wollte er damit ohne Zweifel ausdrücken, die Gottheit müsse im Innern des Menschen einkehren, nicht ausser ihm in den Tempeln aufgesucht werden. Seine Freunde vermutheten aber in diesem „μεγαληγορεῖν“ einen verborgeneren Sinn, ohne dass doch einer gewagt hätte, ihn darüber zu befragen. In dem Augenblick, als Plotin den Geist aushauchte, sollte eine Schlange (die Erscheinung des Genius) sich unter seinem Bett gezeigt haben, und in eine Mauerritze geschlüpft sein (a. a. O. 2). Nach seinem Tode befragte Amelius das delphische Orakel, wo seine Seele hingegangen sei, und erhielt zur Antwort ein wortreiches Lobgedicht auf den Philosophen, das versichert, er sei ein Dämon, *δαίμονος αἴση θειοτέρῃ πελάων*, geworden. Porphyry, welcher bekanntlich auf Orakel besonders viel hielt, commentirt dieses schwache Machwerk als das unantastbarste Zeugniß für die Grösse seines Meisters.

2) PORPH. 23: οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ πολλάκις ἀνάγοντι ἐαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ συμποσίῳ ὑψηλόμενους ὁδοὺς τῷ Πλάτῳ ἐφάνη ἐκείνους ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἰδρυμένος. Er selbst, Porphyry, habe diese Vereinigung Einmal, in seinem 68sten Jahr, erreicht, Plotin, während er bei ihm war (263—268), viermal.

Denken und das erregte Gefühl zugleich über Plotin ausübten; wir werden daraus erkennen, wie energisch er sich in seinen Gegenstand versenken und seiner selbst in ihm vergessen konnte, wie die wissenschaftliche Betrachtung für ihn mit der religiösen zusammenfloss und mit aller Gluth der Andacht sich erfüllte; wie leicht ihm aber auch in einem solchen Zustand der Erregung die Klarheit des Bewusstseins und die Bestimmtheit des besonnenen Denkens verloren gieng.

Im Jahr 270 erlag Plotin nach längeren Leiden auf einem Landsitz in Campanien, wohin er sich zurückgezogen hatte, einer Krankheit ¹⁾. Seine Ansichten hat er in zahlreichen Abhandlungen niedergelegt, welche sein Schüler Porphyrius nach seinem Tode in seinem Auftrag herausgab ²⁾. Alle diese Abhandlungen stammen aus Plotin's späteren Jahren ³⁾, und sie zeigen, wie sich schon hiernach erwarten lässt, den gleichen philosophischen Standpunkt ⁴⁾.

1) Das nähere darüber bei PORPH. 2.

2) A. a. O. 24. 7. 18. Auch Inhaltsübersichten zu allen, ausser dem $\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon$, und Erläuterungen zu mehreren hatte Porphyr verfasst (a. a. O. 26, wo RITTER IV, 582, wie mir scheint, ohne Noth eine Schwierigkeit findet); dieselben haben sich jedoch nicht erhalten. Nach dem Scholion zu ENN. IV, 4, 29 Schl. (II, 786 CREUZ. I, 301 KIRCHH.) gab es noch eine zweite Ausgabe Plotin's, welche EUSTOCHIUS (ohne Zweifel der von PORPH. a. a. O. 27 genannte Schüler und Freund desselben) besorgt hatte; wir wissen aber nicht, ob sie gleichfalls alle Schriften umfasste. Für CREUZER's Vermuthung (III, 79 f. s. Ausg.), dass unsere Recension derselben aus der porphyrischen und der eustochischen gemischt sei, sehe ich durchaus keinen genügenden Grund. Ein Theil von Plotin's Schriften war schon bei sei seinen Lebzeiten, doch zunächst nur für einen gewählten Kreis, herausgegeben worden (PORPH. a. a. O. 4. 19 f.).

3) Nach PORPH. a. a. O. 4 f. begann Plotin mit der Abfassung von Schriften im ersten Jahr Gallien's (254), also in seinem 50sten Lebensjahr. Neun Jahre später, als Porphyr mit ihm bekannt wurde, hatte er schon 21 Bücher fertig, welche dort aufgezählt sind; nach weiteren 5—6 Jahren, als Porphyr nach Sicilien gieng, hatten sich diese um 24 vermehrt; in den 2 Jahren bis zu Plotin's Tod kamen dazu noch neun.

4) Die Abfassungszeit der einzelnen Schriften ist daher für ihren Gebrauch von geringer Erheblichkeit. Um so weniger war es nothwendig, dass KIRCHHOFF in seiner höchst verdienstlichen Ausgabe (Lpz. 1856) die herkömmliche, von Porphyr beim ersten Erscheinen der Sammlung festgestellte Anordnung und Eintheilung verliess, um statt der sechs Enneaden Porphyr's (welche freilich nur künstlich, durch Zerlegung einzelner Abhandlungen, gewonnen wurden) 48 Stücke in chronologischer Ordnung aufzuführen. Selbst

an sich auch in der Behandlung eine gewisse Ungleichheit unteren findet ¹⁾. Sorgfältig durchdacht, aber rasch niedergeschrieben und jeder nachträglichen Feile entbehrend ²⁾, stellen sie durch eine gedrängte, oft fast räthselhafte Ausdrucksweise dem Verstande manche Schwierigkeit entgegen; und da es bei ihnen nicht auf die fortlaufende Entwicklung eines philosophischen Lehrsystems, sondern nur auf die Erörterung einzelner Fragen, theilweise aus Anlass platonischer Stellen, abgesehen ist, tritt der Zusammenhang und die Gliederung des plotinischen Systems nicht so klar hervor. Doch sind diese Schwierigkeiten schwerlich

so leicht zu überwinden, als man sich die letztere genauer feststellen liesse, als diess nach Porphyrs angeführten Angaben möglich ist, müsste man sich doch bedenken, durch eine neue Anordnung Verwirrung in die Citate zu bringen und die Benützung der bisherigen Arbeiten über Plotin zu erschweren. Ich citire nach der Einleitung Porphyrs und nach den Seitenzahlen der Basler Ausgabe von 1580, welche auch in den sämtlichen späteren, in der CREUZER'schen (Oxf. 1835), in der Pariser Abdruck ihres Textes (1855 besorgt von DÜNNER) und der KIRCHMANN'schen, angegeben sind. (Die Unterabtheilungen der Seiten, A, B u. s. w., kommen in derselben, wenn ein neues Kapitel kommt, in der Regel auf's Neue mit A). Eine Anordnung der sämtlichen Bücher nach ihrem Inhalt sucht RICHTER Neupl. Stud. IV, 4 ff.; da sie aber eben nicht in der Ausarbeitung eines einheitlichen Planes geschrieben sind, stösst er dabei auf manche Schwierigkeiten.

1) PORPH. 6: ὡς περ δὲ ἐγράφη, τὰ μὲν κατὰ πρώτην ἡλικίαν (zwischen dem 20ten und 59ten Jahr!), τὰ δὲ ἀκμάζοντος, τὰ δὲ ὑπὸ τοῦ σώματος καταπονου-ου, οὕτω καὶ τῆς δυνάμεως ἔχει τὰ βιβλία. Die ersten 21 seien ἐλαφροτέρας ἀμείως καὶ οὐδέπω πρὸς εὐτονίαν ἀρκοῦν μέγεθος ἐχούσης, die zweite Klasse umgekehrt die vollendetsten Werke, die neun spätesten Bücher, und besonders die vier letzten von ihnen, lassen die Abnahme seiner Kraft erkennen. Doch wird die-
se Urtheil in Betreff der einzelnen Stücke vielfach zu beschränken sein.

2) PORPH. 8: Plotin habe, was er einmal niedergeschrieben, nicht bloss nicht geändert, sondern es auch wegen seiner schwachen Augen nicht wieder nachgelesen. Seine Handschrift sei ferner undeutlich gewesen, und er habe nie, so lang er lebte, um die Rechtschreibung, sondern immer nur um den Sinn bekümmert. Συντελέσας γὰρ παρ' ἑαυτῷ ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους τὸ σχῆμα, οὐκ εἰς γραφὴν παραδιδούς ἀ ἐσχέπετο, συνέειπεν οὕτως γράφων ἀ ἐν τῇ ψυχῇ συν-ῆκεν, ὥς ἀπὸ βιβλίου δοκεῖν μεταβάλλειν τὰ γραφόμενα. Auch wenn er durch ein Gespräch im Schreiben unterbrochen wurde, habe er in Gedanken sich während mit seinem Gegenstand beschäftigt, und nach Beendigung des Gesprächs seine Arbeit fortgesetzt, ohne das niedergeschriebene erst nach-
sehen.

von der Art, dass wir nicht über Plotin's Ansichten, so wie selbst sie zu wissenschaftlichen Ueberzeugungen entwickelt haben, wenigstens bei allen wichtigeren Fragen in's reine kommen könnten.

Die subjektive Grundlage dieser Philosophie bildet jene Sucht nach einer vollkommenen Einigung mit der Gottheit, jenes Hinausstreben über alles endliche, beschränkte und bestimmte, über die ganze Welt unseres Bewusstseins überhaupt, worin wir schon früher die innerste Wurzel des Neuplatonismus erkennen haben. Sein objektiver Ausgangspunkt liegt in der Unterscheidung der übersinnlichen und der Erscheinungswelt, welche der platonischen Schule von jeher für das sicherste Merkmal ihrer Abgrenzung gegolten hat. Diese Unterscheidung steht den Neuplatonikern zweifellos fest, dass es Plotin gar nicht nöthig findet, sie ausdrücklich zu begründen; so leicht sich auch übrigens eine solche Begründung aus seinen vielfachen Ausführungen über die Unwirklichkeit und Wesenlosigkeit der Sinnenwelt entwickeln liesse. Der Geist kann, wie er glaubt, nicht denkend in sich gehen, ohne zugleich sich zur übersinnlichen Welt zu erheben; seine Zurückziehung aus dem Aeussern ist unmittelbar Berührung mit der Gottheit ¹⁾. Die Realität jenes Uebersinnlichen erst zu beweisen kommt ihm nicht in den Sinn: sie ist ihm in seinem Selbstbewusstsein unmittelbar gegeben, durch das Bedürfniss des Geistes, der in der Sinnenwelt nirgends festen Fuss fassen kann, unbedingt zu fordern. Mit der Betrachtung der übersinnlichen Welt fängt Plotin von diesem Standpunkt die Philosophie an; sie bildet daher den ersten Haupttheil des Systems, und es geht ihr keine propädeutische erkenntnisstheoretische Grundlegung voran, vielmehr erhält die Erkenntnisslehre umgekehrt erst aus der Metaphysik ihre nähere Bestimmtheit, die Methode des Erkennens ist von der Auffassung seines Gegenstandes abhängig ²⁾. Der übersinnlichen Welt :

1) Vgl. S. 380.

2) BRANDIS eröffnet seine Darstellung des plotinischen Systems (Götting. d. Entw. d. griech. Phil. II, 322) mit einer Erörterung über Plotin's Erkenntnisslehre. Indessen bemerkt er selbst S. 380, dieselbe gehe, im Unterschied von der platonisch-aristotelischen, nicht von dem erkennenden menschlichen Subjekte, sondern von dem Begriff der unbedingten Erkenntnisse aus; wenn wir die Abhandlungen näher ansehen, welche er als die Hauptsitze seiner Erkenntnisslehre bezeichnet, Enn. V, 3 und 5, so zeigt sich, dass l

Erscheinungswelt entgegen, sie geht aber zugleich auch aus hervor, und wir können die eine nicht betrachten, ohne durch zu der andern geführt zu werden. An jenen ersten Theil des Systems schliesst sich daher als zweiter die Lehre von der Erscheinungswelt an. In ihr findet sich der Mensch vor; aber verge seiner höheren Natur strebt er aus ihr heraus, und eben ist die Aufgabe der Philosophie, dieses Streben zu leiten und Rückkehr der Seele zum Uebersinnlichen zu vermitteln. Von der Erhebung des Geistes in die übersinnliche Welt wird der Haupttheil des Systems zu handeln haben ¹⁾.

in's ganze Metaphysik voraussetzen, und mehr noch vom göttlichen, als menschlichen Erkennen handeln.

1) Diese Anordnung des Stoffes ist durch den Charakter des plotinischen Systems so nahe gelegt, dass ihr die meisten Darstellungen im wesentlichen entsprechen, wenn sie auch die Haupttheile nicht immer ausdrücklich unterscheiden.

Auch KIRCHNER entfernt sich schliesslich nicht so weit von derselben, man nach der vorläufigen Auseinandersetzung S. 29 ff. erwarten könnte. In dieser Darstellung gieng Plotin von dem Gegensatz der Ideen- und Erscheinungswelt aus, und indem er zwischen beide als vermittelndes die Seele einführte, erhielt er zunächst drei Gebiete des Wirklichen: der Geist, die Welt und die Natur; zu diesen kamen dann aber noch die zwei höchsten metaphysischen Principien, die Gottheit und die Materie, welche beide ausserhalb der gesammten Wirklichkeit stehen, jene über, diese unter ihr, und so stellt man die fünf Stufen des Seins, mit denen sich Plotin's „Construction des Universums“ (S. 35 — 114) beschäftigt. An diese schliesst sich dann bei KIRCHNER u. d. T. „der Mensch und seine Bestimmung“ ein zweiter Abschnitt an, welcher zuerst den vorirdischen Zustand und Fall der Seele, dann den irdischen Zustand, und als drittes das Dasein nach dem Tode bespricht; der zweite Theil umfasst a) „die allgemeinen Bedingungen“, b) „die Stufen der Befreiung“, d. h. die psychologischen und die ethisch-religiösen Lehren. Allein so scheinen Plotin's Ansichten über die Natur und die Bestimmung des Menschen nur als eine nachträgliche Anwendung seiner Metaphysik; während diese nicht blos an der Betrachtung des menschlichen Wesens ihr Vorbild hat, sondern auch erst in der Erhebung des Menschen zur Gottheit das Ziel erreicht, auf das sie von Anfang an angelegt ist; während, mit Einem Wort, die Idee des Urwesens und die Rückkehr des menschlichen Geistes zu demselben die zwei sich gegenseitig voraussetzenden Pole sind, zwischen denen das ganze System sich bewegt. Ungenau ist es ferner, wenn die Seele zwischen Idee und Erscheinung schlechtweg in die Mitte gestellt wird, in Plotin selbst rechnet sie, wie wir finden werden, noch zur übersinnlichen Welt. Dass endlich von der Natur früher gesprochen wird, als von der Materie, während die Natur doch nur die von der Seele gestaltete Materie bezeichnet, gereicht dieser Construction gleichfalls nicht zur Empfehlung.

A. Die übersinnliche Welt.

3. Plotin's Lehre über das Urwesen.

Plato hatte von der sinnlichen Erscheinung die Gedanken- oder Ideenwelt unterschieden, und die Seele zwischen beide die Mitte gestellt. Die Entstehung der Seele jedoch hatte er mythisch geschildert, ohne eine strengere Ableitung derselben von der Idee zu versuchen; und ebensowenig hatte er die Ideen aus einem höheren, über ihnen stehenden Princip abgeleitet, sondern er war bei denselben als einem höchsten und letzten geblieben ¹⁾. Für die Erscheinungswelt vollends hatte er in dem was man die platonische Materie nennt, einen eigenthümlichen von der Idee unabhängigen Erklärungsgrund nöthig gefunden. Plotin weicht in allen diesen Beziehungen erheblich von ihm ab. Ihm genügt es in seiner Ueberschwänglichkeit nicht an den Körper und an dem göttlichen Denken, in das er sie verlegt, sondern er nimmt seinen Standpunkt noch jenseits der Ideenwelt, und als den Urgrund alles Seins dasjenige, was über das Denken und die Denkbare hinaus liegt. Dafür aber lässt er aus diesem transcendenten Princip alles ohne Ausnahme, und selbst die Materie, in geordneter Abfolge hervorgehen; und wenn auch zwischen der Körper- und Geisterwelt immer noch eine unüberfüllte Kluft bleibt, so wird dagegen die Seele mit dem, was ihr steht, noch ausdrücklicher, als bei Plato, zur übersinnlichen Welt zusammengefasst. Während daher Plato zwei ursprüngliche Principien gehabt hatte, ein positives, die Ideen, und ein negatives, die Materie, so haben wir bei Plotin zwar ähnlich, wie dort, zunächst das Uebersinnliche von dem Sinnlichen zu untersch-

1) Plato hatte zwar die Idee des Guten über alle andern hinausgestellt (vgl. Bd. II, a, 448 ff.), und Plotin's Lehre vom Urwesen konnte daran anknüpfen; aber beide unterscheiden sich wesentlich dadurch, dass das Gute Plato's nur die höchste unter den Ideen ist, das Urwesen Plotin's ein über die gesammte Ideenwelt und den sie umfassenden Nus hinausgehendes, seinem ganzen Wesen nach von den Ideen verschiedenes Princip. Ebensowenig kann man dasselbe (mit KirchNER S. 34. 185) mit dem Einen vergleichen, welches nach Aristoteles (s. Bd. II, a, 475, 4. 616) nebst dem begrenzten Element der Ideen sein soll. Denn dieses Eine ist als Theil der Ideen in ihnen, das Eine Plotin's dagegen als transcendente Uebersinnliche derselben ausser und über ihnen.

dessen allgemeine Grundlage die **Materie** ist; dagegen wird einerseits die ursprüngliche **Zweiheit** der Principien aufgegeben, indem alles in letzter Beziehung aus Einer höchsten Ursache hergeleitet wird; andererseits aber stuft sich die übersinnliche Welt in eine **Dreiheit** ab: das erste ist das **Urwesen**, welches über alles Sein und Denken erhaben ist; das zweite das Denken und die reinen Gedanken, in die es sich auseinanderlegt; das dritte das zur **Materie** hinneigende übersinnliche Wesen, die Seele. In diesen drei Principien sind alle jenseitigen Kräfte beschlossen ¹⁾.

Was nun zunächst Plotin's Lehre über das **Urwesen**, oder über die Gottheit im absoluten Sinne, betrifft, so knüpft sich diese ganz an die Unterscheidung des **Einheitlichen** von dem **Mannigfaltigen**, des **Gedachten** von dem **Denkenden**. Plato hatte an die Spitze der Ideenwelt das Gute gestellt, welches aber für ihn, seiner eigentlichen Meinung nach, mit der göttlichen Vernunft zusammenfällt ²⁾, und welches auch abgesehen davon keinesfalls absolute, alle Vielheit von sich ausschliessende Einheit sein könnte, da ja alle Ideen eine Mehrheit von Bestimmungen in sich haben ³⁾. Dieselbe Stelle nimmt bei Aristoteles der göttliche Geist oder das Denken ein ⁴⁾, und soll auch dieses Denken nur sich selbst zum Inhalt haben, so ist es doch immerhin beides, denkendes und gedachtes. Auch von den späteren Platonikern war keiner mit seiner Gottesidee über den Begriff der Vernunft hinausgegangen, nicht einmal Philo hatte diess, streng genommen, gethan; denn er behauptet zwar die Eigenschaftslosigkeit Gottes, aber er behandelt ihn zugleich als ein persönliches und durch persönliche Willensakte in den Weltlauf eingreifendes Wesen ⁵⁾. Erst Plotin ist es, welcher die Gottheit, um alle Vielheit aus ihrem Begriff zu ent-

1) Vgl. II, 9, 1, wo Plotin gegen die Gnostiker ausführt, dass diess die naturgemässe Ordnung sei, μήτε πλείω τούτων τίθασθαι ἐν τῷ νοητῷ μήτε ἐλάττω.

2) Vgl. Bd. II, a, 450 ff.

3) A. a. O. 427 ff. Ebendesshalb bezeichnete Plato neben dem Eins das Unbegrenzte oder das Grosse und Kleine als Bestandtheil der Ideen; ebd. 475 f.

4) Diess auch insofern, wiefern der aristotelische Nus als höchster Weltzweck ebenso mit dem Guten zusammenfällt, wie das platonische ἀγαθόν mit dem Nus; vgl. Bd. II, b, 280.

5) S. o. S. 370 f.

fernen, von der höchsten Vernunft ausdrücklich unterscheidet, und über sie hinausrückt. Das erste, sagt er, kann nicht das Viele sein, sondern nur das Eine; denn alle Vielheit ist eine Vielheit von Einheiten ¹⁾, und alles, was ist, ist nur durch die Einheit, was es ist ²⁾; im Denken aber ist immer eine Mehrheit, zum mindesten die Zweiheit des Denkenden und des Gedachten, des Wesens und der Thätigkeit ³⁾; das erste wird daher nicht das Denken sein

1) V, 3, 12. 509, B: δεῖ γὰρ δὴ πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἓν εἶναι, ἀφ' οὗ καὶ τὸ πολὺ· ἐπ' ἀριθμοῦ γὰρ παντὸς τὸ ἓν πρῶτον. V, 6, 3 Anf.: οὐ δύναται γὰρ πολλὰ [sc. εἶναι] μὴ ἑνὸς ὄντος, ἀφ' οὗ, ἢ ἓν ᾧ [sc. τὰ πολλὰ ἐστίν], ἢ ὅλως ἑνὸς, καὶ τούτου πρῶτου τῶν ἄλλων ἀριθμουμένου δ' αὐτὸ ἀφ' ἑαυτοῦ δεῖ λαβεῖν μόνον. VI, 6, 13. 683, C: εἰ πολλὰ, ἀνάγκη προὔπαρχειν ἓν, ἐπεὶ καὶ ὅταν πληθος λέγῃ, κλεινὸν ἑνὸς λέγει.

2) VI, 9, 1 Anf.: Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνὶ ἐστὶν ὄντα, ὅσα τε πρῶτως ἐστὶν ὄντα καὶ ὅσα ὁπωσοῦν λέγεται ἓν τοῖς οὖσιν εἶναι· τί γὰρ ἓν καὶ εἴη εἰ μὴ ἓν εἴη; ἐπειπερ ἀφαιρεθέντα τοῦ ἓν δ' λέγεται οὐκ ἐστὶν ἑκείνα — was dann im folgenden weiter ausgeführt wird. Vgl. VI, 6, 13. 684, C.

3) III, 8, 7 (8). 349, E: Inwiefern ist der Nus eine Vielheit? ὅτι οὐχ ἓν θεωρεῖ. ἐπεὶ καὶ, ὅταν τὸ ἓν θεωρῇ, οὐχ ὡς ἓν· εἰ δὲ μὴ, οὐ γίνεται νοῦς. ebd. c. 9 (9). 350, B: [νοῦς] οὐ πρῶτος, ἀλλὰ δεῖ εἶναι τὸ ἐπέκεινα αὐτοῦ... πρῶτον μὲν δὲ πληθος ἑνὸς ὑστερον· καὶ ἀριθμὸς δὲ οὗτος, ἀριθμοῦ δὲ ἀρχὴ καὶ τοῦ τοιούτου τὸ ὄντως ἓν· καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα. εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τοῦ δύο λαβεῖν. VI, 9, 5. 768, A: τοῦτο δὲ (der Nus) κυριώτερον ψυχῆς, οὐ μόντοι πρῶτον, ὅτι μὴ ἓν μηδὲ ἀπλοῦν, ἀπλοῦν δὲ τὸ ἓν καὶ ἡ πάντων ἀρχή... δεῖ τι πρὸ νοῦ εἶναι ἓν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ ἓν, ἐνοειδοῦς δὲ, ὅτι αὐτῷ μὴ διεσκέδασται ὁ νοῦς, ἀλλὰ σύνεστιν ἑαυτῷ ὄντως οὐ διαρτήσας ἑαυτὸν τῷ πλησίον μετὰ τὸ ἓν εἶναι, ἀποστήναι δὲ πῶς τοῦ ἑνὸς τολμήσας. V, 3, 10. 506, B f.: damit der Nus sich selbst anschauet, muss er ein vielfaches sein und sich auf ein anderes beziehen (ἐτέρου εἶναι, das er anschaut (sich selbst, sofern er Objekt der Anschauung ist, als anderer gegenübertreten). Was schlechthin eins ist, hat nichts, auf das seine Thätigkeit sich beziehen könnte, denn alle Thätigkeit (alles ἐνεργεῖν) ist Fortgang zu etwas (προβαίνειν εἰς τι, προέρχεσθαι ἐπὶ τι)· διὸ δεῖ τὸ ἐνεργοῦν ἢ περὶ ἄλλο ἐνεργεῖν ἢ αὐτὸ πολὺ τι εἶναι, εἰ μέλλοι ἐνεργεῖν ἓν αὐτῷ. Das Denken aber ist Thätigkeit. δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν, ὅταν νοῇ, ἓν οὖσιν εἶναι καὶ ἢ ἔξω θάτερον ἢ ἓν τῷ αὐτῷ ἅμφοι. Aehnlich führt Plotin VI, 7, 39 aus, dass das Urwesen nicht denken könne, denn jedes Denken setze eine ἑτερότης, die Unterscheidung des Denkenden von seinem Gegenstande voraus; auch wenn der νοῦς sich selbst denke, werde er πολὺς, νοητὸς, νοῶν, κινούμενος, καὶ ὅσα ἄλλα προσήκει νῷ; und ebd. c. 37. 729, A wird gegen den aristotelischen νοῦς ἑαυτὸν νοῶν eingewendet: εἰ μὲν οὐσία ἐστὶν αἰὲ νοοῦσα... δύο ὁμῶς λέγουσι, τὴν οὐσίαν καὶ τὴν νόησιν, καὶ οὐχ ἀπλοῦν λέγουσιν. V, 1, 4. 485, D: Der Nus ist zugleich νοῦς καὶ ὄν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον... οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὐσης καὶ ταυτότητος δεῖ.

nnen, sondern nur das, was über dem Denken ist ¹⁾. Oder wenn wir das Urwesen als das Gute bestimmen wollen, so hat das Denken an dem Guten seinen Inhalt und Gegenstand, ebendesshalb er kann es nicht das Gute selbst sein; es wird gut durch die Theilnahme am Guten, wie es durch die Theilnahme an der Einheit ist wird; es bedarf des Guten und Einen, also ist es nicht selbst die bedürfnisslose Güte und Einheit ²⁾. Das gleiche gilt auch von dem Sein oder dem Wesen, welches dem Plotin ohnedem, wie wir werden werden, in letzter Beziehung mit dem Denken zusammenhängt: es hat immer eine Mehrheit von Bestimmungen in sich, die

1) Vgl. vor. Anm. und V, 3, 11, Schl.: εἰ οὖν νοῦς, ὅτι πολὺς ἐστὶ, . . . πληρὺν δὲ τὸ πάντῃ ἀπλοῦν καὶ πρῶτον ἀπάντων ἐπέχειν νοῦ εἶναι. καὶ γὰρ εἰ νοήσῃ, ἐπέχειν νοῦ, ἀλλὰ νοῦς ἐστὶ· ἀλλὰ εἰ νοῦς ἐστὶ, καὶ αὐτὸ πλῆθος ἐστὶ. Hiegegen lässt sich nun Plotin c. 12 einwenden: Das Erste könnte immerhin trotz der Einheit seines Wesens, eine Mehrheit von Wirkungen haben. Dagegen erwiedert er jedoch: ἀλλ' εἰ μὲν αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ μὴ οὐσίαι, ἀλλ' ἐκ δυνάμεως ἐνέργειαν ἔρχεται, οὐ πλῆθος μὲν, ἀτελὲς δὲ πρὶν ἐνεργῆσαι τῇ οὐσίᾳ (so ist es in dem Wesen nach zwar keine Vielheit, aber ehe es gewirkt hat unvollkommen). εἰ δὲ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια (wie beim aristotelischen Nus), ἡ δὲ ἐνέργεια τοῦ τὸ πλῆθος, τοσαύτη ἐστὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ, ὅσον τὸ πλῆθος. τοῦτο δὲ τῷ μὲν νῦν γινώσκοντες, ὅτι καὶ τὸ νοεῖν ἑαυτὸ ἀπεδίδωμεν, τῇ δὲ ἀρχῇ πάντων οὐκέτι, denn der Vielheit müsse die Einheit vorangehen (s. S. 424, 1). Wollte man aber letztere nur in Betreff der Zahl, nicht in Betreff der Dinge selbst einräumen, so wird dem Gegner zu bedenken gegeben, dass das Viele doch nicht fähig zu einem Weltganzen (denn diess ist gemeint) verbunden sein könne, wenn es es mithin eine einheitliche Ursache voraussetze. Wollte man endlich annehmen, ἐξ ἑνὸς τοῦ νοῦ ἀπλοῦ ὄντος τὰς ἐνεργείας προελθεῖν, so würde man, wie Plotin bemerkt, bereits ein einfaches zugeben, welches den Thätigkeiten in dieser Art vorangienge, dass die letzteren als eigene Hypostasen von ihm verschieden wären; und diesem ersten und einfachen dürfte man keine Thätigkeit beilegen, da man ihm sonst auch Vielheit beilegen müsste; man dürfte es daher (wie des näheren gezeigt wird) auch nicht als Nus fassen.

2) III, 8, 10. 352, C: wie das Gesicht von dem Wahrnehmbaren, so erleidet das Denken von dem Denkbaren seine Erfüllung und Vollendung: τῇ τοῦ νοῦ οὐσίᾳ τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν. εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθὸν, τί ἔδει ὁρᾶν ἢ ἐνεργεῖν ὅλως; μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἑνὸς δέσται· διὸ οὐδὲν ἐστὶν αὐτῷ ἢ αὐτό . . . ὁ μὲν γὰρ νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ δ' ἀγαθὸν οὐ δέσται ἐκείνου u. s. w. V, 3, 17. 515, A: man muss über den νοῦς hinweggehen, διὰ τε ἄλλα πολλὰ . . . καὶ ὅτι ἕκαστον τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς μετελήψε, καὶ μετελήψεται ἑνὸς, οὐκ αὐτὸ ἐν (an dem αὐτοῦ, dem Eins-an-sich blos theilnimmt, nicht selbst Eines im strengen Sinn ist) u. s. w.

reine Einheit kann nur jenseits des Seins liegen ¹⁾. Ganz allgemein endlich ist zu sagen: allem zusammengesetzten muss das schlechthin einfache vorangehen ²⁾, jeder abgeleiteten und beziehungsweisen Einheit die absolute ³⁾, allem bestimmten Sein dasjenige, was kein bestimmtes ⁴⁾, allem Sein und Denken überhaupt das, was Ursache des Seins und Denkens, der Gesamtheit das, was weder die Gesamtheit noch ein Theil derselben ist ⁵⁾. Durch

1) VI, 2, 17. 810, D: ἐντεῦθεν γὰρ καὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος (denn eben deshalb müssen wir etwas jenseits des Seienden Liegendes annehmen), ἐπειδὴ τὸ ὄν καὶ ἡ οὐσία οὐ δύναται μὴ πολλὰ εἶναι, ἀλλὰ ἀνάγκη αὐτὸ ἔχειν ταῦτα [τὰ, wie Kirchh. mit Recht beifügt] ἡριθμημένα γένη (die Kategorien) καὶ εἶναι ἐν πολλῷ. Weiteres später.

2) V, 4, 1. 516, B: δεῖ μὲν γὰρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἀπλοῦν τοῦτο καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό.

3) V, 5, 4. 528, A: ὅτι μὲν ὄν δεῖ τὴν ἀναγωγὴν ποιήσασθαι εἰς ἓν, καὶ ἀληθῶς ἓν, ἀλλὰ μὴ ὡς περ τὰ ἄλλα ἓν, ἀ πολλὰ ὄντα μετοχῇ ἑνὸς ἓν. δεῖ δὲ τὸ μὴ μετοχῇ ἓν λαβεῖν, μηδὲ τὸ οὐ μᾶλλον ἓν ἢ πολλά· καὶ ὅτι ὁ μὲν νοητὸς κόσμος καὶ οὐνοὺς μᾶλλον ἓν τῶν ἄλλων καὶ οὐδὲν ἐγγυτέρω αὐτοῦ τοῦ ἑνός, οὐ μὴν τὸ καθαρόν ἓν, εἴρηται. V, 6, 4. 536, A: οὐχ οἶόν τι τοῦτο τὸ ἓν τὸ μετ' ἄλλου τὸ ἓν (das Eine, im absoluten Sinn) εἶναι, ἀλλ' εἶδει ἓν ἐφ' ἑαυτοῦ πρὸ τοῦ μετ' ἄλλου εἶναι... πόθεν γὰρ ἓν ἄλλω ἄλλο, μὴ πρότερον χωρὶς ὄντος ἀπ' οὗ τὸ ἄλλο;

4) V, 3, 12, Schl.: Das Erste ist ἐπέκεινα γνώσεως: ἓν γὰρ τι καὶ τὸ γινώσκειν, τὸ δὲ ἐστὶν ἄνευ τοῦ τι ἓν· εἰ γὰρ τι ἓν, οὐκ ἂν αὐτὸ ἓν· (wenn es eine bestimmte Einheit ist, ist es nicht die Einheit an sich) τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τι (denn das Ansich, das Absolute, geht dem τι voran).

5) III, 8, 8. 351, B: wenn der νοῦς das allbelebende und alldurchdringende (ζωὴ καὶ ἐνέργεια ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων) ist: ἐκ τίνος ἄλλου αὐτὸν εἶναι ἀνάγκη, ὃ οὐκέτι ἐν διεξόδῳ, ἀλλὰ ἀρχὴ διεξόδου καὶ ἀρχὴ ζωῆς καὶ ἀρχὴ νοῦ καὶ τῶν πάντων· οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα. αὐτὴ δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδὲ τι τῶν πάντων, ἵνα γεννήσῃ τὰ πάντα καὶ ἵνα μὴ πλῆθος ᾖ, ἀλλὰ τοῦ πλῆθους ἀρχή. τοῦ γὰρ γεννηθέντος πανταχοῦ τὸ γεννῶν ἀπλούστερον. εἰ οὖν τοῦτο νοῦν ἐγέννησεν, ἀπλούστερον νοῦ δεῖ αὐτὸ εἶναι. Meint man aber (stoisch), αὐτὸ τὸ ἓν τὰ πάντα εἶναι, so müsste es entweder aus der Collectiveinheit aller Dinge (den πάντα συνηθροισμένα) bestehen, dann wäre es aber später, als diese, oder wenn man es ihnen auch gleichzeitig setzen wollte, könnte es doch keinesfalls ihre ἀρχὴ sein; oder es müsste mit allen einzelnen Dingen identisch sein, dann könnten aber diese nicht als einzelne von einander verschieden sein. Ebd. c. 10. 358, A: ὥς δὲ ὁ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ τῶν ἀστρῶν φέγγος ἰδὼν τὸν ποιήσαντα ἐνθυμεῖται καὶ ζητεῖ, οὕτω χρὴ καὶ τὸν νοητὸν κόσμον ὃς ἐθεάσατο... τὸν κακείνου ποιητὴν... ζητεῖν... πάντως τοι οὔτε νοῦς ἐκείνος οὔτε κόσμος (hier, wie öfters, Name des Nus nach Plato Krat. 396, B: κόσμον γὰρ σημαίνει... τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ vgl. Prokl. Theol. Plat. V, 3, 8. 253 u. Plotin freilich giebt ihm hier und V, 1, 7. 489, B die Bedeutung: Sohn, Jüng-

alle diese Erörterungen zieht sich als Grundvoraussetzung die Behauptung durch, dass das ursprüngliche Sein ausser dem abgeleiteten, die Ursache ausser der Wirkung, die Einheit ausser der Vielheit, das Gedachte ausser dem Denkenden sein müsse¹⁾; d. h. die Transcendenz des Uranfänglichen wird immer schon vorausgesetzt. Andernfalls hinderte nichts, statt des abstrakten, alle Vielheit von sich ausschliessenden Eins, mit Plato die durch sie gegliederte und erfüllte Einheit, statt des Gedachten, welches jenseits des Denkens ist, mit Aristoteles die sich selbst denkende Vernunft, statt der Ursache, die schlechthin ausser der Gesamtheit ihrer Wirkungen steht, mit den Stoikern die dem Weltganzen selbst inwohnende wirkende Kraft als Urwesen zu setzen. Fragen wir aber, woher diese Voraussetzung stamme, so werden uns die Stellen den besten Aufschluss geben, in denen sich Plotin über die Nothwendigkeit ausspricht, das Urwesen auch jenseits des Denkens selbst zu suchen, denn gerade dieser Punkt ist es, wodurch er sich am bestimmtesten von seinen Vorgängern unterscheidet. Das Denken erscheint hier so in sich gebrochen, dass es seinen Inhalt nicht mehr sich selbst, sondern nur der Mittheilung eines höheren Wesens zu verdanken glaubt: weil es das Gute zum Objekt hat, kann es selbst nicht das Gute sein; die allgemeine und die individuelle Seite des Geistes, der Grund der Einheit und der Vielheit in unsern Vorstellungen, fallen an verschiedene Subjekte auseinander: weil das Denken als selbstbewusstes nicht ohne den

ling, und V, 9, 8. 561, B, im Anschluss an den Bd. I, 479, 1 besprochenen heraklitischen Sprachgebrauch, die Bedeutung: Sättigung) ἀλλὰ καὶ πρὸ νοῦ καὶ κόρου. III, 9, 3. 358, A: δεῖ πρὸ πάντων ἔν εἶναι. πληροῦν οὖν δεῖ αὐτὸν (das Urwesen) καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα, ἃ ποιεῖ. Ebd. B: τὸ μὲν πρῶτον δυνάμεις ἐστὶ κινήσεως καὶ στάσεως, ὥστε ἐπέκεινα τούτων, τὸ δὲ δεύτερον ἰσχυρὰ τε καὶ κινεῖται περὶ ἐκείνο, καὶ νοῦς δὲ περὶ τὸ δεύτερον. VI, 9, 3. 760, E: γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις οὔσα τῶν πάντων οὐδὲν ἐστὶν αὐτῶν.

1) Vgl. vor. Anm. und V, 3, 11. 508, C: Der Nus gelangt zum Denken, indem er sich mit dem νοητὸν erfüllt. τὸ δὲ πρὸ τούτων ἡ ἀρχὴ τούτων οὐχ ὡς ἐνυπάρχουσα· τὰ γὰρ ἀφ' οὗ οὐκ ἐνυπάρχει, ἀλλ' ἐξ ὧν· ἀφ' οὗ δὲ ἕκαστον, οὐχ ἕκαστον, ἀλλ' ἴσaron ἀπάντων. οὐ τοίνυν ἔν τι τῶν πάντων, ἀλλὰ πρὸ πάντων, ὥστε καὶ πρὸ νοῦ. VI, 7, 17. 710, A: οὐκ ἀνάγκη, ὅ τις δίδωσι, τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ δεῖ ἐν τοῖς τοιούτοις τὸ μὲν δίδον μείζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἑλαττον τοῦ διδόντος. VI, 9, 8. 765, B: τὸ δὲ αἷτιον οὐ ταῦτον τῷ αἷτιατῷ· τὸ δὲ πάντων αἷτιον οὐδὲν ἐστὶν ἐκείνων. Aehnliche Aeusserungen werden uns noch öfters begegnen.

Gegensatz ist, so muss die Einheit ausser ihm selbst, in dem, was über das Denken und Bewusstsein hinausliegt, begründet sein ¹⁾; das besondere und das allgemeine, das gewirkte und das wirkende sollen nothwendig getrennt von einander gedacht werden. Diese Voraussetzungen weisen auf eine solche Stimmung des Philosophen zurück, wornach dieser in seinem Denken, als solchem, nur etwas getheiltes, bedingtes und endliches findet, seinen höheren Inhalt dagegen, das Wissen von dem Unbedingten und Unendlichen, nur der Mittheilung eines andern und höheren Wesens zuschreibt. Die Transcendenz des neuplatonischen Absoluten ist die unmittelbarste Folge von der Richtung des Denkens auf eine jenseitige Wahrheit, aus welcher der Neuplatonismus hervorgieng: dieses Streben kann nur in der Annahme eines Urwesens zur Ruhe kommen, welches über das Denken und alles durch's Denken erkennbare, über alles getheilte und bestimmte Sein schlechthin erhaben ist.

Hiemit ist nun auch der weiteren Untersuchung über das Urwesen ihr allgemeiner Gang vorgezeichnet. Da der Gedanke desselben wesentlich aus der Ueberzeugung von der Endlichkeit alles bestimmten Seins, aus dem Hinausstreben über die Vielheit und den Gegensatz, ja über das Leben und das Bewusstsein, entsprungen ist, so wird es sich zunächst nur unter der negativen Bestimmung darstellen können, dass es von allem bestimmten Sein nichts ist, und auch die geistigen Prädikate des Lebens, des Denkens, der

1) Man vgl. in dieser Beziehung ausser dem oben angeführten und sogleich noch anzuführenden auch V, 6, 1, wo Plotin den Satz, dass dem Ueberseienden kein Denken zukomme, durch die Bemerkung begründet: alles Denken setze die Zweiheit des Denkenden und Gedachten voraus, und es selbst bestehe eben in der Einigung dieser beiden, das Denkende dürfe daher kein schlechthin einfaches sein. *Μᾶλλον δ' ἂν τις*, führt er nun 533, C fort, *αὐτὸ τοιοῦτον ἂν ἔλοι ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀναβαίνων· ἐνταῦθα γὰρ διαιρεῖν ῥᾶδιον, καὶ ῥᾶον ἂν τις τὸ διπλοῦν ἴδοι. εἰ οὖν τις διπλοῦν φῶς ποιήσῃ, τὴν μὲν ψυχὴν κατὰ τὸ ἥττον, τὸ δὲ νοητὸν αὐτῆς κατὰ τὸ καθαρώτερον, εἴτα ποιήσῃ καὶ τὸ ὁρῶν ἴσον εἶναι φῶς τῷ ὁρωμένῳ, οὐκ ἔχων ἔτι χωρίζειν τῇ διαφορᾷ, ἐν τὰ δύο θήσεται... οὕτω νοῦν καὶ νοητὸν αἰρήσει.* Was Plotin hier als Beispiel zur Erläuterung seiner metaphysischen Bestimmungen auführt, ist in Wahrheit der Grund derselben; die Unterscheidung des Denkenden und Gedachten ist der Beobachtung des Selbstbewusstseins entnommen, und das erste Gedachte wird nur deshalb als besonderes, über das Denken hinausliegendes Wesen gesetzt, weil dem Philosophen das unbedingte Vertrauen zu seinem Denken verloren gegangen, und der Gegenstand desselben zu etwas für sein Denken jenseitigem geworden ist.

Thätigkeit u. s. f. von sich ausschliesst: es ist das überschwängliche, das unerkennbare, das unendliche, dasjenige, dem keine von allen möglichen Eigenschaften zukommt. Aber doch kann man bei diesen Verneinungen als solchen nicht stehen bleiben; gerade deshalb sollen wir ja über das endliche und bestimmte hinausgehen, weil diesem die volle Wahrheit des Seins fehle; das Erste ist nothwendig das allerrealste und positivste. Dieses sein positives Wesen in den entsprechenden Begriffen auszudrücken, muss wenigstens versucht werden; Plotin versucht es mittelst der Begriffe des Einen und des Guten. Aber als positive sind diese Begriffe nothwendig auch bestimmte, das Urwesen aber soll über jede Bestimmung hinaus sein. Selbst diese höchsten Begriffe erweisen sich mithin unzureichend, und wir erhalten durch sie ebensowenig eine wirkliche Erkenntniss, als durch die früheren negativen Bestimmungen. Woher wissen wir dann aber überhaupt von ihm? In Wahrheit nur durch den Rückschluss von der Wirkung auf die Ursache, nur dadurch, dass wir uns genöthigt fanden, den Grund der Vielheit in der Einheit, den Grund des Endlichen im Unendlichen zu suchen. So wird auch das, was wir von ihm wissen, nur seine unendliche Ursächlichkeit sein, und dieser Begriff wird uns nach der Einsicht in die Unangemessenheit aller Wesensbestimmungen als das einzige positive übrig bleiben. In dieser dreifachen Beschreibung des Urwesens als des Unendlichen, als des Einen und Guten, als der absoluten Causalität, fassen sich alle Aussagen Plotin's über dasselbe zusammen ¹⁾.

Als dasjenige, was über alles bestimmte und getheilte Sein hinaus ist, hat das Urwesen zunächst die negative Bestimmung der Ueberschwänglichkeit und Unendlichkeit ²⁾. Es ist jenseits alles Wirklichen, und auch das höchste, was wir kennen, reicht nicht an dasselbe heran ³⁾; es kann ihm keine von allen den Eigen-

1) Insofern bedient sich schon Plotin thatsächlich der drei Wege zur Gotteserkenntniss, welche später durch seine christlichen Nachfolger (Dionysius Areopagita und Erigena; vgl. STRAUSS Glaubensl. I, 538) in die Dogmatik gekommen sind, er selbst jedoch spricht nirgends von einer solchen dreifachen Erkenntnissweise.

2) VI, 8, 11. 746, E: ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα.

3) I, 7, 1. 61, D: Das Gute ist ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας, καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως. I, 8, 2. 72, E: Gott ist ὑπέρκαλος καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων. VI, 8, 16, Schl.: αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωὴν.

schaften beigelegt werden, welche dem Endlichen, auch keine von denen, welche dem endlichen Geiste zukommen: es ist nicht bloß ohne Gestalt, sondern schlechtweg ohne Grenze; nicht bloß ohne Tugend, sondern auch ohne Willen und Thätigkeit; weder Sein noch Leben, weder Denken noch Bewusstsein dürfen wir ihm zuschreiben. Das Urwesen, oder die Gottheit, ist unbegrenzt ¹⁾, unendlich und gestaltlos ²⁾, denn keine Form vermag es zu umfassen, und welche Bestimmung man ihm auch geben mag, so ist es immer darüber hinaus; und da nun alle Schönheit auf der Gestalt beruht, so darf es auch, strenggenommen, nicht schön genannt werden: es ist Ursache aller Schönheit, und insofern auch selbst als die Schönheit zu bezeichnen, aber es ist nicht schön, sondern ein überschönes ³⁾. Ebenso wenig kann ihm eine andere

1) IV, 3, 8. 378, B: ὁ θεὸς οὐ πεπερασμένος. VI, 7, 17. 710, C: Die ζωὴ (der νοῦς), nach dem Ersten blickend, ὠρίζετο, ἐκείνου ὅρον οὐκ ἔχοντος. VI, 9, 6. 764, A: ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸν οὐ τῷ ἀδιεξίτητῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως. ὅταν γὰρ αὐτὸν νοήσῃς οἷον νοῦν ἢ θεὸν πλέον ἐστί. V, 5, 10 Schl.: Gott ist ἄπειρος nicht der Grösse, sondern der Kraft nach; er ist (c. 11) unbegrenzt und unermesslich, weil er keine Vielheit ist. VI, 5, 11. 669, A f. Noch unmittelbarer liegt am Tage, dass Gott nicht im Raume ist und keinen Ort hat; doch beweist es Plotin auch ausdrücklich VI, 9, 6. 764, D. V, 5, 9.

2) VI, 7, 17. 710, C. E: Der νοῦς erhielt durch das Erste seine Form, τὸ δὲ μορφώσαν ἄμορφον ἦν... ὁ δὲ (Gott) ἐπικαθίσταται αὐτοῖς [τοῖς πᾶσι] οὐχ ἵνα ἰδρυθῇ, ἀλλ' ἵνα ἰδρύσῃ εἶδος εἰδῶν (Kirchh. weniger gut: ἰδῶν) τῶν πρώτων, ἀνείδεν αὐτό (dieses Neutrum könnte grammatisch nur auf εἶδος bezogen werden, was aber keinen annehmbaren Sinn giebt; es steht wohl, wenn der Text richtig ist, aus Nachlässigkeit statt ἀνείδεν αὐτός). Ebd. 32. 723, A: δεῖ δ' αὐτὸν εἶναι τούτων μηδὲ ἓν. τί γὰρ αὐτῶν ἐσται, μέρος τε ἐσται. οὐ τοίνυν οὐδὲ τοιαύτη μορφή, οὐδὲ τις δύναμις, οὐδ' αὖ πᾶσαι αἱ γεγενημέναι καὶ οὔσαι ἐνταῦθα, ἀλλὰ δεῖ ὑπὲρ πάσας εἶναι δυνάμεις καὶ ὑπὲρ πάσας μορφάς. ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεν, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον, ἀλλ' ἀφ' οὗ πᾶσα μορφή νοερά. c. 33. 724, C: δεῖ τοίνυν ταῦτα μὲν καλὰ [sc. εἶναι], τὸ δὲ ὄντως ἢ τὸ ὑπέρκαλον μὴ μεμετρησθαι· εἰ δὲ τοῦτο, μὴ μεμορφῶσθαι μηδὲ εἶδος εἶναι. ἀνείδεν ἄρα τὸ πρώτως καὶ πρώτον. VI, 8, 11. 745, E: weder das ὅσον komme dem Ersten zu, denn es sei nicht zu umfassen, noch das ποιόν: οὐδὲ γὰρ μορφή τις περὶ αὐτὸν οὐδὲ νοητὴ ἂν εἴη. VI, 9, 3, Anf.: τί ἂν οὖν εἴη τὸ ἓν, καὶ τίνα φύσιν ἔχον; ἢ οὐδὲν θαυμαστόν, μὴ ῥάδιον εἰπεῖν εἶναι, ὅπου μηδὲ τὸ ὄν [sc. εἰπεῖν] ῥάδιον μηδὲ τὸ εἶδος. ἀλλ' ἐστὶν ἡμῖν γινώσις εἰδεσιν ἐπεριδομένη, ὅσω δ' ἂν εἰς ἀνείδεν ἢ ψυχὴ ἦ... ἐξολισθάνει καὶ φοβέσθαι, μὴ οὐδὲν ἔχῃ. Vgl. V, 5, 6 (s. u.).

3) V, 8, 8. 549, A (und ähnlich c. 13. 554, B): Das erste Schöne ist die übersinnliche Welt; τὸ γὰρ πρὸ αὐτοῦ οὐδὲ καλὸν ἐθέλει εἶναι. Das Urwesen ist das

igenschaft, auch die geistigste nicht, zukommen. Es hat keinen Willen, denn alles Wollen ist Verlangen des Guten, das Urwesen bedarf keines andern; alles Wollen setzt ferner ebenso, wie das Denken, den Unterschied des Wesens und der Thätigkeit voraus, hier aber ist die reine Einheit ¹⁾. Nicht einmal das all-

berschöne, oder die Schönheit, erst das zweite (der νοῦς und die intelligible Welt) ist ein Schönes. I, 6, 6. 54, E: τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονήν, ὅτι καὶ γὰρ καὶ ἀπ' οὗ νοῦς εὐθὺς τὸ καλόν. c. 9. 58, A: Wer sich zum νοῦς erhebt, sei το κάλλος τοῦτο εἶναι τὰς ἰδέας... τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγειν φύσιν, προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσιν· ὥστε ὁλοσχερεῖ μὲν λόγῳ (unbestimmt gesprochen) τὸ πρῶτον καλόν· διαιρῶν δὲ τὰ νοητὰ, τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τύπον, τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ. Ebenso wird der Unterschied des ἀγαθοῦ und καλοῦ V, 5, 12 bestimmt. I, 7, 32. 728, D: Das Erste ist gestaltlos: ὥστε καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ ἄλλον ὅσον καὶ κάλλος ὑπὲρ κάλλος. οὐδὲν γὰρ ὄν, τί κάλλος [sc. ἂν εἴη]; ... δύναμις ἢ παντός καλοῦ ἄνθος ἐστὶ κάλλους καλοποιόν· καὶ γὰρ γεννᾷ αὐτὸ καὶ κάλλιον ποιῇ παρ' αὐτοῦ περιουσία τοῦ κάλλους u. s. w. I, 8, 2; s. o. 429, 3. Wenn das Erste I, 7, 33 Schl. ἡ καλοῦ φύσις ἡ πρώτη genannt wird, so ist diess eben jene I, 9 erwähnte unbestimmtere Ausdrucksweise.

1) VI, 9, 6. 764, E: Da das Eine nichts bedarf und nichts bedürfen kann, kann es nicht das Bedürfnisse haben soll, nicht mehr Eines zu sein, jedes Bedürfnis aber Verlangen nach dem Guten ist, so folgt, dass τῷ ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθόν τιν, οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός. Ausführlicher wird VI, 8, 12 die Frage unterzucht, ob das Erste κύριον ἑαυτοῦ, d. h. ob es das, was es ist, durch seinen Willen ist. Die Antwort lautet 746, C: εἰ μὲν οὖν ἐστὶ τις ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ τῇ ἐνέργειᾳ αὐτὸν θησόμεθα οὐδ' ἂν διὰ τοῦτο εἴη ἂν ἕτερον αὐτοῦ, καὶ οὐκ αὐτὸς τοῦ κύριος ἀπ' οὗ ἡ ἐνέργεια, ὅτι μὴ ἕτερον ἐνέργεια καὶ αὐτός· εἰ δ' ὅλως ἐνέργειαν δώσομεν ἐν αὐτῷ εἶναι, ἀλλὰ τὰλλα περὶ αὐτὸν ἐνεργοῦντα τὴν ὑπόστασιν ἔχειν, μᾶλλον οὔτε τὸ κύριον οὔτε τὸ κυριευόμενον ἐκεῖ εἶναι δώσομεν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ αὐτοῦ εἶναι, οὐχ ὅτι ἄλλο αὐτοῦ κύριον, ἀλλ' ὅτι τὸ αὐτοῦ κύριον τῇ οὐσίᾳ (dem zweiten Prinzip) ἀπεδομεν, τὸ δὲ (dieses aber) ἐν τιμιωτέρῳ, ἢ κατὰ τοῦτο, ἐθέμεθα. Das Erste αὐτοῦ setzt nämlich den Unterschied der οὐσία und ἐνέργεια voraus (die Selbstbestimmung ist Bestimmung der οὐσία durch die Thätigkeit); ὅπου δὲ οὐκ ἐστὶν οὐσία, ὡς ἐνός, ἀλλὰ ἐν (ἢ γὰρ ἐνέργεια μόνον ἢ οὐδ' ὅλως ἐνέργεια) οὐδὲ τὸ κύριον αὐτοῦ ὁρθῶς. Nur uneigentlich könne daher (s. 13), wie von einer Thätigkeit, so auch von einem Willen des Urwesens gesprochen, und gesagt werden (747, B): μᾶλλον ὡς πέφυκε βούλεται τε καὶ ἐνεργεῖ, ἢ ὡς βούλεται τε καὶ ἐνεργεῖ ἡ οὐσία τιν αὐτοῦ. Nur als uneigentlichen Ausdruck werden wir es daher auch anzunehmen haben, wenn es im folgenden (besonders c. 15) von Gott heisst, er sei ἑαυτὸν κύριος ἑαυτοῦ, er sei γενόμενος ὡς θέλει αὐτός, er selbst sei Gegenstand seiner Liebe oder seines Begehrens u. dgl., und wenn c. 21 aus dem Begriff der göttlichen βούλησις gegen die Vorstellung argumentirt wird, als ob Gott wahlfrei oder von einem bestimmten Zeitpunkt an wirkte. Wollen wir

gemeinere Prädikat der Thätigkeit (ἐνέργεια) dürfen wir ihm beilegen, denn wie der Wille, so ist auch die Thätigkeit überhaupt Beziehung auf ein anderes, Fortgang von dem einen zum andern, Streben nach etwas, was dem strebenden noch fehlt, nach einem Guten, welches ausser ihm liegt ¹⁾; ein Wesen, in dem keinerlei Vielheit, kein Fortgang zu einem andern, schlechterdings nicht unvollendetes ist, kann wohl schöpferisch wirken, aber es kann nicht thätig sein, sich nicht bewegen, es muss, während es schafft, zugleich in vollkommener Ruhe in sich verharren ²⁾. Noch weniger kann natürlich an sittliche Eigenschaften des Uranfänglichen

es dagegen mit den Worten genau nehmen, so kann nicht gesagt werden (STEINHART in PAULY's Realencyklopädie d. klass. Alterth. V, 1762 unt.), Plotin's Urwesen sei nichts als schaffender Wille und nur insofern man bei dem Wollen an Willkühr und Wahl denkt, könne es nicht Wille genannt werden. Es ist schaffende Kraft, aber nicht Wille. Vgl. auch VI, 8, 8, Anf. (Das αὐτεξούσιον könne der Gottheit nur im uneigentlichen Sinn beigelegt werden.) V, 8, 12 (s. u. 432, 2). V, 1, 6. 487, B: alles bewegte muss etwas haben, in dem es sich bewegt; was dagegen kein solches hat, kann sich auch nicht bewegen. δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτό, οὐ προσνεύσαντος (ohne dass es sich zu demselben binneigte) οὐδὲ βουλευθέντος οὐδὲ ὁλως κινήθέντος ὁμοσῆναι αὐτό.

1) I, 7, 1. 61, C: εἰ οὖν ἔφεις καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ ἄριστον ἀγαθόν, δεῖ τὸ ἀγαθὸν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπον μηδ' ἐφειμένον ἄλλου ἐν ἡσυχίᾳ οὔσαν πηγὴν καὶ ἀρχὴν ἐνεργειῶν κατὰ φύσιν οὔσαν καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιοῦσαν οὐ τῇ πρὸς ἐκεῖνα ἐνεργείᾳ· ἐκεῖνα γὰρ πρὸς αὐτήν· οὐ τῇ ἐνεργείᾳ οὐδὲ τῇ νοήσει τὰγαθὸν εἶναι, ἀλλ' αὐτῇ τῇ μονῇ τὰγαθὸν εἶναι. καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως. καὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο δεῖ τὰγαθὸν τίθεσθαι, εἰς δὲ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν... δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτό δὲ ἐπιστρέφειν πάντα VI, 7, 17. 710. A: Das gebende muss höher sein, als das gegebene; εἴ τι τοῖνον ἐνεργείας πρότερον, ἐπέκεινα ἐνεργείας, ὥστε καὶ ἐπέκεινα ζωῆς u. s. w. VI, 8, 12; s. vor. Anm. V, 6, 6 Anf.: οὐκ ἂν ἔχοι χώραν νοήσεως τὸ ἀγαθόν· ἄλλο γὰρ δεῖ τῷ νοοῦντι τὸ ἀγαθὸν εἶναι· ἀνενέργητον οὖν. vgl. S. 424, 3. 425, 1. 431, 1. An andern Stellen wird aber das Urwesen allerdings auch wieder als die reine Energie beschrieben; wie wir uns diess zu erklären haben, wird S. 440 untersucht werden.

2) S. vor. Anm. und V, 3, 12. 509, E: Um den Nus hervorzubringen, kann das Erste sich nicht vorgenommen haben, ihn hervorzubringen, οὐδ' αὐτὸς οὐδὲ προθυμηθῆναι· οὕτω τε γὰρ ἂν ἦν ἀτελής καὶ ἡ προθυμία οὐκ εἶχεν ὅτι προθυμηθῆναι. αὐτὸ αὖτὸ μὲν εἶχε τοῦ πράγματος, τὸ δὲ οὐκ εἶχεν· οὐδὲ γὰρ ἦν τι, πρὸς δὲ ἡ ἐκτασις ἀλλὰ ὁπλόν, ὅτι, εἴ τι ὑπέστη μετ' αὐτό, μένοντος ἐκείνου ἐν τῷ αὐτοῦ ἦθει (Platon Tim. 42, E) ὑπέστη. δεῖ οὖν, ἵνα τι ἄλλο ὑποσῇ, ἡσυχίαν ἄγειν ἐφ' ἑαυτοῦ πανταχόθεν ἐκείνο· εἰ δὲ μὴ, ἢ πρὸ τοῦ κινήθηναι κινήσεται καὶ πρὸ τοῦ νοῆσαι νοήσει, ἢ (s. Kirchh. mit Recht) ἡ πρώτη ἐνέργεια αὐτοῦ ἀτελής ἐσται, ὁρμὴ μόνον οὔσα.

gedacht werden ¹⁾). Aber auch das Denken findet Plotin, selbst abgesehen davon, dass das Erste überhaupt kein bestimmtes Wesen sein soll ²⁾, mit seiner Idee nicht vereinbar. Denn alles Denken ist Zusammenfassung einer Vielheit zur Einheit, und auch das reinste Denken hat immer noch eine Zweiheit, theils die des Denkenden und des Denkens, theils die des Denkenden und des Gedachten in sich ³⁾. Ebendesshalb aber verhält sich das Denkende nicht schlechthin bedürfnisslos, sondern es bedarf des Gedachten und seiner Erfüllung mit demselben, d. h. des Denkens, und auch dasjenige, was sich selbst denkt, wie der νοῦς, bedarf wenigstens seiner selbst, d. h. seines Sichselbstdenkens; das Urwesen aber muss das schlechthin bedürfnisslose und selbstgenugsame sein, es kann nicht ein höheres Princip haben, dem es sich zuwendet, wie das Denkende dem Gedachten ⁴⁾. Wir dürfen ihm daher natürlich

1) I, 2, 3, Schl.: ἡ δὲ ἀρετὴ ψυχῆς νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα, wozu die ausführlichere Erörterung c. 1 zu vgl. Dem νοῦς, seiner Gottheit, hatte schon Aristoteles die praktische Thätigkeit abgesprochen, s. B. II, b, 276.

2) VI, 9, 3. 760 E: Das Erste ist nicht νοῦς, sondern πρὸ νοῦ· τί γὰρ τῶν ὄντων ἔστιν ὁ νοῦς, ἐκεῖνο δὲ οὐ τί, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου V. 3, 12; s. o. 426, 4.

3) V, 6, 2. 534, C: εἰ νοῦσαι τὸ πρῶτον, ὑπάρξει τι αὐτῷ, οὐκ ἄρα πρῶτον ἀλλὰ καὶ δεύτερον, καὶ οὐχ ἐν ἀλλὰ πολλὰ ἦδη, καὶ πάντα ὅσα νοήσει. καὶ γὰρ εἰ μόνον ἑαυτὸ (sc. νοήσει), πολλὰ ἔσται. Ebd. c. 1. 5. 6. III, 8, 8. 350, C: παντὶ νῶ συνέξεται τὸ νοητὸν... τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα δεῖ νοῦ εἶναι. VI, 9, 6. 764, F: [τῷ ἐνὶ] οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἐτερότης, οὐδὲ κίνησις· πρὸ γὰρ κινήσεως καὶ προνοήσεως. Weiteres folg. Anim. und S. 424, 3. 425, 1.

4) III, 8, 10 (s. o. 426, 2). III, 9, 3. 358, E: Das Denken ist wesentlich Anschauen des Ersten, τὸ οὖν παρέχον ταύτην [τὴν ἐνέργειαν] ἐπέκεινα ταύτης... ἐπέκεινα ἄρα νοήσεως τὰγαθόν. Wendet man aber ein, so hätte das Gute kein Bewusstsein (οὐ παρακολουθήσει αὐτῷ), so ist zu antworten: das Gute kann doch nicht erst durch's Bewusstsein gut werden, sonst wäre es nicht an und für sich gut; τὸ ἄρα κατανοεῖν ἐξαιρετέον, ἡ γὰρ προσθήκη ἀφαιρέσει καὶ ἔλλειψιν ποιῇ. V, 3, 11, Schl.: Da im νοῦς gerade durch sein Denken eine Vielheit entsteht, δεῖ το πάντι ἀπλοῦν καὶ πρῶτον ἀπάντων ἐπέκεινα νοῦ εἶναι. καὶ γὰρ εἰ νοήσει, οὐκ ἐπέκεινα νοῦ, ἀλλὰ νοῦς ἔσται, καὶ αὐτὸ πλῆθος ἔσται. Ebd. 12 Schl.: τὸ δὲ, ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτω καὶ ἐπέκεινα γνώσεως, οὐδὲν δεόμενον, ὥσπερ οὐδενὸς, οὕτως οὐδὲ τοῦ γινώσκειν· ἀλλ' ἔστιν ἐν δευτέρᾳ φύσει τὸ γινώσκειν. ἐν γὰρ τι u. s. w. s. o. 426, 4. Ebd. c. 13 (s. n. 434, 1). V, 6, 2. 534, B: Der νοῦς bedarf zum wirklichen Denken des νοητὸν, dieses aber muss vor dem Denken schon vollkommen sein; οὐδὲν ἄρα δεῖ αὐτῷ τοῦ νοεῖν, αὐταρκες γὰρ πρὸ τούτου, οὐκ ἄρα νοήσει. c. 4, Anf.: εἰ τὸ ἀγαθὸν ἀπλοῦν καὶ ἀνεκδοεὲς δεῖ εἶναι, οὐδ' ἐν τοῦ νοεῖν δεότω· οὐ δὲ μὴ δεῖ οὐ παρέσται αὐτῷ. ἐπεὶ καὶ ὅλιως οὐδὲν πάρεστιν αὐτῷ. Da nicht das Denken dem Guten, sondern nur dieses jenem seinen Werth giebt,

auch kein Selbstbewusstsein zuschreiben ¹⁾. Ist aber dem Höchsten

so ist das Gute vor dem Denken und ohne dasselbe vollkommen, und bedarf seiner nicht; nur das Abgeleitete bedarf des Ersten, nicht umgekehrt. Ebd. c. 41: Das Denken ist eine Hilfe für die φύσις θεϊόταται μὲν, ελάττωσι δέ, das höchste Wesen bedarf desselben so wenig, als das Licht des Auges, und es kann so wenig, als irgend etwas anderes, ihm zukommen. Für uns, auch für den Nus, ist es ein Vorzug, ihm wäre es eine Minderung seiner Vollkommenheit; ὃ γὰρ ἂν προσθῆς, ἡλάττωσας τῇ προσθήκῃ τὴν οὐδενός δεομένην (sc. φύσιν). Im Denken sind drei: νοῦς, νόησις, νοητὸν, und diese drei können nie vollständig eins werden, da mit ihrer Unterscheidung das Denken selbst aufhörte, das Urwesen aber ist reine Einheit. VI, 9, 2. 759, C: ὅτι δὲ οὐχ ὁμοῦ τε τὸν νοῦν τὸ πρῶτον εἶναι καὶ ἐκ τῶνδε δῆλον εἶναι. τὸν νοῦν ἀνάγκη ἐν τῷ νοεῖ εἶναι καὶ τὸν γε ἄριστον καὶ τὸν οὐ πρὸς τὸ εἶναι βλέποντα νοεῖν τὸ πρὸ αὐτοῦ· εἰς ἐκεῖνον γὰρ ἐπιστρέφων εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει. καὶ εἰ μὲν αὐτὸς τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον διπλοῦς εἶναι καὶ οὐχ ἀπλοῦς οὐδὲ τὸ ἐν· εἰ δὲ πρὸς τὸ ἕτερον βλέπει, πάντως πρὸς τὸ κρείττον καὶ πρὸ αὐτοῦ· εἰ δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς τὸ κρείττον, καὶ οὕτω δευτέρως. c. 6. 765, A: Wenn dem Gutem ein Denken seiner selbst zukäme, so wäre es vor dem Denken in Unwissenheit über sich selbst und des Denkens bedürftig: τὸ δὲ μόνον οὔτε τι γινώσκει οὔτε τι ἔχει ὃ ἀγνοεῖ, ἐν δὲ ὃν συνὸν αὐτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ... οὐ γὰρ κατὰ τὸ νοοῦν δεῖ τάττειν αὐτὸν, ἀλλὰ κατὰ τὴν νόησιν. νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ' αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλω· τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταῦτόν τῳ αἰτιατῷ· τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδὲν ἐστὶν ἐκείνων. Mit der νόησις wird das Urwesen hier verglichen, sofern es ebenso, wie diese, einem anderen Ursache des Denkens ist, ohne selbst zu denken. Aber es ist keine νόησις vgl. V, 6, 6 Anf.: οὐκ ἔστι ἔχοιχώραν νοήσεως ἡντινοῦν τὸ ἀγαθόν, denn wenn es auch πρώτη ἐνέργεια sei, so sei doch ἡ τοιαύτη ἐνέργεια οὐ νόησις· οὐ γὰρ ἔχει ὃ νοήσει· αὐτὸ γὰρ πρῶτον. ἐπεί οὐδ' ἡ νόησις νοεῖ, ἀλλὰ τὸ ἔχον τὴν νόησιν. δύο οὖν πάλιν αὖ ἐν τῷ νοοῦντι γίνεται τοῦτο δὲ (das Gute) οὐδαμῇ δύο. Es ist daher unrichtig, oder mindestens ungenau, wenn KIRCHNER S. 38 sagt, als Urquell aller Gedanken sei das Urwesen „das höchste Denken.“ Gerade weil es Ursache der Gedanken ist, kann es selbst nach Plotin kein Denken sein.

1) Ausser dem, was so eben angeführt wurde, vgl. man hierüber VI, 7, 41. 732, B: οὐκ αἰσθάνεται οὖν ἑαυτοῦ, οὐ γὰρ δεῖται. 738, B: εἰ δέ τί ἐστιν αὐτῷ. μείζονος ἐστὶν ἢ κατὰ γνῶσιν καὶ νόησιν καὶ συναίσθησιν αὐτοῦ (l. αὐτῷ). V, 3, 13. 510, A: ἀλλ' ὅταν ἀπορώμεν· „ἀναίσθητον οὖν ἑαυτοῦ καὶ οὐδὲ παρακολουθοῦν ἑαυτῷ οὐδὲ οἶδεν αὐτό“... ἑαυτοὺς περιτρέπομεν ἐπὶ τὰ ἐναντία. πολὺ γὰρ αὐτὸ ποιοῦμεν γνωστὸν καὶ γνῶσιν ποιοῦντες (indem wir aus ihm die Zweiheit des erkennenden und erkannten machen) καὶ διδόντες νοεῖν δεῖσθαι τοῦ νοεῖν ποιοῦμεν. Alles Sichselbstdenken ist πολλῶν εἰς αὐτὸ συνελθόντων συναίσθησις τοῦ ὅλου, und gerade dieses Sichselbstdenken ist κυρίως νοεῖν, das Denken eines andern ist ἐνδεής π καὶ οὐ κυρίως τὸ νοεῖν. τὸ δὲ πάντῃ ἀπλοῦν καὶ αὐταρκες ὄντως οὐδὲν δεῖται· τὸ δὲ δευτέρως αὐταρκες, δεόμενον δὲ ἑαυτοῦ, τοῦτο δεῖται τοῦ νοεῖν ἑαυτό... ἡ συναίσθησις πολλοῦ τινος αἰσθησίς ἐστι· καὶ μαρτυρεῖ καὶ τοῦνομα. Schon die einfache Aussage: ὃν εἶμι schliesst eine Vielheit in sich; denn alles Seiende ist ein vielfaches. εἰ δὲ τοῦτο, εἴ τι ἐστὶν ἀπλούστατον ἀπάντων, οὐχ ἔστι νόησιν αὐτοῦ· εἰ γὰρ

weder Thätigkeit noch Denken und überhaupt keine Bestimmtheit beizulegen, so kann ihm auch weder Leben noch Sein zukommen. Auch das Sein nicht, denn alles Sein ist Totalität, es schliesst eine Vielheit in sich, das Erste dagegen kann nur sein, was die Vielheit schlechthin von sich ausschliesst; alles Sein ist bestimmtes Sein, das Princip dagegen muss jeder Bestimmtheit vorangehen; das Sein ist das verursachte, seine Ursache muss von ihm verschieden, über das Sein hinaus sein ¹⁾. Das Erste ist also überhaupt von allem andern schlechthin verschieden, es ist nichts von allem, was wir sonst kennen, noch auch alles zusammen, es ist ohne Gestalt, ohne Grösse, ohne Leben, ohne Denken, ohne Sein ²⁾. Es ist aus diesem Grunde der Sprache, wie dem Denken

ἔχει, τὸ πολὺ (so Kirchh. statt ποῦ) εἶναι ἔχει. οὐτ' οὖν αὐτὸ νοεῖ οὔτε ἐστὶ νόησις αὐτοῦ. VI, 7, 38; s. folg. Anm. V, 6, 5 Anf.: τὸ πολὺ ζητοῖ ἂν ἑαυτὸ καὶ εἰθελοῖ ἂν συννεύειν καὶ συναισθάνεσθαι αὐτοῦ. ὃ δ' ἐστὶ πᾶντι, ἔν, ποῦ χωρήσεται πρὸς αὐτό; ποῦ δ' ἂν δεοίτο συναισθήσεως; ἀλλ' ἐστὶ τὸ αὐτὸ καὶ συναισθήσεως καὶ πάσης κρείττονος νοήσεως. Ebd. c. 6. 538, B: οὐ τοίνυν οὐδ' ἐκείνο ἄτοπον, εἰ μὴ οἶδεν ἑαυτὸν, οὐ γὰρ ἔχει παρ' ἑαυτῷ, ὃ μάθη, εἰς ὧν.

1) III, 6, 6. 309, B: Der νοητὴ οὐσία kommt das Leben, das Denken, die Begrenzung u. s. f. zu; τὸ γὰρ πρὸ τοῦ ὄντος χορηγὸν μὲν τοῦτο εἰς τὸ ὄν οὐ δεόμενον δὲ αὐτὸ τούτων. III, 8, 9 Anf.: τὸ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιον ζωῆς u. s. w. ebd. 10. 352, B: Das Eine ist nichts von dem, dessen Ursache es ist, sondern τοιοῦτον, οἷον, μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος μὴ οὐσίας μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι. V, 2, 1 Anf.: τὸ ἔν πάντα καὶ οὐδὲ ἔν (sc. πάντων), ἀρχὴ γὰρ πάντων οὐ πάντα... ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἔξ αὐτοῦ πάντα, καὶ ἵνα τὸ ὄν ᾖ, διὰ τοῦτο αὐτὸς οὐκ ὄν, γεννητὴς δὲ αὐτοῦ. V, 4, 1. 516, B: ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας. V, 5, 6, Anf.: τῆς δὲ γενομένης οὐσίας εἰδους οὐσης... καὶ εἰδους οὐ τινος ἀλλὰ παντός, ὡς μὴ ἂν ὑπολιπεῖν τι ἄλλο, ἀνάγκη ἀνείδεον ἐκείνο (τὸ ἔν) εἶναι, ἀνείδεον δὲ ὄν οὐκ οὐσία· τότε γὰρ τι δεῖ τὴν οὐσίαν εἶναι, τοῦτο δὲ ὠρισμένον, τὸ δὲ (jenes aber) οὐκ ἐστὶ λαβεῖν ὡς τότε, ἤδη γὰρ οὐκ ἀρχή. VI, 7, 16 f. ebd. c. 38: man dürfe kein ἐστὶ vom Ersten aussagen, οὐδὲν γὰρ οὐδὲ τούτου δέεται, mithin auch nicht ἀγαθόν ἐστι, sondern nur τἀγαθόν. Es könne also nicht denken, und namentlich nicht sich selbst denken, denn es müsste doch mindestens denken ἐγὼ εἰμι oder ἀγαθός εἰμι, „ἀλλ' οὐκ ἐστι.“ Aehnlich V, 4, 1. 516, B: καθ' οὗ ψεύδος καὶ τὸ ἔν εἶναι, weil dem ἔν strenggenommen kein εἶναι zukommt. VI, 9, 2. 758, C: Das Eine ist nicht dasselbe wie das Seiende, denn τὸ ὄν τὸ ἐκάστου πληθὸς ἐστὶ τὸ δὲ ἔν ἀδύνατον πληθὸς εἶναι, das Seiende hat die Einheit nur von einem anderen zu Leben (μεταλτῶει καὶ μεθεξεί); ἔχει δὲ καὶ ζωὴν καὶ νοῦν τὸ ὄν· οὐ γὰρ δὴ νεκρόν· πολλὰ ἄρα τὸ ὄν. Das gleiche am Schluss des Kap. 8. auch S. 426, 8.

2) VI, 9, 3. 760, E: οὐδὲ νοῦς τοίνυν (τὸ ἔν) ἀλλὰ πρὸ νοῦ. τί γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς, ἐκείνο δὲ οὐ τί, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου, οὐδὲ ὄν. καὶ γὰρ τὸ ὄν οἷον μορφὴν τῆς τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκείνο καὶ μορφῆς νοητῆς. γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς

unerreichbar; kein Name bezeichnet, kein Begriff umfasst es; wir können nicht sagen, was es ist, sondern nur, was es nicht ist; wir müssen es zwar als Grund alles Seins und Denkens voraussetzen, aber wir erfahren dadurch nur, dass es ist, jeder Versuch dagegen, sein Wesen in positiver Weise weiter zu beschreiben, kann nur dazu führen, dass wir ihm durchaus unangemessene Prädikate beilegen ¹⁾).

Sowenig aber hiernach zu erwarten war, dass eine positive Darstellung der Gottesidee gelingen werde, so ist doch ihre blos negative Umschreibung zu inhaltsleer, als dass eine solche nicht wenigstens versucht würde. Hiefür boten sich nun unserem Philosophen zwei Wege. Sofern ihm der Begriff des Urwesens zunächst durch die Abstraktion von jedem bestimmten Sein entstanden war.

φύσις οὐσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν. οὔτε οὖν τί οὔτε ποῖον οὔτε πῶς οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἐστὼς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ' αὐτὸν μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνείδειον, πρὸ εἰδούς ὃν παντός, πρὸ κινήσεως καὶ στάσεως· ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ. VI, 7, 32. 728, B: οὐδέν ὄν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα· οὐδέν μὲν ὅτι ὑστερα τὰ ὄντα, πάντα δὲ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ V, 5, 10. 529. C: Das Erste bewegt sich nicht und ruht nicht, ist weder begrenzt noch räumlich unbegrenzt u. s. w. Ebd. c. 13. 532, D: φύσις ἀγαθοῦ οὐ πάντα εἶναι οὐδ' αὖ ἐν τί τῶν πάντων.

- 1) V, 3, 13 Anf.: Διὸ καὶ ἀρρήτον τῇ ἀληθείᾳ. ὃ τι γὰρ ἂν εἴπῃς, τί ἐρεῖς· ἀλλὰ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς οὐ ὄνομα ὃν αὐτοῦ, ἀλλ' ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ (weil nichts von ihm prädiciert werden kann). ἀλλ' ὡς ἐνδέχεται ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ c. 14 Anf.: λέγομεν μὲν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν οὐδὲ γινώσκιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ... καὶ γὰρ λέγομεν ὃ μὲν ἐστίν, ὃ δὲ ἐστίν οὐ λέγομεν· ὥστε ἐκ τῶν ὑστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν. ἔχειν δὲ οὐ κωλύμεθα, καὶ μὴ λέγωμεν. Wie man im Enthusiasmus nur sagen kann, dass man ein höheres in sich hat, und sich von ihm bewegt fühlt, ohne doch seine Beschaffenheit zu kennen, so wissen auch wir, dass es ein höheres ist, von dem uns Sein, Denken u. s. f. stammt, aber über seine Beschaffenheit können wir nur das sagen, ὡς οὐ ταῦτα, ἀλλὰ τι κρείττον τούτου. V, 5, 6. 525, B: οὐδὲ δὲ τούτων ὃν μόνον ἂν λέγοιτο ἐπέκεινα τούτων. ταῦτα δὲ τὰ ὄντα καὶ τὸ ὄν· ἐπέκεινα ἄρα ὄντος. τὸ γὰρ ἐπέκεινα ὄντος οὐ τόδε λέγει, οὐ γὰρ τίθησιν (der Ausdruck ἐστίν bezeichnet kein τόδε, nichts bestimmtes, denn er besagt nichts positives) οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ λέγει, ἀλλὰ φέρει μόνον τὸ, οὐ τοῦτο. Das Höchste mit dem Gedanken zu umfassen, ist unmöglich, nur der schaut es, welcher alles denkbare bei Seite lässt; auch dieser jedoch nur ὅτι μὲν ἐστὶ διὰ τούτου μαθὼν, οἷον δὲ ἐστὶ, τοῦτο ἄφεις. τὸ δὲ οἷον σημαίνειν ἂν τὸ οὐχ οἷον, οὐ γὰρ ἐνὶ οὐδὲ τὸ οἷον, ὅτι μὴδὲ τὸ τί. Vgl. c. 10. 13. VI, 8, 8 Anf. Daher V, 4, 1. 516, B über das Erste: οὐ μὴ λόγος μὴδὲ ἐπιστήμη.

konnte zu seiner positiven Bezeichnung ein Wort gewählt werden, welches eben nur diese ausschliessliche Beziehung des Wesens auf sich selbst, den Gegensatz gegen alles Endliche, in positiver Form ausdrückte; sollte aber statt dessen eine wirklich positive Bestimmung aufgestellt werden, so liess sich nur sagen: das Urwesen ist die absolute Ursache und der absolute Zweck alles Endlichen. Auf dem ersten Wege ergab sich Plotin der Begriff des Einen, auf dem andern der des Guten zur Bezeichnung des höchsten Wesens, und diess um so mehr, da auch schon Plato die Gottheit als das Eine und als das Gute gefasst hatte ¹⁾. Beide Benennungen sind bei ihm, neben der rein formellen des „Ersten“ (τὸ πρῶτον), ganz stehend; doch bedient er sich wegen des überwiegend verneinenden Charakters einer Theologie der ersteren noch häufiger als der zweiten. Indessen kann er selbst nicht verhehlen, dass keine von beiden das Wesen des Höchsten genügend ausdrücke. Wenn das Erste das Eine genannt wird, so ist damit nur gesagt, dass es ohne alle Vielheit, ohne etwas gleichartiges ausser sich, ohne einen Unterschied an sich ²⁾ sei, von allem positiven dagegen, was wir mit diesem Namen bezeichnen mögen, müssen wir absehen. Die Einheit in dem absoluten Sinn, in welchem sie alles andere von sich ausschliesst, kommt nur dem Ersten zu ³⁾; ebendesswegen ist aber umgekehrt das, was wir Eins nennen, eine durchaus unzureichende Bezeichnung für das von diesem himmelweit verschiedene Wesen des Ersten; diese Bezeichnung passt daher nur in der negativen Bedeutung, die Vielheit von ihm abzuwehren, nicht in der positiven, das, was es ist, auszusprechen ⁴⁾. Nicht anders verhält es sich aber auch

1) Vgl. Bd. II, a, 450. 453.

2) μοναχὸν VI, 8, 7. 9. 741, C. 743, A. ἀπλοῦν V, 4, 1. 516, B. C u. o.

3) VI, 2, 9. 603, A: τὸ μὲν οὖν ἓν, εἰ μὲν τὸ πάντως ἓν, ἐν ᾧ μηδὲν ἄλλο πρόκειται, μὴ ψυχῇ, μὴ νοῦς, μὴ ὁτιοῦν, οὐδενὸς ἂν κατηγοροῖτο τοῦτο. Das Eins in diesem Sinn ist kein γένος, denn es kommt den verschiedenen Einheiten ausser dem Ersten nicht gleichmässig zu, sondern diese sind nur eine verschieden abgestufte Nachahmung der ursprünglichen Einheit (ebd. c. 9–12), sie können daher strenggenommen gar nicht Eins genannt werden.

4) V, 5, 6. 525, D: τάχα δὲ καὶ τὸ ἐν ὄνομα τοῦτο ἄρσιν (Negation) ἔχει πρὸς τα πολλὰ (es heisse deshalb in pythagoreischer Symbolik ἁ-πόλλων s. o. 107, 2) . . . εἰ δὲ θέσῃς τις (etwas positives) τὸ ἓν, τό τε ὄνομα τό τε δηλούμενον ἀσφύστερον ἂν γίγνοιτο τοῦ εἰ μὴ τις ὄνομα ἔλεγεν αὐτοῦ. τάχα γὰρ τοῦτο ἐλέγετο, ἵνα ὁ ζητήσας ἀρξάμενος ἀπ' αὐτοῦ ὃ πάντων μάλιστα ἀπλότῃτος ἐστὶ σημαντικὸν

mit dem Guten. Auch dieser Ausdruck bezeichnet nach Plotin keinen Gattungsbegriff, unter welchen das Erste ebenso fiele, wie das Abgeleitete ¹⁾, überhaupt kein blosses Prädikat des Ersten. Gott ist nicht gut, sondern das Gute ²⁾. Wissen wir aber hienach bereits nicht mehr, in welchem Sinne das Urwesen gut genannt werden soll, so erklärt unser Philosoph auch ausdrücklich ³⁾, sofern das Gute in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen wird, sei Gott nicht als gut, sondern als übergut zu bezeichnen. Nimmt man vollends hinzu, dass das Prädikat „gut“ dem Ersten zunächst wegen seines Verhältnisses zu demjenigen ertheilt werden soll, was von ihm abhängt ⁴⁾, so wird uns auch dieses für eine Wesensbestimmung über dasselbe unbrauchbar; und ebensowenig nützt es uns, wenn wir weiter erfahren, dass das Gute dasselbe ist, wie das Eine ⁵⁾, denn dieser Name sollte ja dem Ersten ebensowenig,

ἀποφῆσαι τελευτῶν καὶ τοῦτο, ὥς τεθὲν μὲν ὅσον οἶόν τε καλῶς τῷ θεμένῳ, οὐκ ἄξιον μὲν οὐδὲ τοῦτο εἰς δῆλωσιν τῆς φύσεως ἐκείνης. VI, 9, 5. 763, B: το δὲ προ τοῦτου [dem Nus] θαῦμα το ἐν, . . . ᾧ ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν οὐδὲν προσήκον, εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσθαι κοινῶς ἂν λεχθὲν προσήκόντως ἐν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἴτα ἐν, χαλεπὸν μὲν γνωσθῆναι διὰ τοῦτο, γιγνισκόμενον δὲ μᾶλλον τῷ ἀπ' αὐτοῦ γεννήματι, τῇ οὐσίᾳ.

1) VI, 2, 17, aus Anlass der Frage, ob das Gute zu den Kategorien gehöre; diess wird deshalb verneint, weil es kein γένος, nichts dem Ersten mit anderem gemeinsames sei: jenes sei ἀγαθόν, dieses nur ἀγαθοειδές 610, D.

2) VI, 2, 17, Anf. V, 5, 18 Anf. VI, 7, 38. 729, A.

3) VI, 9, 5. 764, E: πᾶν δ' ὃ ἂν λέγεται ἐνδεές, τοῦ εὖ καὶ τοῦ σούζοντός ἐστι ἐνδεές· ὥστε τῷ ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν, οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενος, ἀλλ' ἐστὶν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δ' ἄλλοις ἀγαθόν εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν. Ebd. 765, B: το δὲ αἷτιον οὐ ταῦτον τῷ αἷτιατῷ· το δὲ πάντων αἷτιον οὐδὲ ἐστὶν ἐκείνων. οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθόν λεκτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τάγαθον ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ. V, 3, 11. 508, D: οὐδὲ τάγαθον οὖν, εἰ σημαίνει ἐν τι τῶν πάντων τάγαθον, οὐδὲ τοῦτο (sc. προσερεῖς τὸν θεόν)· εἰ δὲ τὸ πρό πάντων, ἐστὶν οὕτως ὠνομασμένον. II, 9, 1. 199, B: man solle das Erste das Eine und Gute nennen οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης [τῆς φύσεως] οὐδὲν, δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἶόν τε.

4) VI, 7, 41. 733, C: οὐ τοίνυν οὐδ' ἀγαθόν αὐτῷ ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις, ταῦτα γὰρ καὶ δεῖται αὐτοῦ, αὐτὸ δὲ οὐκ ἂν θέοιτο ἑαυτοῦ. V, 5, 1, Schl.: ταύτῃ ἀγαθόν τῶν πάντων, ὅτι καὶ ἐστὶ καὶ ἀνήρηται πάντα εἰς αὐτό. VI, 9, 6; s. vor. Anm.

5) II, 9, 1 Anf.: ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπλή φύσις καὶ πρώτη, πᾶν γὰρ το οὐ πρῶτον οὐχ ἀπλοῦν, καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλ' ἐν τι, καὶ τοῦ ἑνὸς λεγομένου ἡ φύσις ἡ αὐτή· καὶ γὰρ αὕτη οὐχ ἄλλο εἴτα ἐν, οὐδὲ τοῦτο ἄλλο εἴτα ἀγαθόν· ὅταν λεγώμεν το ἐν καὶ ὅταν λέγώμεν τάγαθον, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴ φύσιν καὶ μίαν λέγειν.

als jener, in dem gewöhnlichen Sinn beigelegt werden. Wir kommen also in Wahrheit auch durch diese Begriffe zu keiner positiven Erkenntnis des unendlichen Wesens, wenn vielmehr der eine derselben (τὸ ἓν) in der Hauptsache nicht über die negativen Bestimmungen hinausführt, und deshalb bloß formell bleibt, so beschreibt es der andere, inhaltvollere (τὸ ἀγαθόν), nicht nach einem Ansich, sondern nur nach seinem Verhältniss zu dem Gewordenen, er bezeichnet der Sache nach nichts anderes, als die absolute Causalität.

Nur dieser Begriff ist es aber überhaupt, welcher bei Plotin das positive zu den negativen Wesensbestimmungen bilden kann. Wir haben schon früher seine Erklärung vernommen, dass uns nur der Schluss von der Wirkung auf die Ursache zu dem Urwesen führe. Was sich aber auf diesem Wege finden lässt, ist nur der Begriff der wirkenden Kraft, denn nur dieser ist in dem der Wirkung als sein Correlatbegriff enthalten. Wie daher das Gute nicht selten als die Ursache von allem bezeichnet wird ¹⁾, so heisst es auch geradezu die unendliche Kraft, die Kraft, von der alles herkommt, die δύναμις πρώτη u. s. w. ²⁾. Wir werden später finden,

1) I, 8, 2 Anf.: νῦν δὲ λεγέσθω τις ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις, καθόσον τοῖς παροῦσι λόγοις προσήκει. ἔστι δὲ τοῦτο εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὐδ' πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ (ἀρχή wird es oft genannt; z. B. VI, 9, 6. 764, E. III, 8, 8 s. o. 426, 5. V, 5, 9. 528, A s. u. 447, 1) κακείνου δεόμενα· τὸ δ' ἐστὶν ἀνευδές, ἱκανὸν ἑαυτῷ, μηδενὸς δεόμενον, μέτρον πάντων καὶ πέρας, δοὺς ἐξ αὐτοῦ νοῦν καὶ οὐσίαν u. s. w. V, 5, 13. 532, C: καὶ οὖν καὶ ἡμεῖς μηδὲν τῶν ὑπέρων καὶ τῶν ἑλαττόνων προστιθώμεν [τῷ θεῷ], ἀλλ' ὡς ὑπὲρ ταῦτα ἴων ἐκεῖνος τούτων αἴτιος ἦ, ἀλλὰ μὴ αὐτὸς ταῦτα. obd. Schl.: das Gute ist ἀρχὴ πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ αἴτιον τῶν πάντων.

2) III, 8, 9, Anf.: τί δὲ ὃν [τὸ ἓν]; δύναμις τῶν πάντων, ἥς μὴ οὐσὶς οὐδ' ἂν τα πάντα. V, 4, 1. 517, B: εἰ τέλος ἐστὶ τὸ πρῶτον καὶ πάντων τὸ πρῶτον καὶ δύναμις ἡ πρώτη δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι. Es heisst daher obd. und c. 2 wiederholt ἡ πάντων δύναμις (ebenso V, 1, 7. 488, B), δύναμις μεγίστη ἁπασῶν, V, 5, 10. 529, B δύναμις ἀπ' οὗ ζωῆς, es ist (V, 5, 10, Schl. VI, 5, 11 f. VI, 9, 6; s. o. 430, 1) unendlich vermöge der Unendlichkeit seiner δύναμις. Vgl. VI, 7, 32. 723, B: Das Eine ist nichts, weil es nichts einzelnes ist, ebenso aber auch alles, ὅτι ἐξ αὐτοῦ, πάντα δὲ ποιεῖν δυνάμενον ... τὸ μέγα αὐτοῦ τὸ μηδὲν αὐτοῦ εἶναι δυνατώτερον. IV, 8, 6, wo das Erste δύναμις ἄρατος oder ἐπλετος genannt wird. V, 3, 16, Anf.: δύναμις ἐστὶ [τὸ πρῶτον] καὶ ἀμήχανος δύναμις. Ebd. c. 15. 513, C (vgl. III, 6, 7. 310, C) über den Unterschied dieser δύναμις von dem δυνάμει, dem bloß potentiellen. VI, 9, 5. 763, B: αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δυνάμει γιννώσκειν τὰ ὄντα.

dass es gerade dieser Gesichtspunkt ist, welcher Plotin's Ansicht vom Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen beherrscht. Ist aber das Urwesen wirkende Kraft, so dürfen wir ihm auch die Wirksamkeit oder Thätigkeit nicht absprechen, sie gehört vielmehr so wesentlich zu seinem Begriff, dass wir es nur als die absolute Thätigkeit bestimmen können. Sosehr sich daher Plotin anderwärts dagegen sperrt, dem Ersten Thätigkeit beizulegen, so kann er sich doch diesem Zugeständniss nicht ganz entziehen ¹⁾, und es bleibt ihm nur übrig, die Einheit des Urwesens dadurch zu wahren, dass er die Thätigkeit nicht als Prädikat von ihm aussagt, sondern es selbst als die reine Thätigkeit ohne Substrat bezeichnet. Dass aber freilich mit der Thätigkeit auch die Vielheit, oder doch der Keim der Vielheit in das Erste kommt, kann er gleichfalls nicht schlecht-hin läugnen ²⁾, und so führt auch diese, wie jede positive Bezeich-

1) Zweifelfinder VI, 8, 12 (vgl. S. 431, 1), bestimmter obd. c. 16 Schl.: τὸ ἄρα εἶναι, ὅπερ ἐστίν, ἡ ἐνέργεια ἢ πρὸς αὐτόν· τοῦτο δὲ ἐν καὶ αὐτός. αὐτὸς ἄρα ὑπέρστανεν αὐτὸν συνεξενεχθείσης τῆς ἐνεργείας μετ' αὐτοῦ. εἰ οὖν μὴ γέγονε, ἀλλ' ἦν αἰὲν ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ οἷον ἐγρηγόρει, οὐκ ἄλλου ὄντος τοῦ ἐγρηγορότος, ἐγρηγόρει καὶ ὑπερνόησις αἰὲν οὕσα, ἐστίν οὕτως ὡς ἐγρηγόρησεν. ἡ δὲ ἐγρηγόρεις ἐστίν ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἑμπερονος. ταῦτα δὲ αὐτός ἐστιν. αὐτὸς ἄρα ἐστίν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωὴν. (Die ἐγρηγόρεις dient dem Aristoteles als Beispiel der reinen ἐνέργεια, der Thätigkeit, in welcher gar nichts blos potentiell mehr übrig ist; so De an. II, 1. 412, a, 25. Metaph. IX, 6. 1048, b, 1; Metaph. XII, 7. 1072, b, 17 vergleicht er das göttliche Denken, weil es ununterbrochene Thätigkeit ist, der ἐγρηγόρεις. Ebenso hier Plotin: ἐγρηγ. und ἐγρηγορέναι ist so viel als ἐνέργεια und ἐνεργεῖν). Ebd. c. 20. 754, A: ὅλοις οὐ ταχτέον [τὸν θεόν] κατὰ τὸν ποιούμενον ἀλλὰ κατὰ τὸν ποιῶντα, ἀπόλυτον (absolut) τὴν ποιήσιν αὐτοῦ τιθεμένοις καὶ οὐχ ἵνα ἄλλο ἀποτελεσθῇ ἐξ αὐτοῦ τῆς ποιήσεως, ἀλλ' οὕσης ἐνεργείας αὐτοῦ οὐκ ἀποτελεσματικῆς (auf einen bestimmten Erfolg als ihren Zweck bezogen), ἀλλ' ὅλου τούτου ὄντος, οὐ γὰρ δύο ἀλλ' ἓν. οὐδὲ γὰρ φοβητέον ἐνέργειαν τὴν πρώτην τιθεσθαι ἄνευ οὐσίας, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο τὴν οἷον ὑπόστασιν θετέον. . . . εἰ οὖν τελειότερον ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας, τελειότατον δὲ τὸ πρῶτον, πρῶτον ἂν ἐνέργεια εἴη. auch V, 4, 2. 518, E wird gesagt, der νοῦς sei von dem Ersten ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας hervorgebracht.

2) V, 3, 15: Wie konnte aus dem Einen das Viele hervorgehen? musste nicht das Eine die Vielheit in sich haben? Hierauf wird zunächst geantwortet, da das erzeugte geringer sei, als das erzeugende, so habe das von dem Einen hervorgebrachte nicht wieder absolute Einheit sein können, schliesslich aber doch zugegeben: um das Viele hervorzubringen, habe das Eine das Viele haben müssen; ἀλλ' ἄρα οὕτως εἶχεν ὡς μὴ διακεκριμένα, τὰ δ' ἐν δευτέρῳ διακρίνεται τῷ λόγῳ. Die Stelle III, 7, 4. 329, B (b. RITTER IV, 617) bezieht sich nicht

ung des Urwesens, zu einem Widerspruch mit den früheren negativen Bestimmungen. Er selbst verräth ein Gefühl dieses Widerspruchs, wenn er auch den Namen einer ἀρχὴ dem Ersten nur eigentlich beigelegt wissen will ¹⁾; und ebenso wird die Relativität aller dieser Bestimmungen durch die treffende Bemerkung ²⁾ anerkannt: die Ursächlichkeit Gottes bezeichne nicht sowohl etwas, das ihm, als vielmehr etwas, das uns zukomme. Aber diese Mängel wirklich zu verbessern, bietet ihm sein System nicht die Mittel.

Sofern nun das Urwesen seinem Begriffe nach wirkende Kraft ist, erzeugt es nothwendig ein anderes, bis zur letzten Grenze des möglichen herab; und diese Hervorbringung ist nicht Sache der Reflexion und des freien Willens, die ja im Ersten überhaupt keine Stelle finden, sondern einfache Naturnothwendigkeit: wie jedes vollendete Sein ein anderes zu erzeugen strebt, so muss vor allem das vollkommenste und kräftigste schöpferisch wirken, das beste sich neidlos mittheilen ³⁾. Denselben Gedanken drückt Plotin auch

auf das Eine, sondern auf die οὐσία. Dagegen vgl. III, 3, 7. 277, A: τὸ μὲν γὰρ εἰς ὃ πάντα, ἀρχή, ἐν ᾧ ὁμοῦ πάντα καὶ ὅλον πάντα.

1) VI, 8, 8. 742, A: τούτων (sc. πάντων) γὰρ αὐτὸς ἀρχὴ καίτοι ἄλλον τρόπον ὡς ἀρχή. Ueber die ἀρχή S. 439, 1.

2) VI, 9, 3 Sehl.: ἐπεὶ καὶ τὸ αἷτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομεν τι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ.

3) III, 2, 2. 265, F: γέγονε δὲ [ὁ κόσμος οὗτος] οὐ λογισμῷ τοῦ δεῖν γενέσθαι, ἀλλὰ φύσεως δευτέρας ἀνάγκῃ (weil eine φυσ. δευτ. nothwendig war). οὐ γὰρ ἦν τοιοῦτον ἐκείνο [τὸ νοητὸν], ὅλον ἔσχατον εἶναι τῶν ὄντων. πρῶτον γὰρ ἦν καὶ πολλὴν δύναμιν ἔχον καὶ πᾶσαν· καὶ ταύτην τοίνυν τὴν τοῦ ποιεῖν ἄλλο ἀνευ τοῦ ζητεῖν ποιῆσαι· ἤδη γὰρ ἂν αὐτόθεν οὐκ εἶχεν εἰ ἐζήτει, οὐδ' ἂν ἦν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ἀλλ' ἦν ὅλον τεχνίτης ἀπ' αὐτοῦ τὸ ποιεῖν οὐκ ἔχων, ἀλλ' ἐπακτὸν ἐκ τοῦ μαθεῖν λαβὼν τοῦτο. IV, 8, 6, Anf.: εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἐν μόνον εἶναι· ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα μορφήν ἐν ἐκείνῳ οὐκ ἔχοντα u. s. w. und im folgenden: εἴπερ ἐκάστη φύσει τοῦτο ἐνεστί τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελιττεσθαι ὅλον σπέρματος ἔκ τινος ἀμεροῦς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν λούση, μένοντος μὲν αἰεὶ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἔδρᾳ, τοῦ δὲ μετ' αὐτὸ ὅλον γεννωμένου ἐκ δυνάμεως ἀφάτου, ὅση ἦν ἐν ἐκείνοις, ἣν οὐκ ἔδει στήσαι ὅσον περιγράψαντα φθόνῳ, χωρεῖν δὲ αἰεὶ ἕως εἰς ἔσχατον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τὰ πάντα ἔχει αἰτία δυνάμειος ἀπλέτου ἐπὶ πάντα παρ' αὐτῆς πεμπούσης καὶ οὐδὲν περιεῖδειν ἄμοιρον αὐτῆς δυναμένης. V, 4, 1. 517, B: εἰ τελεῖον ἐστὶ τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελειώτατον καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καθόσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκείνο. ὃ τι δ' ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἢ ὁρῶμεν γεννῶν u. s. w. — was sofort selbst an dem leblosen nachgewiesen wird; (das Feuer wärmt, der Schnee macht kalt u. s. w.) πῶς οὖν τὸ τελειώτατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη, ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατήσαν, ἡ

bildlich aus: vermöge seiner Fülle floss das Erste gleichsam über, und dieses überfließende erzeugte ein anderes ¹⁾. Dabei will er aber nicht blos jeden Gedanken an ein zeitliches Werden entfernt wissen ²⁾, sondern er verwahrt sich auch ausdrücklich gegen die Vorstellung einer Emanation mit der Bemerkung ³⁾: man dürfe das niedrigere nicht für einen Ausfluss aus dem höheren ansehen: das Erste bleibe in sich selbst unbewegt und unvermindert, während der Strom des Seins von ihm ausgehe ⁴⁾, das Abgeleitete sei wohl in ihm, aber es seinerseits nicht in jenem ⁵⁾. Er wählt daher auch noch andere Bilder, ausdrücklich in der Absicht, das immanente dieses Verhältnisses anschaulich zu machen: das Erste ist die Wurzel, das Abgeleitete die Pflanze ⁶⁾, jenes die Sonne, dieses ihre

πάντων δυνάμεις; πῶς δ' ἂν ἔτι ἀρχὴ εἴη; vgl. auch VI, 8, 18, Schl. III, 3, 7 Anf. (wenn es ein βέλτιον gebe, müsse es auch ein χείρον geben) und darüber, dass das Eine nicht mit Reflexion schafft, VI, 7, 1. ebd. c. 3, Anf. V, 3, 12 (s. o. 432, 2). Ebd. c. 15. 513, C. V, 1, 6 (s. S. 440, 2. 431, 1).

1) V, 2, 1. 494, A: πρώτη οὖν γέννησις αὐτῇ· ὃν γὰρ [τὸ ἓν] τέλειον τῷ μὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οὖν ὑπερεβρύη, καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποιθεῖν ἄλλο· τὸ δὲ γινόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη. Vgl. V, 1, 6. 486, A: πῶς ἐξ ἑνὸς . . . ὑπόστασιν ἔσχεν ὅτι οὖν . . . ἀλλ' οὐκ ἔμεινεν ἐκεῖνο ἐφ' ἑαυτοῦ τοσοῦτον δὲ πλῆθος ἐξεβρύη.

2) V, 1, 6. 487, B: ἐκποδῶν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον παρ' τῶν αἰὲ ὄντων ποιουμένοις. Wir werden später finden, dass selbst die Sinnenwelt nach Plotin anfangslos ist.

3) V, 1, 3. 484, B (von der Erzeugung der Seele aus dem νοῦς, dasselbe gilt aber überhaupt von der Entstehung des Njederen aus dem Höheren): οὖν λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ . . . οὖν πυρὶς τε μὲν ἢ συνοῦσα θερμότης ἢ δὲ ἦν παρέχει· δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖ οὐκ ἐκρέουσιν, ἀλλὰ μένουσαν μὲν τὴν ἐν αὐτῷ τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην. VI, 5, 3 Anf. (von der οὐσία νοητῇ, noch mehr gilt diess natürlich von dem Einen): ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ τε σὺν αὐτῷ εἶναι καὶ μὴ διίστάναι ἀφ' αὐτοῦ . . . μηδὲ προϊέναι τι ἀπ' αὐτοῦ, ἤδη γὰρ ἂν ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ εἴη.

4) VI, 9, 5. 763, B: καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη, ὥς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δυνάμει γεννᾶσαν τὰ ὄντα, μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην, οὐδ' ἐν τοῖς γινόμενοις ὑπ' αὐτῆς οὐσαν. III, 8, 9. 351, E: νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσιν αὐτὴν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτὴν ἡσύχως.

5) S. vor. Anm. und V, 5, 9 (unten S. 447, 1).

6) III, 8, 9, nach dem eben angeführten: ἢ ζωὴν φυτοῦ μεγίστου διὰ παντὸς ἐλθοῦσαν ἀρχῆς μενούσης u. s. w. III, 3, 7. 277, B: πρόεισι δὲ ἤδη ἐκ ταύτης [τῆς ἀρχῆς] ἕκαστα, μενούσης ἐκείνης ἑνδόν, οὖν ἐκ ῥίζης μιᾶς ἐστώσης αὐτῆς ἐν αὐτῇ u. s. f.

lichtatmosphäre ¹⁾; d. h. das Abgeleitete verhält sich zum Ersten nicht wie der Theil zum Ganzen, sondern wie die Wirkung zur Ursache, es ist nicht aus der Substanz des Ersten genommen, sondern ohne Verminderung oder Veränderung dieser Substanz durch eine Kraft gesetzt und von ihr getragen. Dass freilich diese Bestimmung nicht ohne Schwierigkeit ist, erhellt schon aus der Bildersprache, deren sich unser Philosoph gerade hier zu bedienen pflegt. Dieses Bedürfniss des bildlichen Ausdrucks weist immer auf eine Unklarheit des Gedankens, es zeigt, dass der Sprechende eine Idee eben nur in und an dem Bilde, daher mehr oder weniger unbestimmt ergriffen hat, und diess wird in neun Fällen unter zehn darin seinen Grund haben, dass die Unbestimmtheit das einzige Mittel ist, einen Widerspruch zu verdecken. Im vorliegenden Fall beruht dieser Widerspruch darauf, dass das Erste einerseits zwar die Ursache des Abgeleiteten, andererseits aber schlechthin in sich geschlossen, und keiner Ergänzung bedürftig sein soll. Die Ursache als solche kann nicht ohne die Wirkung, die Kraft nicht ohne die Erscheinung gedacht werden, ihr Wesen besteht darin, diese Erscheinung hervorzubringen, ihr Begriff reicht nicht weiter, als ihre Wirkung. Hier dagegen wird eine Ursache behauptet, die wesentlich a u s s e r ihrer Wirkung ist und derselben zur Vollständigkeit ihres Seins nicht bedarf, ja von der geradezu gesagt wird, die Ursächlichkeit komme nicht ihr zu, sondern sie liege nur in dem Verhältniss des gewirkten zu ihr. Diess ist ein Widerspruch, und über diesen sollen die bildlichen Darstellungen weghelfen. Die letzteren sind daher mehr als blosser Bilder, und wenn sie auch von unserem Philosophen selbst nicht für eine adäquate Bezeichnung der Sache genommen werden, so treten sie doch an die Stelle einer

1) V, 1, 6. 487, B: Das Eine ist unbewegt (s. o. 481, 1, Schl.); was daher aus ihm geworden ist, ist nicht durch ein Wollen oder eine Bewegung geworden. πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; περιλαμψὶν ἐξ αὐτοῦ μὲν, ἐξ αὐτοῦ δὲ κείμενον, ὅλον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρόν. V, 8, 12 (nach dem S. 482, 2 angeführt): κατὰ λόγον θεσόμεθα τὴν μὲν ἀπ' αὐτοῦ ὅλον ρυεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου. πῶς τι οὖν θεσόμεθα καὶ πᾶσαν τὴν νοητὴν φύσιν, αὐτὸν δὲ ἐπ' ἅπασι τῶ νοητῶ ἐσσιγώτα βασιλεύειν ἐπ' αὐτοῦ, οὐκ ἐξώσαντα ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἐκφανέν. ἢ ἄλλο πῶς πρὸ φωτός ποιεῖσμεν, ἐπιλάμπειν δὲ αἰὲ μένοντα ἐπὶ τοῦ νοητοῦ. οὐδὲ γὰρ ἀποτέμνεται τὸ ἀπ' αὐτοῦ, οὐδ' αὖ ταῦτον αὐτῷ. Ebd. c. 15. 512, A: man könnte fragen, wie aus dem schlechthin Einen die Vielheit kommen konnte: ἀλλ' ὁμῶς δὲ ἔστιν εἶπέν, ὅλον ἐκ φωτός τὴν ἐξ αὐτοῦ περιλαμψὶν. I, 7, 1 s. u. 445, 2.

solchen. Das Bild des Lichts besonders hat hier diese Bedeutung. Wer so, wie Plotin, das Licht für etwas unkörperliches erklärt ¹⁾, dem mag wohl auch die Anschauung des Lichtprocesses als eine so angemessene Beschreibung eines metaphysischen Vorgangs erscheinen, dass er sich bei dieser Anschauung statt des Begriffs beruhigt.

Dieser Ansicht gemäss bestimmt sich nun das Verhältniss des Abgeleiteten zum Ursprünglichen. Als das Erzeugniss desselben ist jenes schlechthin von diesem abhängig, d. h. es ist nicht bloß in seinem Ursprung von ihm bedingt, sondern es hat auch fortwährend nur an jenem seinen Bestand, es hängt (wie mit einem aristotelischen Ausdruck ²⁾ gesagt wird) an dem Ersten, es ist von ihm getragen und gehalten ³⁾; die von dem Einen ausgehende Kraft ergießt sich in jedes Wesen, so weit es dieselbe zu fassen vermag, ohne sich von ihrem Ursprung zu trennen; das Erste ist daher jedem ganz, mit seiner ungetheilten unendlichen Kraft gegenwärtig, es ist Ein Leben, welches von ihm ausgehend das All durchströmt, und jedem das ihm zukommende Sein verleiht ⁴⁾. Oder wie diess

1) I, 6, 3. 52, F: φωτός, σώματος καὶ λόγου καὶ εἶδους ὄντος. Doch vgl. dagegen VI, 4, 8, Anf.: τὸ μὲν οὖν φῶς ἐπειδὴ σώματος ἐστίν.

2) S. Bd. II, b, 275. 2. 7.

3) Z. B. I, 7, 1. 61, D: τοῦτο δεῖ τὰγαθὸν τίθεσθαι, εἰς δὲ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν. I, 8, 2 (s. u. 439, 1). V, 5, 9 Schl.: διό καὶ ταύτη ἀγαθὸν τῶν πάντων, ὅτι καὶ ἐστὶ καὶ ἀνήρτηται πάντα εἰς αὐτὸ ἄλλο ἄλλως. Das gleiche liegt in der δ. 442, 6 angeführten Vergleichung des höchsten Principis mit der Wurzel, aus welcher das All hervorgewachsen sei, und in der VI, 4, 7. 650, B gebrauchten mit einer das Universum an seinem Ende haltenden Hand. Vgl. VI, 5, 12, Schl. I, 6, 7. 55, G: ἅφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἐστὶ καὶ ζῆ καὶ νοεῖ. VI, 4, 9 f. 653, A ff.: das Abgeleitete könne vom Ersten so wenig getrennt sein, als das Licht von seinem Urquell, oder der Schatten vom Körper. Ueber das ἐξήρτησθαι, eine Plotin geläufige Bezeichnung, s. m. auch S. 445, 2.

4) VI, 4, 3, Anf.: ἅρ' οὖν αὐτὸ φήσομεν παρῆναι, ἢ αὐτὸ μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ εἶναι, δυνάμεις δὲ ἀπ' αὐτοῦ εἶναι ἐπὶ πάντα, καὶ οὕτως αὐτὸ πανταχοῦ λέγεσθαι εἶναι; οὕτω γὰρ τὰς ψυχὰς οἷον βολὰς εἶναι λέγουσιν, ὥστε αὐτὸ μὲν ἰδρύσθαι ἐν αὐτῷ, καὶ ἐκπεμφθεῖσας κατ' ἄλλο καὶ κατ' ἄλλο ζῶον γίνεσθαι. ἢ ἐφ' ὧν μὲν τὸ ἐν τῷ μὴ πᾶσαν τὴν φύσιν ἀποσώζειν (hiefür möchte ich vermuthen: ἢ ἐφ' ὧν μὲν τὸ ἐν μὴ πᾶσαν τὴν φύσιν ἀποσώζει — dem ἐφ' ὧν μὲν u. s. w. entspricht dann im folgenden: οὗ δὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις u. s. w.) τὴν οὖσαν ἐν αὐτῷ ἐκείνῳ, ἐνταῦθα δυνάμεις αὐτοῦ ὅς παρῆσσι παρῆναι, οὐ μὴν οὐδ' ὥς ἐκεῖνο μὴ ὅλως παρῆναι· ἐπεὶ καὶ τότε οὐκ ἀποτετέμνεται ἐκεῖνο τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ἣν ἔδωκεν ἐκείνῳ, ἀλλ' ὁ λαβὼν τοσοῦτον

otin bildlich ausdrückt: von den Strahlen des Urwesens wird es durchleuchtet, es ist die Sonne, welche das Universum als ihren Lichtkreis ausstrahlt ¹⁾, das Centrum, welches den ganzen Kreis des Seienden mit seiner Kraft beherrscht ²⁾. Alles ist daher

ἀνθ' ἧ λαβεῖν, παντός παρόντος· οὐ δὲ πάσαι αἱ δυνάμεις, αὐτὴ σαφῶς πάρεστι πρῶτον ὅμως ὄν. VI, 5, 12, Anf.: πάρεστιν οὖν πῶς [sc. ἡ πρώτη φύσις τοῖς ἄλλοις]; ὥς ζωὴ μία . . . εἰ δέ τις ζητεῖ πάλιν πῶς, ἀναμνησθήτω τῆς δυνάμεως ὅτι μὴ σὴ ἀλλ' εἰς ἄπειρον διαιρῶν τῇ διανοίᾳ αἰεὶ ἔχει δύναμιν τὴν αὐτὴν βυσσόθεν ἄπειρον. οὗ νοῦς heisst daher I, 8, 2. 68, B. V, 1, 6. 487, F die ἐνέργεια oder πρώτη ἐργεία des Ersten.

1) VI, 8, 18. 753, C: das Verhältniss des Einen zum νοῦς ist ὡς περ φωτὸς πολὺ σχεδασθέντος ἐξ ἑνὸς τινος ἐν αὐτῷ ὄντος διαφανοῦς· εἰδωλὸν μὲν τὸ σχεδασθὲν, τὸ δ' ἀπ' οὗ τὸ ἀληθές· οὐ μὴν ἄλλοις δὲ τὸ σχεδασθὲν εἰδωλὸν ὁ νοῦς. V, 5, 7. 6, C: ἡ τοῦ νοῦ ὄψις ὁρᾷ μὲν καὶ αὐτὴ δι' ἄλλου φωτὸς τὰ πεφωτισμένα ἐκείνῃ τῇ ὥτῃ φύσει. VI, 4, 9. 652, D: ἀμυδραὶ δυνάμεις αἱ ἐξ ἐκείνου ὁλοῦν φῶς ἐκ φωτὸς ὑδρόν ἐκ φανερωτέρου. c. 10 s. n. 447, 3. Plotin vergleicht daher, in weiterer Ausführung eines platonischen Bildes (Rep. VI, 506, D ff.), das Eine mit der Sonne, von welcher das geistige Licht, der νοῦς, ausströme, V, 3, 12; s. o. 3, 1. Nur soll man es sich dabei nicht als leuchtende Substanz, sondern als reines Licht selbst denken; vgl. die weitläufige Erörterung VI, 4, 7. 650, ff. nebat V, 5, 7. 526, C f. Noch geläufiger ist unserem Philosophen die Vorstellung der ἐκλαμψις und ἑλλαμψις, wie wir unten finden werden, zur Bezeichnung der von der Seele auf das Körperliche ausgehenden Einwirkung. Weiteres in der folg. Anm.

2) I, 7, 1, Schl., wo dieses Bild mit dem eben angeführten verknüpft wird: οὖν μένειν αὐτὸ [τάγαθόν], πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα ὡς περ κύκλον πρὸς κέντρον ἀπ' οὗ πάσαι γραμμαί. καὶ παράδειγμα ὁ ἥλιος, ὡς περ κέντρον ὦν πρὸς τὸν κύκλον τὸ παρ' αὐτοῦ ἀνηρτημένον πρὸς αὐτόν· πανταχοῦ γοῦν μετ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀπομαρτυρεῖται, κἂν ἀποτεμεῖν ἐθέλῃς ἐπὶ θάτερα, πρὸς τὸν ἥλιόν ἐστι τὸ φῶς. VI, 8, 18, 2, A (wo Plotin gleichfalls von der Vergleichung mit dem Kreise unmittelbar übergeht): ὡς περ ἂν οὖν κύκλος . . . ὁμολογοῖτο ἂν τὴν ἑαυτοῦ περιμέτρου παρὰ τοῦ κέντρου ἔχειν καὶ ὅλον κεντροειδῆς, ἡ γραμμαὶ ἐν κύκλῳ πρὸς κέντρον ἐν συνιοῦσαι τὸ πέρας αὐτῶν τὸ πρὸς τὸ κέντρον ποιοῦσι τοιοῦτον εἶναι ὅλον τῆς περιμέτρου ὅς θ' ἡνέχθησαν καὶ ἀπ' οὗ ὅλον ἐξέφυσαν μείζονος ὄντος . . . καὶ ἐμφαίνεται διὰ τῶν ἀμμῶν ὅσον ἐστὶν ἐκεῖνο ὅσον ἐξεληχθὲν οὐκ ἐξεληγμένον, οὕτω τοι καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν ὄν γρηὶ λαμβάνειν γενόμενον ἐξ ἐκείνου καὶ ὅλον ἐκχυθὲν καὶ ἐξεληχθὲν καὶ ἐξηρηγμένον τῆς αὐτοῦ νοεῖας φύσεως μαρτυρεῖν τὸν ὅλον ἐν ἐνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα: denn wie das Centrum δύναμει μενούσῃ Kreis und Halbmesser erzeugt, so erzeugt das Eine sich bleibend den νοῦς als seinen Umkreis. Vgl. VI, 5, 5. ebd. c. 11. 669, C, besonders aber IV, 3, 17. 384, F: ἐστὶ γάρ τι ὅλον κέντρον ἐπὶ δὲ τούτῳ κύκλος· αὐτοῦ ἐκλάμπων (der νοῦς), ἐπὶ δὲ τούτοις ἄλλος, φῶς ἐκ φωτός (die Seele). ὅθεν δὲ τούτων οὐκέτι φωτὸς κύκλος ἄλλος, ἀλλὰ δεόμενος οὗτος, οἰκείου φωτός· ἡ δὲ αὐτῆς ἀλλοτρίας (die Sinnenwelt, welche nicht mehr ebenso, wie die

in seinem Sein und seiner Lebensthätigkeit wesentlich auf das Erste bezogen, es hat an ihm das Ziel seines Wirkens, den Mittelpunkt, um den es kreist ¹⁾, alles hat, wie schon Aristoteles andeutete ²⁾, eine natürliche Sehnsucht nach dem Ersten, von dem es entsprungen ist, es wendet sich ihm zu, so weit seine Natur erlaubt ³⁾; und dieser Zug zum Urwesen ist in dem natürlichen Trieb der Selbsterhaltung schon gegeben: weil alles einheitlichen Wesen ist, strebt alles nach Einheit, d. h. nach Theilnahme an dem Ur-Einen und diess ist für dasselbe das Gute ⁴⁾. Eigentlich ist das Verhältniss freilich das umgekehrte: der Drang des Menschen nach dem Unendlichen ist das erste, und erst aus diesem subjektiven Bedürfniss ist die Weltanschauung hervorgegangen, welche alles endlich

Sphären der übersinnlichen, vom Abglanz des Urwesens durchleuchtet wird u. s. w. Was diese Vergleichen ausdrücken wollen, ist immer dasselbe: dass alles abgeleitete schlechthin als Wirkung des Ersten zu betrachten sei und nur an dieser fortdauernden Wirkung desselben seinen Bestand habe.

1) I, 8, 2. 73, B: ἐνεργεῖ μέντοι [ὁ νοῦς] περὶ ἐκείνον [θεόν] ὅσον περὶ ἐκείνον ζῶν. ἡ δὲ ἐξωθεν περὶ τοῦτον χορεύουσα ψυχὴ περὶ αὐτὸν βλέπουσα καὶ τὸ εἶναι αὐτοῦ θεωμένη τὸν θεόν δι' αὐτοῦ βλέπει. I, 7, 1. 61, B: εἰ οὖν τι μὴ πρὸς ἄλλο ἐνεργεῖ... πρὸς αὐτὸ δὲ τὰ ἄλλα, δῆλον ὡς τοῦτο ἂν εἴη τὸ ἀγαθόν, δι' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐκείνου μεταλαμβάνειν ἔστι· τὰ δὲ ἄλλα διχῶς ἂν ἔχοι, ὅσα οὕτω, τὸ ἀγαθόν, καὶ τὸ πρὸς αὐτὸ ὁμοιωσθαι καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ τὴν ἐνέργειαν ποιῆσθαι.

2) S. B. II. b, 280.

3) I, 8, 2. s. o. 439, 1. V, 1, 6 Schl.: ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννησάν... ὅταν ἡ καὶ τὸ ἄριστον ἢ τὸ γεννησάν ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κινεῖσθαι. V, 5, 12. 580, B: πάντα γὰρ ὁρέγεται ἐκείνου καὶ ἐφίεται αὐτοῦ φύσεως ἀνέγκη ὥσπερ ἀπομεμαντευμένα, ὡς ἄνευ αὐτοῦ οὐ δύναται εἶναι. Im folgenden wird dann ausgeführt, dass das Verlangen nach dem Guten noch ursprünglicher und allgemeiner sei, als das nach dem Schönen. VI, 5, 10 Anf.: μένει οὖν ἐν ἑαυτῷ [τὸ εἶναι]... ἐκείνα δὲ τὰ ἄλλα ἀνήρτηται εἰς αὐτὸ ὥσπερ οὐ ἔστι πόθος ἐξευρόντα· καὶ οὕτως ἔστιν ὁ θυραυλὼν ἐρώς (des platon. Gastmahls) u. s. w. Ebd. o. 12 Schl. (Allein wendet sich dem Ersten zu.) VI, 4, 8. 652, A. I, 7, 1 s. vorl. Anm. und S. 432, 1.

4) VI, 5, 1 Anf.: Die Einheit des höchsten Wesens wird von einer *νοῦς* ἐνοια gefordert; καὶ ἔστι πάντων βεβαιωτάτη ἀρχή, ἣν ὥσπερ αἱ ψυχαὶ ἡμῶν φθάνουσι, ein Grundsatz, welcher noch ursprünglicher ist, als der, dass alles nach dem Guten verlange, οὕτω γὰρ ἂν αὕτη ἀληθὴς εἴη, εἰ τὰ πάντα εἰς ἓν σπεύδοι, καὶ ἢ εἴη καὶ τούτου ἡ ὁρεξις εἴη... ἡ δ' ἀρχαία φύσις καὶ ἡ ὁρεξις τοῦ ἀγαθοῦ ὅπερ ἔστι αὐτοῦ εἰς ἓν ὄντως ἄγει, καὶ ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις, ἐφ' ἑαυτήν. τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν τῇ μιᾷ ταύτῃ φύσει, τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτήν, τοῦτο δ' ἔστι τὸ εἶναι μίαν. οὕτω δὲ καὶ τὸ ἀγαθὸν ὁρθῶς ἂν λέγοιτο οἰκείον.

Sofern sich nun das Erste im Abgeleiteten offenbart, steht dieses mit jenem in einem Verhältniss der Identität, es hat theil an ihm; sofern aber diese Offenbarung nur Erscheinung in einem andern, Darstellung der obersten Ursache in ihren Wirkungen ist, verhalten sich beide negativ gegen einander, das ursprüngliche kann sich dem abgeleiteten nur unvollständig mittheilen, und je weiter sich die Reihe der Wesen von ihrem Ursprung entfernt, um so mehr muss auch die Vollkommenheit ihres Seins abnehmen. Beide Seiten werden von Plotin sehr entschieden hervorgehoben. Das Eine ist allem Seienden gegenwärtig, indem es dasselbe mit einer Kraft durchdringt ¹⁾; alles ist eine Nachahmung ²⁾, oder genauer ein Schatten- und Spiegelbild des Ersten ³⁾, d. h. es ist ihm nicht bloß ähnlich, sondern es wird durch eine fortwährende Wirkung des Urwesens als sein Abbild hervorgebracht. Schon das Sein kommt einem Wesen ja nur zu, wiefern es Eines ist, und die Vollkommenheit des Seins hält mit dem Grade seiner Einheit gleichen Schritt ⁴⁾; Eins ist aber jedes Ding nur, sofern es die ursprüng-

4. VI, 5, 1 s. o. 446, 4. VI, 2, 11: Die Einheit kommt verschiedenem in verschiedenem Maasse zu, dem Nus z. B. in höherem Grad, als der Seele; je

liche Einheit nachbildet ¹⁾). Ebenso hat alles an dem Urwesen, an dem absolut Guten, das Ziel seines Strebens und das Richtmaass seiner Thätigkeit ²⁾); oder wie diess Plotin auch darstellt: alles trachtet nach seiner Anschauung, und was es thut oder hervorbringt, das ist nur ein Versuch, zu dieser Anschauung zu gelangen³⁾. So nah aber hienach die Verwandtschaft des späteren mit dem früheren sein mag, so weit ist diese doch von wirklicher Gleichheit entfernt. Das gewordene kann nie gleiches Wesens mit dem sein von dem es geworden ist, die Ursache ist nothwendig vollkommener und kräftiger, als das gewirkte, das Princip einheitlicher, als das abgeleitete. Je weiter wir daher an der Kette der Ursachen und Wirkungen herabgehen, je mehr Mittelursachen ein Ding von der ersten Ursache trennen, um so unvollkommener ist es, und die Gesamtheit des Seienden stellt eine Stufenreihe, oder einen sich stufenweise erweiternden Kreis dar, in welchem, mit der Ent-

vollkommener das Sein ist, um so grösser ist sie (καθ' ὅσον τυγχάνει ἀγαθὸν κατὰ τοσοῦτον καὶ ἐν); und desshalb strebt alles eins zu werden. VI, 9, 1 (s. S. 424, 2): alles ist nur durch das ἐν, was es ist; ὥστε τὰ μὲν ἥττον ὄντα ἔχει τὸ ἐν, τὰ δὲ μᾶλλον, μᾶλλον (757, E).

1) VI, 2, 11. 606, B: Das ἐν ist nicht das gleiche bei allen Dingen: ἅλλοις ὅμοιως πάντα τὸ αὐτὸ μιμεῖται, τυγχάνει δὲ τὰ μὲν πόρρωθεν τὰ δὲ μᾶλλον. VI, 9, 1 757, C: die Einheit, welche die Seele den lebenden Wesen mittheilt, verleiht sie ihnen im Hinblick auf das Ureine. Plotin nennt desshalb V, 5, 5. 524, E das Sein der Dinge τὸ ἔχον τοῦ ἐνός, und will selbst εἶναι von ἐν herleiten.

2) M. vgl. die vorhergehenden Anmm. und die hier nachgewiesenen Bezeichnungen dieses Verhältnisses: ἐφίεσθαι, ὀρέγεσθαι, σπεύδειν πρὸς τὸ ἐν, ἐνεργεῖν πρὸς oder περὶ τὸ ἀγαθόν.

3) III, 8 führt Plotin den Satz (c. 1 Anf.) aus: πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν, οὐ μόνον ἔλλογα ἀλλὰ καὶ ἄλογα ζῶα, καὶ τὴν ἐν τοῖς φύσιν καὶ τὴν ταῦτα γεννῶσαν γῆν, καὶ πάντα τυγχάνειν καθ' ὅσον ὅλον τε αὐτοῖς καὶ φύσιν ἔχοντα, ἄλλα δὲ ἄλλως καὶ θεωρεῖν καὶ τυγχάνειν, καὶ τὰ μὲν ἀληθῶς, τὰ δὲ μίμησιν καὶ εἰκόνα τοῦτου λαμβάνοντα. Alles Handeln sei (c. 4 f., 5 f. Kirchh.) nur ein Umweg, um zum innern, geistigen Besitz, zur Betrachtung des Guten zu gelangen (es wird hievon mit Beziehung auf das menschliche Handeln später noch einmal zu sprechen sein); selbst der physische Akt der Zeugung wird (c. 6. 348, F) unter diesen Gesichtspunkt gestellt, sofern es sich bei derselben wesentlich um Vervielfältigung der Formen, der λόγοι handle. Der letzte Gegenstand dieser Theorie ist aber natürlich der, auf welchen sich die höchste Stufe derselben, die Thätigkeit des νοῦς richtet (c. 8 ff.), das Gute; τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθόν καὶ διὰ τὸ ἀγαθόν ἔχει τὴν ἐνέργειαν (c. 10. 352, D vgl. c. 1 347, D).

ernung vom Ersten auch die Vollkommenheit des Seins abnimmt, die Einheit in die Vielheit auseinandergeht, und das von dem Urwesen ausstrahlende Licht verblasst, um am Ende in der Finsterniss des Nichtseienden zu erlöschen¹⁾. Einen Beweis für die Nothwendigkeit dieses Hergangs führt Plotin nirgends; das Gesetz der abnehmenden Vollkommenheit erscheint bei ihm als eine keiner weiteren Begründung bedürftige Voraussetzung. Nur um so deutlicher tritt aber gerade dadurch die Bedeutung hervor, welche diese Bestimmung für sein ganzes System hat. Nachdem einmal das göttliche in eine Jenseitigkeit entrückt war, die jede substantielle Einigung desselben mit dem Endlichen unmöglich machte, so ergab sich zwischen beiden nur noch die Beziehung der Causalität. Diese konnte aber nicht als wollende oder denkende gefasst werden, denn damit wäre das Urwesen nicht bloß an sich selbst aus dem Bestimmungslosen zu einem bestimmten geworden, sondern es wäre auch dem Endlichen gegenüber, wie Plotin richtig sieht, aus seiner Selbstgenügsamkeit herausgetreten; sofern die Welt als Objekt des göttlichen Willens und Denkens betrachtet wird, ist sie für das göttliche Wesen nicht gleichgültig, sondern sie ist der wesentliche Gegenstand seiner Thätigkeit, die Gottheit bedarf ihrer für sich selbst: der Wille kann nicht ohne ein gewolltes, das Denken nicht ohne ein gedachtes sein. Es bleibt mithin nur übrig, dass das Endliche durch das Urwesen geworden ist, ohne dass sich

1) Z. B. III, 8, 4. 346, G: οὐκ ἴσον δὲ τὸ προϊὼν τῷ μέναντι... ὁμογενὲς γὰρ αἰεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον μὲν τῷ ἐξίτηλον καταβαίνειν γίνεσθαι (ἐξίτ. γίν. verblaszen, abgeschwächt werden). V, 3, 16. 513, A: ἐπειδὴ ἐν τοῖς γεννωμένοις οὐκ ἔστι πρὸς τὸ ἄνω ἀλλὰ πρὸς τὸ κάτω χωρεῖν, καὶ μᾶλλον εἰς πλῆθος εἶναι, καὶ ἡ ἀρχὴ ἐκάστων ἀπλουστέρα u. s. w. V, 8, 1. 542, C: ὅσω ἴον εἰς τὴν ὕλην ἐκτέταται, τόσω ἀσθενέστερον τοῦ ἐν ἐνὶ μένοντος. ἀφίσταται γὰρ ἑαυτοῦ πᾶν ὁμοτάμενον... καὶ τὸ πρῶτον ποιῶν πᾶν καθ' αὐτὸ κρείττον εἶναι δεῖ τοῦ ποιουμένου. VI, 7, 9. 702, B: ἐξελιττόμεναι γὰρ αἱ δυνάμεις καταλείπουσιν αἰεὶ εἰς τὸ ἄνω. προλασι δὲ τι ἀφιεῖσαι u. s. w. VI, 7, 17. 710, A (um zu zeigen, dass das Erste Ursache des Denkens sein könne, ohne selbst zu denken): οὐκ ἀνάγκη, ὅ τις διδῶσι, τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ δεῖ ἐν τοῖς τοιαύτοις τὸ μὲν διδὼν μείζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἔλαττον τοῦ διδόντος. τοιαύτη γὰρ ἡ γένεσις ἐν τοῖς οὖσι. πρῶτον γὰρ δεῖ τὸ ἐνεργεῖα εἶναι, τὰ δ' ὕστερα εἶναι δυνάμει τὰ πρὸ αὐτῶν. Wir werden finden, wie nach diesem Grundsatz Plotin's ganzes System construirt ist. Vorläufig vgl. m. ausser früher angeführtem auch V, 1, 7. 489, B: ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς... κρείττον δὲ οὐχ οἷόν τε ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἔλαττον ὅν εἰδωλον εἶναι αὐτοῦ. Ebenso erzeugt die Seele ἡ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χεῖρονα.

doch die Wirksamkeit des letztern auf jenes gerichtet hätte; d. h. das Endliche ist nur eine accidentelle Folge, gleichsam ein Nebenprodukt, eine Abschattung und Abspiegung des Absoluten; dieses ist in sich selbst schlechthin befriedigt und vollendet, und geht durch die Erzeugung des Endlichen in keiner Weise aus sich heraus, es erhält dadurch nicht allein keinen Zuwachs an Vollkommenheit, sondern auch keinen Gegenstand seiner Thätigkeit: nur das Abgeleitete hat einen inneren Zug zum Ersten, aber dieses nicht zu jenem. Das Zweite ist nur aus dem Ueberfließen des Ersten entstanden, es ist für dieses selbst etwas überflüssiges. Bei diesem Verhältniss beider kann natürlich nicht davon die Rede sein, dass dem Abgeleiteten etwas vom Wesen des Ursprünglichen mitgetheilt wäre, und Plotin hat insofern guten Grund, sich gegen diese Annahme zu verwahren: das gezeugte muss um eben so viel unvollkommener sein, als das zeugende, um wie viel der Schatten wesensloser ist, als der Körper ¹⁾. Dasselbe Gesetz muss aber auch die weitere Entwicklung beherrschen, die Stufenreihe der abnehmenden Vollkommenheit ist eine nothwendige Folge von der Jenseitigkeit des göttlichen Wesens.

Hieraus wird nun erhellen, mit welchem Recht Plotin's System ein Emanationssystem genannt wird. Nimmt man diesen Ausdruck im strengen Sinn und versteht man unter Emanation eine solche Ausbreitung des Absoluten in's Endliche, wodurch jenes einen Theil seiner Substanz an dieses mittheilt, so hat nicht allein unser Philosoph selbst dieser Vorstellung auf's bestimmteste widersprochen ²⁾, sondern sie ist auch mit seinen ersten Voraussetzungen unverträglich; sein Urwesen ist so in sich beschlossen, dass es schlechthin nicht aus sich herausgehen kann, und von allem

1) Es ist daher eine auffallende Verkennung der plotinischen Lehre, wenn J. Simon Hist. de l'école d'Alexandrie I, 297 ff. 320. 325 ff. glaubt, die drei intelligibeln Principien Plotin's (das Eine, der Nus und die Seele) bilden zusammen Eine Gottheit in drei Hypostasen. Simon selbst kann sich die Widersprüche nicht verbergen, in die sich Plotin durch eine solche Behauptung verwickeln würde, und sie ist auch in der That mit allen Grundsätzen unseres Philosophen über die Natur des Urwesens und über das Verhältniss des Zeugenden zum Erzeugten unvereinbar; Simon weiss aber auch keine einzige Stelle beizubringen, in welcher die drei Hypostasen für dieselbe Gottheit erklärt würden.

2) Vgl. S. 442, 3—5.

anderen so verschieden, dass es geradehin als das nichtmittheilbare zu definiren ist. Die Emanationslehre in diesem Sinn liegt ihm daher ferne, wenn auch manche von seinen Vergleichen strenggenommen zu ihr hinführen würden. Dagegen theilt er allerdings mit den emanatistischen Systemen die doppelte Eigentümlichkeit: dass der Fortgang vom Absoluten zum Endlichen für's erste weder durch einen Willens- oder Denkkakt, noch durch eine logische Nothwendigkeit, sondern durch eine rein physische Wirkung ¹⁾ bedingt erscheint, und dass derselbe, zweitens, ein Fortgang zu immer steigender Unvollkommenheit ist; nur ist das, was in dieser Weise abgeschwächt wird, nicht die Substanz, sondern bloß die Wirkung des ursprünglichen Wesens. Will man nun um jener Aehnlichkeiten willen die weitschichtige Kategorie der Emanation auch auf Plotin anwenden, so mag man es thun; zur richtigen Bezeichnung der Sache müsste dann aber jedenfalls zwischen zwei Klassen von Emanationssystemen unterschieden werden, denen, welche die Emanation als Mittheilung des Wesens, und denen, welche sie nur als Mittheilung der Kraft fassen; nur im letzteren Sinn kann Plotin's Lehre emanatistisch genannt werden.

Noch richtiger wäre es vielleicht, sie als einen dynamischen Pantheismus zu bezeichnen. Dieses System ist pantheistisch, denn es behauptet ein solches Verhältniss des Endlichen zur Gottheit, wornach demselben kein selbständiges Sein zukommt, alles Endliche ist ihm blosses Accidens, blosser Erscheinung des Göttlichen. Wir wissen bereits, dass nach Plotin alles abgeleitete schlechthin durch die vom Urwesen ausströmenden Kräfte getragen ist, und dass diese Kräfte von ihrem Ursprung nicht getrennt sind, dass es vielmehr Eine Wirksamkeit ist, welche alles umfasst, durchdringt und bestimmt ²⁾. Liegt nun schon hierin der Sache nach die pantheistische Weltanschauung, so hat Plotin auch den bestimmteren Ausdruck nicht gescheut, dass Alles, was ist, in Gott sei. Indem das Urwesen alles wirkt, so ist es in diesem seinem Wirken allem

1) D. h. durch eine in seiner Natur liegende und aus derselben mit Nothwendigkeit sich ergebende Wirkung, welche weder durch sein eigenes Bewusstsein vermittelt, noch von uns als eine durch seinen Begriff geforderte zu erkennen ist. Ob man diess einen physischen oder mit RICHTER Neupl. Stud. III, 57 lieber einen metaphysischen Zusammenhang nennen will, ist gleichgültig.

2) Vgl. S. 444 f.

gegenwärtig, alles hat an ihm ¹⁾ Theil, alles ist in ihm ¹⁾. Diese Gegenwart der Gottheit ist aber nicht eine substantielle, im Sinne des stoischen Systems, sondern eine blosse Gegenwart der Wirkung; das Erste bleibt als solches für sich, es geht nicht so in die Vielheit ein, dass es selbst zur Vielheit würde, und die endlichen Dinge Theile von ihm wären, sondern alles mit seiner Kraft wirkend hält es sich seinem Wesen nach ausser dem von ihm gewirkten: das Viele ist schlechthin in dem Einen, aber nicht das Eine in dem Vielen ²⁾. Die Immanenz der Dinge in Gott ist daher nur ihr

1) V, 5, 9 Anf.: πᾶν τὸ γινόμενον ὑπ' ἄλλου ἢ ἐν ἐκείνῳ ἐστὶ τῷ πεποιημένῳ ἢ ἐν ἄλλῳ ... πέφυκεν οὖν τὰ μὲν ὕστατα ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν ὑστάτοις, τὰ δ' ἐν προτέραις, καὶ ἄλλο ἐν ἄλλῳ ἕως εἰς τὸ πρῶτον ἀρχῆς. ἀρχὴ δὲ ... τὰ ἄλλα περιέχεται πάντα. VI, 5, 3. 662, B: λείπεται τοίνυν λέγειν, αὐτὸ μὲν [τὸ ἐν] ἐν οὐδενὶ εἶναι, τὸ δ' ἄλλα ἐκείνου μεταλαμβάνειν ὅσα δύναται αὐτῷ παρῆναι καὶ καθόσον ἐστὶ δυνατὸ αὐτῷ παρῆναι, daher: τὸ ἐν καὶ ταύτῳ ἀριθμῷ, μὴ μεμερισμένον ἀλλὰ ὅλον ὅν τῶν ἄλλων τῶν παρ' αὐτὸ μηδενὸς ἀποστατεῖν, οὐδὲν τοῦ χεῖσθαι δεηθὲν, οὐδὲ τῷ μοίρας τινὰς ἀπ' αὐτοῦ ἐλθεῖν, μηδ' αὖ τῷ αὐτὸ μὲν μέναι ἐν αὐτῷ ὅλον, ἄλλο δὲ ἀπ' αὐτοῦ γεγονὸς καταλελοιπὸς αὐτὸ ἔχειν εἰς τὰ ἄλλα πολλαχῇ. ἔσται τε γὰρ οὕτως τὸ μὲν (das Urwesen) ἄλλοθι, τὸ δ' ἀπ' αὐτοῦ ἄλλοθι, καὶ τύπον ἔξει διαστηκὸς ἀπὸ τῶν ἀπ' αὐτοῦ. C. 4 beruft sich Plotin hiefür auf den allgemeinen Glauben an die Allgegenwart der Gottheit, indem er diesen zugleich dahin erläutert, dass dieselbe allem einzelnen ganz gegenwärtig sein müsse; er zeigt, wenn das Urwesen unbegrenzt sei, müsse es allem gegenwärtig sein, sonst wäre es an einem Orte. Καὶ γὰρ (663, B) εἰ λέγομεν ἄλλο μετ' αὐτὸ τὸ ἐν, ὁμοῦ αὖ αὐτῷ, καὶ τὸ μετ' αὐτὸ περὶ ἐκείνο καὶ εἰς ἐκείνο, καὶ αὐτοῦ ὅλον γέννημα συναφὲς ἐκείνῳ· ὥστε τὸ μετέχον τοῦ μετ' αὐτὸ κακείνου μετεληφέναι. πολλῶν γὰρ ὄντων τῶν ἐν τῷ νοητῷ, πρῶτων τε (das Eine) καὶ δευτέρων (der νοῦς) καὶ τρίτων (die Seele), καὶ οἷον σφαιρας μιᾶς εἰς ἐν κέντρον ἀνημμένων, οὐ διαστήμασι διειλημμένων, ἀλλ' ὄντων ὁμοῦ αὐτοῖς ἀπάντων, ὅπου ἂν παρῇ, τὰ τρίτα καὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ πρῶτα πάρεσσι. C. 6 Anf.: πολλὰ γὰρ ὄντα τὰ νοητὰ ἐν ἐστὶ καὶ ἐν ὄντα τῇ ἀπείρῳ φύσει πολλὰ ἐστὶ καὶ πολλὰ ἐν ἐνὶ, καὶ ἐν ἐν πολλοῖς καὶ ὁμοῦ πάντα, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ὅλον μετὰ τοῦ ὅλου καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ μέρος αὖ μετὰ τοῦ ὅλου. δέχεται δὲ τὸ μέρος εἰς αὐτὸ τὸ ὅς μέρους πρῶτον ἐνεργημα, ἀκολουθεῖ δὲ τὸ ὅλον. Vgl. c. 1. VI, 2. 3. 597, C f. VI, 4, 3 s. o. 444, 4.

2) V, 5, 9, wo nach dem 3. 447, 1 angeführten noch weiter auseinander-gesetzt wird: was in keinem Raume ist, das sei von nichts räumlich ent-fernt. εἰ δὲ μηδενὸς ἀποστατεῖ οὐ ποῦ ὢν, πανταχοῦ ἐστὶ ἐφ' ἑαυτοῦ· οὐδὲ γὰρ τὸ μὲν τι αὐτοῦ ὡδί, τὸ δὲ ὡδί· οὐ μὴν οὐδ' ὅλον ὡδί· ὥστε ὅλον πανταχοῦ οὐδενὸς ἔχοντος αὐτὸ οὐδ' αὖ μὴ ἔχοντος· ἐχομένου ἄρα ὅπου οὖν. Die Welt ist in der Seele, nicht die Seele in der Welt, die Seele im νοῦς (vgl. V, 3, 11. 508, D: νοῦ ἐν τῷ τὰ πάντα), dieser im Ersten. ποῦ οὖν τὰ ἄλλα; ἐν αὐτῷ. οὔτε ἄρα ἀφέστηκε τῷ ἄλλων, οὔτε αὐτὸς ἐν αὐτοῖς ἐστίν, οὐδὲ ἐστίν οὐδὲν ἔχον αὐτὸ, ἀλλ' αὐτὸ ἔχει τὰ

Gewirkt werden durch Gott; die Vorstellung des räumlichen Seins ist gänzlich zu entfernen; es ist insofern auch kein Widerspruch, wenn anderwärts das Abgeleitete als ein seine Ursache umgebender Kreis der Wirkung dargestellt wird, denn diese Darstellung ist eben so bildlich, wie die entgegengesetzte. Plotin selbst erklärt ¹⁾, das Urwesen sei ebenso nirgends, als überall, ebenso in keinem, als in allem, ja es sei nicht bloß alles, sondern auch nichts, und es sei eben deshalb überall, weil es nirgends ist. Wäre es in einem andern, so wäre es von diesem umfasst, und somit in seinem Sein und Wirken auf dasselbe beschränkt; indem es seinem Wesen nach von allem Endlichen schlechthin verschieden ist, und mit seiner Wirksamkeit über jede Grenze hinausgreift, ist es ebenso das allbewirkende und insofern allgegenwärtige, wie es andererseits schlechthin für sich ist, und eben desswegen ist es einem jeden ganz gegenwärtig, weil seine Gegenwart nicht eine Vertheilung seiner Substanz an die endlichen Dinge ist, sondern eine Wirkung von Einem Punkt aus, wie die Gegenwart der Seele in den verschiedenen Theilen des Leibes ²⁾.

Diese Gegenwart des Göttlichen ist aber für die niedrigeren Stufen des Seins immer durch die höheren vermittelt. Auf den Theil wirkt zunächst der Theil, erst durch diesen das Ganze; die Körperwelt ist in der Seele, die Seele im νοῦς, dieser im Einen; oder nach anderer Darstellung: von den sich umschliessenden Sphären wird die innerste (der νοῦς) vom Centrum erleuchtet, die zweite (die Seele) vom νοῦς, die dritte (das Körperliche) von der

πάντα. VI, 4, 11. 654, A: (νομιστέον) εἶναι μὲν πανταχοῦ τοῦ ὄντος τὸ ὄν οὐκ ἀπολειπόμενον ἑαυτοῦ, παρῆναι δὲ αὐτῷ τὸ δυνάμενον παρῆναι καὶ καθόσον δύναται κατὰ τοσοῦτον αὐτῷ οὐ τόπων παρῆναι, ὅλον τῇ φωτὶ τὸ διαφανές... καὶ δὴ τὰ πρῶτα καὶ δεῦτερα καὶ τρίτα τάξει καὶ δυνάμει καὶ διαφοραῖς (sc. πρῶτα u. s. f. ἐστίν), οὐ τόποις. VI, 5, 6. 664, B: ὅλον τὸ πᾶν οὐχ οὕτως ἐν πολλοῖς ἀλλὰ τὰ πολλὰ ἐν αὐτῷ, μᾶλλον δὲ περὶ αὐτό. VI, 5, 3 s. vor. Anm. V, 3, 11. s. o. 427, 1. VI, 9, 5; s. S. 442, 4.

1) V, 5, 9 s. S. 447, 1. 452, 2. VI, 4, 3. 646, B: οὐδὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις, αὐτὸ σαφῶς πάρεστι χωριστὸν ὅμιος ὄν... ὃ ἂν αὐτῷ ἐβέλῃ ὡς δύναται πελάζει, οὐ γεγόμενον ἐκείνου, ἀλλ' ἐκείνου ἐφιεμένου αὐτοῦ, οὐδ' αὖ ἄλλου. θαυμαστὸν οὖν οὐδὲν οὕτως ἐν πᾶσιν εἶναι, ὅτι αὖ ἐν οὐδενί ἐστιν αὐτῶν οὕτως ὡς ἐκείνων εἶναι. VI, 7, 32. 728, B: οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα, οὐδὲν μὲν ὅτι ὑστερα τὰ ὄντα, πάντα δὲ ὅτι ἐξ αὐτοῦ. Daher heisst es ebd. auch schlechtweg οὐδὲν ὄν.

2) Vgl. S. 447, 1. 452, 1. 2. VI, 5, 6 Schl.

Seele ¹⁾). Das Körperliche bewegt sich daher zunächst der Seele zu, die Seele dem νοῦς, und beide nur durch diese Vermittlung dem Ersten ²⁾).

Diese Bestimmung ist nun für das System von der höchsten Wichtigkeit. Einerseits ist es erst durch sie möglich gemacht, von der allgemeinen Anschauung der alldurchdringenden göttlichen Wirkung zur wissenschaftlichen Entwicklung derselben fortzugehen, und das Universum als geordnetes Ganzes unter diesen Gesichtspunkt zu stellen, und es ist so der philosophische Charakter der plotinischen Theorie grossentheils an sie geknüpft. Andererseits schliesst sich eben hieran der Satz an, dass die Gemeinschaft mit dem Höchsten durch die mit den untergeordneten Kräften bedingt sei, ein Satz, durch den es allein möglich wurde, den Polytheismus der Volksreligionen sammt aller Theurgie der späteren Neuplatoniker mit diesem System zu rechtfertigen. Jene Bestimmung selbst aber ist mit der Lehre von der abnehmenden Vollkommenheit der göttlichen Wirkungen unmittelbar gegeben, denn die geringere Vollkommenheit eines Wesens ist nach dieser Lehre in seiner weiteren Entfernung vom Urwesen begründet, diese aber kann nur darin liegen, dass sich die Wirkung des Ersten durch mehr Mittelglieder auf dasselbe fortpflanzt.

Wollen wir nun diese Stufenreihe des Seins näher kennen lernen, so treffen wir als das nächste nach dem Ersten den Geist oder das Denken.

4. Der Nus.

Was von dem Ersten erzeugt wird, kann nicht ebenso vollkommen sein, wie dieses selbst. Besteht nun die Vollkommenheit des Ersten wesentlich in seiner Einheit, so wird das Zweite nicht mehr reine Einheit sein können, sondern die Vielheit in sich haben

1) V, 5, 9. VI, 5, 4. 6 u. o. 452, 1. 2. IV, 8, 12. 382, A: νοῦς ... πέπεισται εἰς τὰ τῆδε διὰ ψυχῆς, ψυχὴ δὲ... δίδωσι τοῖς ὑπ' αὐτῆν. Auch dieses aber in regelmässiger Abstufung: die Seelen erleuchten (c. 17) zunächst den Himmel, erst im weiteren Fortgang die niedrigeren Theile des Weltalls. Wir werden tiefer unten sehen, wie sich das ganze System nach diesem Grundsatz gliedert.

2) I, 7, 2, Anf.: τὰ δ' ἄλλα πάντα πρὸς αὐτὸ [τὸ ἓν], πῶς; ἢ τὰ μὲν ἄψυχὰ πρὸς ψυχὴν, ψυχὴ δὲ πρὸς αὐτὸ διὰ νοῦ.

müssen ¹⁾). Andererseits muss es aber dem Ersten so ähnlich sein, als überhaupt das erzeugte dem erzeugenden sein kann, ein Bild **des Ersten**, wie das Licht ein Bild der Sonne ist, und zu dem Ersten **ich hinwendend**; es muss **Eines in der Vielheit sein** ²⁾, oder wie **liess pythagoraisirend ausgedrückt wird** ³⁾, seine unbestimmte **Vielheit muss durch die Einheit bestimmt sein**. Dieses Wesen nun ist der νοῦς oder das Denken. Dass nur dieses das zweite sein kann, erhellt nach Plotin schon daraus, dass das Erste dasjenige ist, was über das Denken hinausliegt ⁴⁾; und wirklich ist hiemit ohne Zweifel der eigentliche Grund dieser Bestimmung angedeutet: da das Erste gar nichts anderes ist, als die vom Denken vorausgesetzte transcendente Ursache seiner selbst, so wird auch nur das Denken als die ursprüngliche Wirkung dieser Ursache betrachtet werden können. Indessen versucht unser Philosoph auch den genaueren Nachweis über die Entstehung des Denkens. Das Zweite, dem Ersten, als seiner Ursache sich zuwendend, wird von ihm bestimmt und erfüllt, das Erste spiegelt sich in ihm ab, und so wird zugleich das Zweite ein denkendes ⁵⁾, und das Erste im

1) V, 3, 15: Warum musste das Erzeugniss des Ersten eine Vielheit sein? Antwort (512, B): οὐ ταῦτόν ἐμελλε τὸ ἐξ ἐκείνου ἐκείνῳ [sc. εἶναι]. εἰ οὖν μὴ ταῦτόν, οὐδέ γε βέλτιον, τί γὰρ ἂν τοῦ ἐνὸς βέλτιον, ἢ ἐπέκεινα ὅλως; χεῖρον ἄρα τοῦτο δὲ ἐστὶν ἐνδεέστερον· τί οὖν ἐνδεέστερον τοῦ ἐνὸς ἢ τὸ μὴ ἓν; πολλὰ ἄρα ἐφύμηνον δὲ ὁμῶς τοῦ ἐνός. ἐν ἄρα πολλὰ. πᾶν γὰρ τὸ μὴ ἐν τῷ ἐν σώζεται καὶ ἐστὶν ὅπερ ἐστὶ τούτῳ. VI, 9, 5 u. o. 424, 3. Ebd. und S. 433 f. findet sich weiteres über die Vielheit im Nus.

2) V, 9, 6, Anf.: πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἥττον διακεκριμένα. Weiteres Anm. 1. 5.

3) V, 1, 5. 486, B: πρὸ δυάδος τὸ ἐν, δεύτερον δὲ δυάς, καὶ παρὰ τοῦ ἐνός γενημένη ἐκείνο ὁριστὴν ἔχει (sic hat jenes zum Begrenzer), αὐτὴ δὲ ἀόριστος παρ' αὐτῆς· ὅταν δὲ ὁρισθῇ ἀριθμὸς ἦδη. V, 4, 2; Anm. 5.

4) M. u. d. folg. Anm.

5) V, 4, 2, Anf.: ἐπεὶ δὲ ἐπέκεινα νοῦ τὸ γεννῶν, νοῦν εἶναι ἀνάγκη [τὸ γεννώμενον]. διατὶ δὲ οὐ νοῦς, οὐ ἐνέργειά ἐστι νόησις; νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὁρῶσα καὶ πρὸς τοῦτο ἐπιστραφεῖσα καὶ ἀπ' ἐκείνου ὅλον ἀποτιλουμένη καὶ τελειουμένη ἀόριστος μὲν αὐτὴ ὥσπερ ὄψις, ὀριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ. διὸ καὶ εἴρηται ἐκ τῆς ἀόριστου δυάδος καὶ τοῦ ἐνός τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί (vgl. Bd. II, a, 476)· τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς· διὸ οὐχ ἀπλοῦς ἀλλὰ πολλὰ. V, 1, 7, Anf.: εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν· δεῖ γὰρ σαφέστερον λέγειν· πρῶτον μὲν ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκείνο (Prädikat) τὸ γεννώμενον καὶ ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτὸ ὥσπερ καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. ἀλλ' οὐ νοῦς ἐκείνο· πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ εἴρα, ἢ δὲ ὁρασις αὐτῇ νοῦς. Weiteres S. 456, 4. 460, 4. 461, 3.

Verhältniss zu ihm, was es für sich genommen nicht ist, ein denkbares und gedachtes ¹⁾).

Für die weitere Beschreibung des νοῦς sind zwei platonische Stellen maassgebend, die der Republik ²⁾, wo das Gute als die Ursache des Wissens und Seins bezeichnet, und die des Sophisten ³⁾, wo dem wahrhaft Seienden Bewegung, Ruhe, Leben und Denken, und in Folge dessen auch Identität und Unterschied beigelegt wird. Die Grundbestimmungen sind die des Denkens und des Seins. Indem sich das Gewordene dem Ersten zuwandte, wurde es beides zugleich, Denken und Sein: jenes dadurch, dass es von dem Ersten erleuchtet wurde und es anschaute, dieses dadurch, dass es vom Ersten zum Stehen gebracht ward ⁴⁾. Es ist diess freilich mehr

1) V, 6, 2. 534, B: ὁ νοῦς ὁ τὸ νοητὸν ἔχων οὐκ ἂν συσταίη μὴ οὔσης οὐσίας καθαρῶς νοητοῦ, ὃ πρὸς μὲν τὸν νοῦν νοητὸν ἔσται καθ' ἑαυτὸ δὲ οὔτε νοοῦν οὔτε νοητὸν κυρίως ἔσται· τὸ τε γὰρ νοητὸν ἑτέρῳ (sc. νοητὸν ἐστίν), ὃ τε νοῦς τὸ ἐπιβάλλειν τῇ νοήσει κενὸν ἔχει ἄνευ τοῦ λαβεῖν καὶ ἔλkein τὸ νοητὸν ὃ νοεῖ· οὐ γὰρ ἔχει τὸ νοεῖν ἄνευ τοῦ νοητοῦ.

2) VI, 508, E ff. vgl. Bd. II, a, 448, 1.

3) 254, B ff. vgl. Bd. II, a, 447.

4) V, 4, 2. 1, 7 s. o. 455, 5. 3, 11 s. u. 460, 4. V, 1, 4. 485, D: ἕκαστος δὲ αὐτῶν [τῶν νοητῶν] νοῦς καὶ ὃν ἐστὶ καὶ τὸ σύμπαν πᾶς νοῦς καὶ πᾶν ὄν. ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὄφιστας (in intelligendo subsistens) τὸ ὄν, τὸ δὲ ὄν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδόν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι· τοῦ δὲ νοεῖν αἴτιον ἄλλο, ὃ καὶ τῷ ὄντι. ἀμφοτέρων οὖν ἅμα αἴτιον ἄλλο· ἅμα μὲν γὰρ ἐκεῖνα καὶ συνυπάρχει καὶ οὐκ ἀπολείπει ἀλλήλας, ἀλλὰ δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἐν ὁμοῦ, νοῦς καὶ ὄν, καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὄν κατὰ τὸ νοούμενον. Vgl. III, 9, 1. 356, C: Das νοούμενον ist der νοῦς ἐν στάσει καὶ ἐνότητι καὶ ἡσυχίᾳ, der Nus, welcher jenen in sich seienden Nus schaut, ist ἐνέργειά τις ἀπ' ἐκείνου, ἡ ὁρᾷ ἐκείνον. Etwas anders lautet V, 2, 1. 494, B (vgl. S. 442, 1), wenn man nämlich hier mit CREUZER und KIRCHHOFF liest: τὸ δὲ γινόμενον εἰς αὐτὸ (gegen das Urwesen) ἐπιστρέφει καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὕτως (Cf. οὕτως). καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὄν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν. ἐπεὶ οὖν ἐστὶ πρὸς αὐτὸ ἵνα ἴδῃ, ὁμοῦ νοῦς γίνεται καὶ ὄν. Nach dieser Darstellung wäre in dem Zweiten das Sein dadurch entstanden, dass dasselbe durch seine Hinwendung gegen das Erste zum Stehen kam, das Denken dadurch, dass es in sich selbst blickte. Allein wie konnte Plotin sagen: „Das Gewordene wandte sich gegen das Urwesen, wurde von ihm erfüllt, und wurde in-sich-selbstschauend?“ Indem es sich gegen das Erste hinwandte, kann ihm doch nur die Anschauung des Ersten entstanden sein. Nur diese ist es aber auch, durch welche nach den übrigen eben angeführten Stellen (V, 4, 2. 1, 7. 6, 2. 1, 4) der Nus als solcher entsteht. Ich ziehe daher die von einem Theil der Handschriften gebotenen Lesarten: πρὸς αὐτὸ βλέπον, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα vor.

ine Phantasieanschauung, als eine logische Ableitung; aber von einem so abstrakten Princip aus war wohl kaum mehr möglich. Der wirkliche Grund jener Bestimmung liegt zunächst wohl in dem Vorgang der Früheren. Plato hatte nicht blos a. a. O. Sein und Wissen als die Wirkungen des Guten zusammengestellt, sondern er erklärt überhaupt die reinen Gedanken für das wahrhaft Wirkliche; Aristoteles betrachtete das göttliche Denken zugleich als die höchste Substanz; die Neupythagoreer und die gleichzeitigen Platoniker pflegten die Ideenwelt, die Gesamtheit dessen, was Plato als das *ὄντως ὄν* bezeichnet hatte, in das göttliche Denken zu verlegen. War nun Plotin durch seine Beschreibung des Urwesens über alle diese hinausgegangen, so konnte er doch dem, was ihnen das höchste gewesen war, die zweite Stelle nicht versagen; eben dahin führte aber, ganz abgesehen von möglichen Einflüssen der philonischen Logoslehre, sein eigenes Princip, denn wenn das Erste nichts anderes ist, als die transcendente Ursache des Denkens und Seins, so wird das ursprünglichste Produkt desselben nichts anderes sein, als das Denken und Sein selbst; wobei es dann ebenso durch das Einheitsstreben des Systems, als durch die platonisch-aristotelischen Bestimmungen geboten war, das Denken und Sein nicht an zwei Wesen oder Wesensreihen zu vertheilen, sondern als eine und dieselbe Substanz zu setzen. Uebrigens lässt sich nicht verkennen, dass trotz dieser grundsätzlichen Gleichstellung beider, in Plotin's Beschreibung des zweiten Princip's der Begriff des Denkens über den des Seins, die aristotelische Lehrform über die platonische, überwiegt ¹⁾. Schon der stehende Name

Erst im folgenden wird dann gesagt: für diese Anschauung des Ersten habe das Zweite in seiner Thätigkeit anhalten, dieselbe begrenzen müssen (*ἔσται πρὸς αὐτὸ, ἵνα ἴδῃ*) und sei so zugleich Denken und Seiendes geworden; auch hier würde aber *ἔσται πρὸς αὐτὸ*, der *στάσις πρὸς ἑαυτοῦ* entsprechend, einen bequemerem Sinn geben, die Handschriften scheinen jedoch nur *αὐτὸ* zu haben.

1) Dass diess möglich ist, wird man doch wohl einräumen müssen; man kann daher nicht mit KIRCHNER S. 49 und RICHTER Neuplat. Stud. III, 74 gegen die obige Bemerkung einwenden, sie stehe mit den bestimmten Aeusserungen Plotin's im Widerspruch. Dass Plotin Denken und Sein gleichstellen will, bezweifle ich nicht, aber dass er beide auch wirklich gleich handle, muss ich bestreiten. Der leitende Begriff in seinen Aeusserungen über das zweite Princip ist der des Denkens: der eigenthümliche Name desselben ist der Nus,

des νοῦς beweist diess, und auch in den oben angeführten Stellen wird nicht das Denken aus dem Sein abgeleitet, sondern dieses aus jenem: die νοῦς ist nur das zum Stillstand gebrachte Denken¹⁾. Auch hierin zeigt sich der spiritualistische Charakter und der subjektive Ursprung des Systems²⁾.

Die zahlreichen Aeusserungen Plotin's über den νοῦς als solchen, oder über die Denkhätigkeit seines zweiten Principis, fassen sich in die zwei wesentlich aristotelischen Bestimmungen zusammen, dass das Denken des νοῦς 1) seiner Form nach nicht diskursives, sondern anschauendes Denken, und 2) seinem Inhalt nach Denken seiner selbst sei; nur in letzterer Beziehung wird hier noch beigelegt, dass der νοῦς ausser sich selbst auch das Erste denke. Wenn das Urwesen über alle Thätigkeit hinaus ist, so ist der Nus die erste und ursprüngliche Thätigkeit³⁾; aber diese Thätigkeit ist schlechthin vollendet, ein und dasselbe sich gleichbleibende Wirken, ohne Bewegung und Veränderung; die Vorstellung eines blossen Vermögens, das nicht in Wirklichkeit getreten wäre, eines Wechsels zwischen Ruhe und Thätigkeit, findet hier keine Stelle. Im Nus ist mithin kein Unterschied der Fähigkeit und des wirklichen Denkens, kein Fortgang vom Nichtdenken

und wenn das Denken als solches nicht früher entstehen soll, als das Sein, so ist doch das, woraus es entsteht, gleichfalls Denken, nur noch kein bewusstes, jene blinde geistige Thätigkeit, welche Plotin selbst eine ὁψις οὐκ ὄντων nennt (s. u. 460, 4).

1) Vgl. auch VI, 7, 13. 706, C: wenn kein Ding vor dem Nus war, οὕτως τὰ πάντα ἐγέννα, μᾶλλον δὲ τὰ πάντα ἦν. οὐκ ἔστιν ἄρα τὰ ὄντα εἶναι μὴ νοῦ ἐνεργήσαντος.

2) Plotin selbst bezeichnet die Selbstbetrachtung als das Mittel zur Erkenntnis des νοῦς. V, 3, 9 Anf.: ψυχὴν οὖν ὡς ἔστι καὶ τὸ ψυχῆς θεϊότατον καθεῖν δεῖ τὸν μέλλοντα νοῦν εἰσεσθαι ὅ τι ἐστὶν u. s. w., d. h. seine Beschreibung des νοῦς ist vom menschlichen Denken abstrahirt, die Denkhätigkeit daher nothwendig seine Grundbestimmung.

3) I, 8, 2; s. u. 459, 2.

4) II, 9, 1. 200, B: Im Urwesen ist kein Unterschied von Potentialität und Aktualität; ἀλλ' οὐδ' ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα· οὐδ' ἐκινεῖν τὸν μὲν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινί, τὸν δὲ οἷον κινούμενον· τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη ἢ τίς ἀργία καὶ τοῦ ἑτέρου (?) τί ἔργον; ἔστι γὰρ ὡς ἐστὶ νοῦς ἀεὶ ὁσαύτως ἐνεργεῖα κείμενος ἐστῶσι. V, 8, 7. 501, B: Die Ruhe des Nus ist nichts anderes, als σχολὴν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια, wie diess von allen den Wesen gilt, οἷς τὸ εἶναι οὐ δυνάμει ἐστὶν ἀλλ' ἐνεργεῖα. τὸ εἶναι οὖν ἐνέργεια.

im Denken¹⁾, eben weil er schlechthin Denken ist; es ist in ihm in Suchen der Gedanken, keine Ueberlegung und keine Beweisführung, sondern nur fertiges Denken, welchem sein Gegenstand irchhaus gegenwärtig ist, welches alles in Einem hat, ohne es zu vermischen²⁾; es ist daher auch in ihm keine Beziehung auf die Zukunft³⁾, und weder die Möglichkeit, noch das Bedürfniss der Erinnerung⁴⁾, er lebt nicht in der Zeit, wie die Seele, sondern in der Ewigkeit⁵⁾. Dieses vollkommene Denken ist aber nothwendig denken seiner selbst, denn ein Denken, welches seinen Gegenstand ausser sich zu suchen hat, ist nicht in sich vollendet⁶⁾. Doch

1) V, 3, 5. 501, B: οὐδὲ γὰρ ὁ νοῦς οὗτος δυνάμει, οὐδ' ἕτερος μὲν αὐτὸς ἢ δὲ ἡσὶς ἄλλο. V, 1, 4. 485, B: οὐδὲν ἔχων ἐν αὐτῷ ὃ μὴ νοεῖ· νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν λ' ἔχων.

2) I, 8, 2. 72, E: νοῦ ἐκείνου ὄντος οὐ κατὰ νοῦν θν οἰηθείη ἂν τις κατὰ τοὺς ἐρ' ἡμῖν λεγομένους νοῦς εἶναι... λογιζομένους τε καὶ τοῦ ἀκολουθίου θεωρίαν ποιου-
νους, ὡς ἐξ ἀκολουθίας τὰ ὄντα θεωμένους, ὡς πρότερον οὐκ ἔχοντας ἀλλὰ κενοὺς
ὄν μαθεῖν ὄντας... ἀλλ' ἔχει πάντα καὶ ἐστὶ πάντα καὶ σύνεστιν αὐτῷ συνῶν, καὶ
εἰ πάντα οὐκ ἔχων· οὐ γὰρ ἄλλα ὃ δὲ ἄλλος, οὐδὲ χωρὶς ἑκαστον τῶν ἐν αὐτῷ·
ἴσον τε γὰρ ἐστὶν ἑκαστον καὶ πανταχῇ πᾶν, καὶ οὐ συγχέχεται ἀλλὰ αὖ χωρὶς. V, 3,
505, D: νοῦς δὲ αὐτὸς αὐτὸν [ὁρᾷ] οὐ συλλογιζόμενος περὶ αὐτοῦ. πάρεστι γὰρ αἰεὶ
αὐτῷ. V, 5, 1. 519, B: Das Erkennen des Nus kann kein Erkennen durch
Beweis sein, denn ein solches ist (wie Plotin des näheren nachzuweisen sucht)
nie absolut sicher. V, 9, 7. 560, B: Der Nus ist das ursprüngliche Sein selbst
κατὰ τὰ πρῶτα) συνῶν αὐτῷ αἰεὶ καὶ ἐνέργεια ὑπάρχων καὶ οὐκ ἐπιβάλλων [sc. τοῖς
ὑπὸ oder τοῖς νοητοῖς] ὡς οὐκ ἔχων ἢ ἐπικτώμενος ἢ διεξοδεύων οὐ προεχειρισμένα·
οὐ γὰρ ταῦτα πάθη· ἀλλ' ἔστηκεν ἐν αὐτῷ ὁμοῦ πάντα ὄν. VI, 2, 21. 618, E: ἔχει
εἰ [sc. ὁ νοῦς] πάντα ὡς ἐν νοήσει· νοήσει δὲ οὐ τῇ ἐν διεξόδῳ... ἀλλ' ἐστὶν εἰς οἶον
ἄγος, μέγας, τέλειος, πάντας περιέχων, ἀπὸ τῶν πρώτων αὐτοῦ ἐπεξιών, μᾶλλον δὲ
ἐπὶ ἐπιτελῶν, ὥστε μηδέποτε τὸ ἐπεξίεναι ἀληθὲς εἶναι· ὅλως γὰρ πανταχοῦ, ὅσα ἂν
εἴη ἐκ λογισμοῦ λάβοι ἐν τῇ φύσει ὄντα, ταῦτα εὐρήσει ἐν νῷ ἄνευ λογισμοῦ ὄντα u. s. w.

3) VI, 2, 8. 602, A: ἴδε δὴ νοῦν καθαρὸν... ὁρᾷς δὴ νόησιν οὐκ ἐνεργοῦ-
σαν εἰς τὸ μᾶλλον, ἀλλ' εἰς τὸ ἤδη, μᾶλλον δὲ ἤδη καὶ αἰεὶ ἤδη, καὶ τὸ παρὸν αἰεὶ καὶ
ὡς νοῦν ἐν ἑαυτῷ καὶ οὐκ ἔξω. Vgl. S. 468, 1.

4) IV, 8, 25. 890, D: εἰ δὲ ἐστὶ τὸ τῆς μνήμης ἐπικτήτου τινὸς ἢ μαθήματος
ἢ παθήματος, οὔτε τοῖς ἀπαθέσι τῶν ὄντων οὔτε τοῖς μὴ (wie Kirchh. mit Recht
verfügt) ἐν χρόνῳ ἐγγίγναιτο ἂν τὸ μνημονεύειν· μνήμην δὲ [add. οὐδὲ] περὶ θεῶν
οὐδὲ περὶ τῶν καὶ νοῦν θετέον. V, 5, 1 Anf.: δεῖ γὰρ αὐτὸν αἰεὶ εἰδέναι μὴδ' ἂν
ἐπιλαθέσθαι ποτέ.

5) V, 1, 4. 485, B: Der Nus umfasst alles, ἐστῶτα αἰεὶ. τί γὰρ ζητεῖ μετα-
βάλλειν εἰ ἔχων; ... ἀλλ' ἐν αἰῶνι πάντα καὶ ὁ ὄντως αἰὼν, θν μιμέσται· χρόνος
περιθίων ψυχὴν u. s. w.

6) V, 5, 1. 520, B: ὃ δὴ νοῦς γινώσκων καὶ τὰ νοητὰ γινώσκων, εἰ μὲν ἕτερα

folgt aus der natürlichen Verknüpfung des Zweiten mit dem Ersten dass auch dieses für jenes Objekt ist ¹⁾; erst durch die Anschauung desselben soll ja der Nus entstanden sein ²⁾, um das Erste und zu ihm hin bewegt sich seine Thätigkeit ³⁾; und kann er auch das Erste nicht in seiner reinen Einheit anschauen ⁴⁾, so wird er es doch wirklich ergreifen ⁵⁾. Dagegen muss jede Beziehung des Denkens auf das unter ihm liegende, noch mehr natürlich das praktische Wirken von ihm verneint werden, welches schon Aristoteles seiner Nus absprach; denn sein Wesen und seine Thätigkeit besteht ganz im Denken ⁶⁾.

ὄντα γινώσκει, πῶς μὲν ἂν συντύχοι αὐτοῖς; ἐνδέχεται γὰρ μή· ὥστε ἐνδέχεται μὴ γινώσκειν u. s. w. V, 6, 1: das πρώτως νοοῦν könne nur dasjenige sein, was sich selbst denke, da nur dieses seinen Gegenstand ursprünglich besitze. V, 2, 8 S. 459, 3. Weitere Ausführungen hierüber V, 3, 4 — 9. Dabei wird ausdrücklich bemerkt, um sich selbst zu denken, dürfe der Nus keine verschiedenen Theile in sich haben; c. 5 Anf. (es ist vom νοῦς überhaupt, der menschlichen mit eingeschlossen, die Rede): ἄρ' οὖν ἄλλω μέρει ἑαυτοῦ διὰ μέρος αὐτοῦ καθορᾷ; ἀλλ' οὕτω τὸ μὲν ἔσται ὁρῶν τὸ δὲ ὁρώμενον, τοῦτο δὲ οὐκ αὐτὸ ἑαυτό. τί οὖν; εἰ πᾶν τοιοῦτον ὅλον ὁμοιομερὲς εἶναι, ὥστε τὸ ὁρῶν μηδὲν ἐκφέρειν τοῦ ὁριμένου u. s. w. vgl. c. 8. 504, C.

1) V, 1, 7 (s. S. 455, 3). III, 8, 7. 10 (S. 424, 3. 425, 2). Vgl. folg. Anm.

2) Vgl. S. 456, 4.

3) I, 8, 2. 73, B: καὶ ἐστὶ πρώτη ἐνέργεια ἑκείνου (der Nus) καὶ πρώτη οὕτως ἑκείνου (das Erste) μένοντος ἐν ἑαυτῷ· ἐνεργεῖ μέντοι περὶ ἑκείνον ὅλον περὶ ἑκείνου ζῶν. Ueber die Hinwendung des Nus zum Ersten s. m. S. 456, 4.

4) M. vgl. hierüber V, 3, 11 Anf.: wenn der Nus das Erste zu schauen strebt, νοεῖ [so Kirchh. für εἰ] μὲν οὖν αὐτὸ ἑαυτοῦ, aber nicht in seiner Einheit (denn alles Denken enthält ja, wie schon oben gezeigt wurde, eine Vielheit); ὥστε ὥρμησε μὲν ἐπ' αὐτὸ οὐχ ὡς νοῦς, ἀλλ' ὡς ὅψις οὕτω ἰδοῦσα, ἐξῆλθε δὲ ἔχουσα ὅπερ αὐτὴ ἐπλήθυνεν (*quod ipsa multiplicavit*). Er hat wohl einen Theil des ὁράματος, οὗτος δὲ πολὺς ἐξ ἑνὸς ἐγένετο, καὶ οὕτως γνοὺς εἶδεν αὐτὸ καὶ τότε ἐγένετο ἰδοῦσα ὅψις... πρὸ δὲ τούτου ἔφασκε μόνον καὶ ἀτύπωτος ὅψις. Ebd. c. 1 Anf. (wo Plotin zu zeigen sucht, dass wir dem Nus jedenfalls ein Erkennen seiner selbst beilegen müssen): „ἀλλὰ τὸν θεὸν θεωρεῖ“, εἵπομεν ἂν. Auch in diesem Fall muss er aber sich selbst erkennen; denn wenn er jenen und seine Wirkungen erkennt, so erkennt er auch sich als Geschöpf Gottes; εἰ δὲ ἀδυνατήσῃ ἰδεῖν σαφῶς ἑκείνον, ἐπειδὴ τὸ ἰδεῖν ἴσως αὐτό ἐστι τὸ ὁρώμενον, ταύτην μάλιστα λείποιτ' ἂν αὐτῷ ἰδεῖν ἑαυτὸν καὶ εἰδέναι, εἰ τὸ ἰδεῖν τοῦτό ἐστι τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ ὁρώμενον (wenn dieses Sehen darin besteht, dass man das Geschaute selbst sieht).

5) Wie diess ausser den ebenangeführten Stellen auch V, 6, 2 (s. o. 456, 11) und sonst vorausgesetzt wird.

6) V, 3, 6. 502, C: μὴ ὅλον τε τοῦτον τὸν τοιοῦτον [sc. νοῦν] ἐκτὸς ἑαυτοῦ

Soll aber der Nus das Wirkliche zum Inhalt haben, so darf es nichts von ihm selbst verschiedenes sein ¹⁾; mit dem Denken daher das Sein (οὐσία) Ein und dasselbe ²⁾; das erste Erzeugnis des Urwesens wird durch seine Hinwendung zu demselben gleich Sein und Denken ³⁾.

αι· ὥστε... ἐν αὐτῷ οὗτος καὶ οὐκ ἄλλο αὐτοῦ τὸ ἔργον καὶ ἡ οὐσία ἢ τὸ νῷ μόνον εἶναι. οὐ γὰρ δὴ πρακτικός γε οὗτος... ὥ δὲ μὴ πράξις (οὐδὲ γὰρ ὄρεξις τῷ καρπῷ νῷ ἀπόντος) τούτῳ ἡ ἐπιστροφή πρὸς αὐτὸν οὔσα... ὑποδείκνυσαι... ἀναγκαίαν τοῦ τὴν γινώσιν. Vgl. I, 2, 3 (S. 438, 1). Ebd. c. 6. 15, C.

1) V, 8, 5. 500, D: δεῖ τὴν θεωρίαν ταῦτόν εἶναι τῷ θεωρητῷ, καὶ τὸν νοῦν αὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ. καὶ γὰρ εἰ μὴ ταῦτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται, τύπον γὰρ ἔχει ὁ ἔχων ὄντα ἕτερον τῶν ὄντων, ὃ οὐκ ἔστιν ἀλήθεια. τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἑτέρου δεῖ εἶναι, λ' ὃ λέγει τοῦτο καὶ εἶναι. ἐν ἄρα οὕτῳ νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὄν καὶ πρῶτον ὄν ὑπο u. s. w. V, 5, 1 f. (s. o. 459, 6), wo ausführlich gezeigt wird, dass das Objekt des Denkens vom Denken selbst nicht verschieden sein könne, wenn es die volle Wahrheit und Gewissheit haben solle. Vgl. 8. 311, 5.

2) Dass der Nus das Seiende in sich enthalten müsse, dass Sein und Denken in ihm eins seien, spricht Plotin oft aus; z. B. I, 8, 2 (s. o. 459, 2): εἰ πάντα καὶ ἐστὶ πάντα. III, 6, 6. 308, E: Das ὄντως ὄν bedarf keines andern als seinem Sein, es ist vielmehr allem andern Ursache des ihrigen. Dann aber muss es ἐν ζωῇ καὶ ἐν τελείᾳ ζωῇ εἶναι... τοῦτο δὲ νοῦς καὶ πάντῃ φρόνησις. VI, 2, 1. 618, G: ἐν οἷς γὰρ ἡ οὐσία οὐκ ἄλλο τι ἢ νοῦς καὶ οὐκ ἐπακτόν οὔτε τὸ ὄν αὐτοῖς ὥστε ὁ νοῦς u. s. w. V, 8, 6. 502, C: τὸν ἀληθῆ νοῦν... ὃς ἦν ὁ αὐτὸς τῷ νοουμένοις ἀληθείᾳ καὶ ὄντως οὔσι καὶ πρώτοις. V, 8, 4 f. 546, C. 547, A, wo der Begriff des Nus mit dem der σοφία vertauscht, und insofern diese für identisch mit der οὐσία erklärt wird. Besonders eingehend wird diese Identität von νοῦς und οὐσία V, 9, 5 dargethan. Der ἐνεργείᾳ καὶ αἰὲ ὄν νοῦς, wird hier bemerkt, muss alles, was er denkt und hat, von sich selbst denken und haben. εἰ δὲ ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ νοεῖ, αὐτὸς ἐστὶν ἡ νοεῖ. εἰ γὰρ ἡ μὲν οὐσία αὐτοῦ ἄλλη, ἢ ἢ νοεῖ ἕτερα αὐτοῦ, αὐτὴ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἀνόητος ἔσται· καὶ οὐδύναμι, οὐκ ἐνεργείᾳ αὐτῷ. Das, was er denkt, kann nicht ausser ihm sein, denn wo sollte es sein, und wo können die ewigen Formen des Wirklichen überhaupt sein, als im Nus? νοῦς ἄρα τὰ ὄντα ὄντως, οὐχ οἷά ἐστιν ἄλλοθεν νοῶν· οὐ γὰρ ἔστιν οὔτε πρὸ αὐτοῦ οὔτε μετ' αὐτόν· ἀλλὰ οἷον νομοθέτης πρῶτος, μᾶλλον δὲ νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι. Ebenso c. 7 s. o. 459, 2.

3) Die Frage, ob das Denken oder das Sein das ursprünglichere sei, kann bei Plotin strenggenommen gar nicht aufgeworfen werden, denn beide sind durchaus identisch; und aus diesem Gesichtspunkt widerspricht Plotin s. a. O. c. 7 f. 561, A f. der Vorstellung, als ob der Nus erst durch sein Denken das Seiende hervorgebracht hätte, als ob erst ὅτε ἐνόησε θεὸν, θεὸς ἐγένετο, und ὅτε ἐνόησε κίνησιν κίνησις ἐγένετο, mit der Bemerkung: ein solches Denken setze ja das Gedachte schon voraus (τὸ ὄν τοῦ νοῦ προεπινοεῖν ἀνάγκη). Er selbst behauptet dagegen: ἔστηκεν ἐν αὐτῷ ὁμοῦ πάντα ὄν, οὐ νοήσας, ἢν' ὑπο-

Auch die nähere Bestimmtheit dieses Seins ist durch sein Verhältniss zum Denken bedingt: aus den zwei Grundbestimmungen des Seins und Denkens gehen die ursprünglichen Kategorien ¹⁾

στίση ἕκαστα... ἐγκείσθαι δεῖ τίθεσθαι ἐν τῷ νοῦντι τὰ ὄντα, τὴν δὲ ἐνέργειαν καὶ τὴν νόησιν ἐπὶ τοῖς οὐσίῳ, ὅλον ἐπὶ πυρὶ ἤδη τὴν τοῦ πυρὸς ἐνέργειαν. Auch diese darf man aber nicht so verstehen, als sei das ὄν die Substanz, der νοῦς die Thätigkeit dieser Substanz, und insofern jenes das frühere, denn Plotin selbst fügt sofort bei: ἐστὶ δὲ καὶ τὸ ὄν ἐνέργεια· μία οὖν ἀμφοῖν ἐνέργεια, μᾶλλον δὲ τὰ ἑμῶν ἐν. μία μὲν οὖν φύσις τὸ τε ὄν ὃ τε νοῦς... ἐπινούσται γὰρ μὴν μεριζομένων ὑφ' ἑμῶν θάτερα πρὸ τῶν ἑτέρων. Seine Meinung ist also nur die, dass Sein und Denken schlechthin dasselbe seien. Beide bezeichnen nur die zwei Seiten eines und desselben Wesens, sie entstehen daher durch den gleichen Akt: was aus dem Urwesen hervorgeht, das ist, so lange es erst als von ihm ausgehend betrachtet wird, weder νοῦς noch οὐσία, es wird beides, indem es sich zum Ersten zurückwendet, denn dadurch wird zugleich der Fluss seines Werdens in einen Produkte zum Stehen gebracht, und sein vorher blindes Sein durch die Einstrahlung des Ersten mit einem Inhalt erfüllt und zum Bewusstsein, zum Denken, erhoben. M. s. hierüber ausser den Nachweisungen, welche S. 456. 461 gegeben wurden, VI, 7, 16. 709, B: Anfangs οὐπω νοῦς ἦν (sc. ὁ νοῦς ἐκεῖνο βλέπων, ἀλλ' ἐβλεπεν ἀνοήτως. ἢ φατίον, ὡς οὐδ' ἐώρα πάποτε, ἀλλ' ἔζη με πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνήρητο αὐτοῦ καὶ ἐπέστραπτο πρὸς αὐτὸ, ἢ δὲ κίνησις αὐτῇ, κίνησθαι τῷ ἐπὶ κινεῖσθαι καὶ περὶ ἐκεῖνο ἐπλήρωσεν αὐτόν, καὶ οὐκέτι κίνησις ἦν μόνον ἀλλὰ κίνησις διακορῆς καὶ πλήρης· ἐξῆς δὲ πάντα ἐγένετο (wurde er alles) καὶ ἐγένετο τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν, πληρωθεὶς μὲν, ἴν' ἔχη, ὃ ὁφείλει, βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτὸς παρὰ τοῦ ὄντος ἐκεῖνα καὶ τοῦτο κομιζόμενος. V, 6, 6. 524, C: τὸ γὰρ τοι λεγόμενον ὄν τοῦτο πρῶτον ἐκείθεν ὅλον ὀλίγον προβεβηκὸς οὐκ ἠθέλησεν εἶτι πρόσω εἰλθεῖν, μεταστραφὲν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔστη καὶ ἐγένετο οὐσία. VI, 2. 8. 602, B (nach den S. 459, 8 angeführten Worten): ἐν μὲν οὖν τῷ νοεῖν ἢ ἐνέργεια καὶ ἢ κίνησις, ἐν δὲ τῷ ἑαυτὸν ἢ οὐσία καὶ τὸ ὄν. ὅν γὰρ νοεῖ καὶ ὄντα ἑαυτοῦ καὶ εἰς ὃ ὅλον ἐπερίδεδετο ὄν (und das, worauf er sich gleichsam stützte, das Substrat seines Denkens, ist ein seiendes). ἢ μὲν γὰρ ἐνέργεια ἢ εἰς αὐτόν οὐκ οὐσία εἰς ὃ δὲ καὶ ἀφ' οὗ τὸ ὄν (aber das, worauf sie geht und wovon sie ausgeht, ist das Seiende). τὸ γὰρ βλέπόμενον τὸ ὄν, οὐχ ἢ βλέψας· ἔχει δὲ καὶ αὐτὴ τὸ εἶναι, ὅτι ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὃ ὄν. Weil es aber ἐνέργεια, nicht δύναμις ὄν sei, so lasse sich beides nicht trennen, sondern jedes von beiden (das Schauen und das Geschaute) sei zugleich das andere: ποιεῖ (sc. ὁ νοῦς) ἑαυτὸν ἐκείνο καὶ ἐκεῖνο ἑαυτόν.

1) Plotin erörtert die Kategorienlehre, die er auch sonst bisweilen berührt, sehr ausführlich Enn. VI, 1—3 (b. Kirchhoff in Ein Buch, Nr. XXXIX, vereinigt). Das erste von diesen drei Büchern beschäftigt sich mit der Kritik der aristotelischen und stoischen Kategorienlehre, das zweite bespricht die Kategorien des Intelligibeln, das dritte die der Erscheinungswelt. Von Neueren handeln über diesen Theil seines Systems STEINHART De Dial. Plot. 25 ff. Meletem. Plot. 25 ff. Ders. in Pauly's Realencyklop. V, 1759! TRENDLENBURG Histor. Beitr. I, 232 ff. VACHEROT École d'Alex. I, 523 f.

ie des reinen Wesens, hervor. Das Denken ist Thätigkeit, Leben, Bewegung, das Sein ist Bestehen, unveränderliches, zeitloses Beharren¹⁾; indem daher der Nus sowohl Denken als Sein ist, muss ihm auch Bewegung und Beharren zukommen, wie ja schon seine Bewegung, als etwas wesentliches und dauerndes an ihm, ein Beharren ist; und da alle diese Begriffe unter sich zwar verschieden, aber als Bestimmungen desselben Wesens doch zugleich ein und dasselbe sind, müssen wir ihnen auch noch die Identität und den Unterschied als Eigenschaften des Seienden beifügen²⁾. Dage-

LIRCHNER Philos. d. Plot. 57 ff. 86 ff. A. RICHTER Neuplaton. Stud. 2tes H. Plotin's Lehre vom Sein."

1) M. vgl., um anderes zu übergehen, über die κίνησις u. s. w.: I, 8, 2. B, B: καὶ ἔστι πρώτη ἐνέργεια ἑκείνου καὶ πρώτη οὐσία. III, 6, 6 (s. o. 461, 2). II, 8, 7 (8). 349, C: πᾶσα ζωὴ νόησις τις, ἀλλὰ ἄλλη ἄλλης ἀμυδρότερα, ὥσπερ αἱ ζωαί· ἡ δὲ... πρώτη ζωὴ καὶ πρῶτος νοῦς εἷς. νόησις οὖν ἡ πρώτη ζωὴ (das erste Leben ist demnach Denken), καὶ ζωὴ δευτέρα νόησις δευτέρα καὶ ἡ ἐστέρα ζωὴ, ἐσχάτη νόησις — die στάσις betreffend V, 1, 4. 485, C: ὁ δὲ νοῦς πάντα ἔχει οὖν ἐν αὐτῷ πάντα ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἔστι μόνον καὶ τὸ ἔστιν αἰεὶ καὶ οὐδαμοῦ το μᾶλλον· ἔστι γὰρ καὶ τότε· οὐδὲ τὸ παρεληλυθός u. s. w. Wenn Plotin II, 9, 1 s. o. 458, 4) dem Nus die κίνησις abspricht, so meint er nur diejenige, welche einen Gegensatz zur Ruhe bildet, welche aus einem Zustand der Ruhe hervorgeht, in dem Wirklichwerden eines noch nicht wirklichen besteht; diese fällt aber mit derjenigen κίνησις, welche er dem Seienden beilegt, so wenig zusammen, als die ἡσυχία oder ἡρεμία mit der στάσις.

2) So schon in einer seiner früheren Schriften, V, 1, 4 (nach dem 456, 4 angeführten): οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν, ἐτερότητας μὴ οὔσης καὶ ταυτότητας δέ. γίνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὄν, ἐτερότης, ταυτότης· δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν. καὶ κίνησιν μὲν, εἰ νοεῖ, στάσιν δὲ, ἵνα τὸ αὐτό. τὴν δὲ ἐτερότητα, ἵν' ἡ νοοῦν καὶ νοούμενον... ἑαυτὸν δὲ, ἐπεὶ ἐν ἑαυτῷ καὶ κοινόν δέ τι ἐν πᾶσι· καὶ ἡ διαφορὰ ἐτερότης. ταῦτα δὲ πλείω γινόμενα ἀριθμὸν καὶ τὸ ποσὸν ποιεῖ· καὶ τὸ ποῖόν δὲ ἡ ἰκαστοῦ τούτων ἰδιότης· ἐξ ὧν ὡς ἀρχῶν τάλλα. Ausführlicher Enn. VI, 2. Nachdem Plotin hier zuerst am Beispiel des Körpers, dann an dem der Seele auseinandergesetzt hat, inwiefern Eines zugleich vieles sein könne, fährt er c. 7 fort: Wie in der Seele, so sei auch im Nus die οὐσία und die ζωὴ, und da nun das gemeinsame Merkmal jedes Lebens die Bewegung sei, so seien die οὐσία und die κίνησις als zwei γένη zu setzen. Κινήσειως δὲ περὶ τὸ ὄν φανείσης οὐκ ἐξιστάσης τὴν φύσιν, μᾶλλον δ' ἐν τῷ εἶναι ὅλον τέλειον ποιούσης, αἰεὶ τε τῆς τοιαύτης φύσεως ἐν τῷ οὕτω κινεῖσθαι μενούσης, εἴ τις μὴ στάσιν ἐπείσῃ, ἀτοπώτερος ἂν εἴη τοῦ μὴ κίνησιν διδόντος... ἔστω δὲ καὶ στάσις ἐν γένος ἕτερον ὃν κινήσειως (s. o. 601, C). Ebenso muss sie aber auch, wie das breitere gezeigt wird, vom ὄν verschieden sein, da ja sonst ebensogut die κίνησις mit ihm, und somit auch στάσις und κίνησις mit einander identisch sein müssten. C. 8. 602, B (s. o.

gen sind nicht allein die zehen aristotelischen und die vier stoischen Kategorieen, gegen welche Plotin auch sonst viele und theilweise zutreffende Einwürfe erhebt, auf das übersinnliche Wesen (den Nus) nicht anwendbar, sondern man kann für dasselbe überhaupt keine andern Kategorieen aufstellen, als die genannten. Nicht die der Einheit: denn das ursprünglich Eine liegt über das Sein hinaus und kann von keinem andern ausgesagt werden ²⁾, das Eine im abgeleiteten Sinn aber ist theils überhaupt nicht Gattung ³⁾, theils

461, 3 Schl., wo dann weiter auseinandergesetzt wird, die στάσις sei das, εἰς ἃ λήγει ἡ νόησις und ἀπ' οὗ ὥρμηται, ἡ μὲν ἰδέα ἐν στάσει πέρας οὖσα νοῦ, ὁ δὲ νοῦς αὐτῆς ἡ κίνησις. Diese drei Bestimmungen gehen durch alles hindurch (602, D, wo aber statt ἐν πάντα zu lesen sein möchte: ὅν πάντα), jedes spätere (ἑαυτοῦ τῶν ὑστερον, jedes von den Wesen, welche in der Reihe des Seins auf den Nus folgen), sei eine bestimmte Art des Seienden u. s. w. (τὶ ὅν καὶ τίς στάσις καὶ τίς κίνησις), sie seien mithin Gattungen (γένη); und da sie nun theils unterschieden, theils aber auch Bestimmungen eines und desselben seien, so sei das ταῦτόν und ὁ αὐτόν unzertrennlich mit ihnen verbunden; man erhalte mithin diese fünf γένη, und zwar als πρῶτα γένη, denn von keinem von ihnen lasse sich ein anderes als Gattungsbegriff prädiciren (μηδὲν αὐτῶν κατηγορήσεως ἐν τῷ τί ἐστι — m. vgl. über diesen, dem aristotelischen Sprachgebrauch entlehnten Ausdruck Bd. II, b, 144, 1). Die vier andern Kategorieen sind (wie c. 15 ausführt) die integrierenden Momente der οὐσία (συμπληροῖ τὴν οὐσίαν) oder vielmehr, sie sind die οὐσία selbst, denn keines von ihnen ist später als die οὐσία ἀλλ' ἢν (sc. ἡ οὐσία) ὅπερ ἦν, ἐν πολλὰ (das Eins-Viele wird die οὐσία öfters genannt). Hierbei wird V, 2, 1 Anf. noch zwischen dem ὅν und der οὐσία unterschieden: das ὅν soll die οὐσία bezeichnen, wiefern bei derselben von den vier andern Kategorieen abgesehen wird, die οὐσία umgekehrt τὸ ὅν μετὰ τῶν ἁλῶν, κινήσεως, στάσεως, ταύτου, ἑτέρου, so dass diese die στοιχεῖα von jener sind, τὸ οὖν ὅλον οὐσία, ἑαυτοῦ δὲ ἐκείνων τὸ μὲν ὅν, τὸ δὲ κίνησις, τὸ δὲ ἄλλο τι. Ein ὅν ist die κίνησις (und ebenso natürlich die στάσις u. s. w.) nur κατὰ συμβεβηκός οὐσία dagegen ist sie nicht x. συμβ., sondern sie ist συμπληρωτικὸν οὐσίας, ἡ καὶ αὐτὴ ἡ οὐσία καὶ τὰ ἐκεῖ (das Intelligible) πάντα οὐσία... ὅτι ἐν πάντα. Wenn VACHEROT I, 429 f. nur die Identität und den Unterschied als Kategorieen des Nus gelten lässt, während von den übrigen sich im Nus blos die Ideen, sie selbst nur in der Seele finden sollen, so ist diess offenbar unrichtig.

1) Seine ausführliche Kritik der aristotelischen Kategorieenlehre findet sich Enn. VI, 1, 1—24, die der stoischen ebd. c. 25—30. Ich kann hier auf dieselbe nicht näher eintreten, und will mich begnügen, auf die eingehenden Analysen von RICHTER a. a. O. 51—78 und STEINHART Meletem. Plotin 25 ff. und auf die kürzeren Bemerkungen TRENDLENBURG'S a. a. O. zu verweisen.

2) VI, 2, 9 Anf. s. o. 437, 3 vgl. S. 435.

3) Was Plotin VI, 2, 9 f. näher begründet. Schon Aristoteles hatte das ἦν, ebenso aber freilich auch das ὅν, aus der Zahl der γένη schon deshalb

lt es nicht mit dem Sein zusammen ¹⁾. Nicht die der Quantität er der Qualität: denn die Quantität ist schon als diskrete oder als hl, noch mehr aber als contiunirliche, aus dem Seienden erst geleitet, also keine Bestimmung des Seienden selbst ²⁾; ebenso mmt aber auch die Qualität nur in dem abgeleiteten vor, dessen esen sich aus einer Mehrheit von Eigenschaften zusammensetzt, ht in dem ursprünglichen und einfachen ³⁾. Die übrigen Katego- rien ohnedem finden im Uebersinnlichen keine Stelle ⁴⁾. Auch s Gute bildet aber keine eigene Kategorie des Seienden, selbst nn wir bei diesem Ausdruck nicht an das Urgute, welches jent- ts des Seins liegt, sondern nur an das abgeleitete Gute denken llen; denn dieses ist entweder eine Qualität, welche den ver- nienen Wesen in verschiedenem Grade zukommt, und daher erhaupt nicht ihre gemeinsame Gattung, jedenfalls aber nicht eich ursprünglich mit dem Sein (οὐσία), oder es fällt mit dem nstreben des Seienden zum Guten, also mit der Kategorie der ewegung, zusammen ⁵⁾. Ebenso bezeichnet die Schönheit entwe- r den von der Idee ausgehenden Glanz, oder das Seiende selbst s das Schöne, oder seine Wirkung, sei es seine Wirkung auf is oder nach dem Urwesen hin. Aber im ersten Fall ist sie nicht ne Kategorie, sondern eine Folge des Seins; im zweiten t sie von dem Sein, im dritten von der Bewegung nicht verschie- n ⁶⁾. Aehnlich gehört das Wissen theils in die Kategorie der

geschlossen, weil die Gattung von den spezifischen Differenzen, durch lche sie getheilt werden kann, sich nicht prädiciren lasse, die Einheit da- gen und das Sein von allem prädicirt werden könne. Vgl. Metaph. III, 3. 18, b, 23; weiteres bei BONITZ und SCHWEGLER z. d. 8t.

1) Die Einheit eines Dings besteht (a. a. O. c. 11. 12 vgl. S. 447, 4. 448, 1) seiner Annäherung an das Gute als das Ureine, und nur nach dem Grade eser Annäherung, nicht nach dem seines Seins, richtet sich der Grad seiner einheit. Die letztere Behauptung verträgt sich aber nicht mit andern a. a. O. chgewiesenen Aussagen.

2) C. 13.

3) A. a. O. c. 14 vgl. die frühere Abhandlung über die Qualität, II, 6, l. 179, C. c. 8, Anf.

4) Wie diess a. a. O. c. 16 von dem πρὸς τι, ποῦ, ποτὲ, ποῦν, πάσχειν, τι, χεῖσθαι ganz kurz gezeigt wird.

5) A. a. O. c. 17.

6) C. 18. Von der Schönheit der übersinnlichen Welt wird S. 475 f. zu prechen sein.

Bewegung oder Thätigkeit, theils in die des Beharrens (στάσις), oder in beide zusammen ¹⁾). Die Tugenden ferner sind blosse Thätigkeiten, nicht generische Bestimmungen des Nus ²⁾). Der Nus selbst endlich ist nicht eine von den Kategorien, sondern das Ganze, was sie alle umfasst ³⁾). Aus jenen Grundbestimmungen des Seins gehen dann weitere, abgeleitete Kategorien hervor: die Zahl, die Qualität, die Quantität u. s. w. ⁴⁾ Auf die Erscheinungswelt dagegen finden die Kategorien des Uebersinnlichen keine unmittelbare Anwendung ⁵⁾, wenn ihnen die ihrigen auch immerhin analog sind ⁶⁾. So eingehend sich übrigens Plotin mit

1) A. a. O. 611, A.

2) Ebd. 611, B.

3) A. a. O.: ὁ δὲ νοῦς ὃν νοοῦν καὶ σύνθετον ἐκ πάντων, οὐχ ἓν τι τῶν γινώσκων καὶ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς νοῦς ὃν μετὰ πάντων καὶ ἤδη πάντα τὰ ὄντα, τὸ δὲ ὃν μόνον ὡς ἴσμεν εἰς γένος λαμβανόμενον στοιχεῖον αὐτοῦ.

4) VI, 2, 19 wirft Plotin die Frage auf, wie aus den vier γένη, des Seienden εἶδη hervorgehen; und nachdem er verschiedene Aporieen, welche sich hier ergeben, aufgezzeigt hat, antwortet er c. 20 zunächst: der allgemeine Nus verhalte sich zu seinen Theilen, wie die Wissenschaft zu den einzelnen Wissenschaften: jener sei das Ganze ἐνσργία, das Einzelne δυνάμει, diese das Einzelne ἐνσργία, das Ganze δυνάμει. C. 21 sucht er dann die εἶδη des Seienden, aber freilich sehr ungenügend, abzuleiten. Da im Nus Einheit und Vielheit sei, so sei in ihm auch die Zahl, und da diese unbegrenzt sei, das Grosse (τὸ μέγα). Dieses zusammen mit der Schönheit und dem Glanze des Seienden betrachtet, ergebe das ποῖον, in der Stetigkeit seines Seins die Grösse (μέγεθος), und da auch die Einheit, Zweiheit und Dreiheit im Nus seien, erhalte man τὸ μέγεθος τρίτον ὃν καὶ τὸ ποσὸν πᾶν. Aus der Vereinigung des ποσὸν und ποῖον gehe die Gestalt, aus ihrer Theilung durch das ὅτιον die besonderen Gestalten und Qualitäten hervor; die ταυτότης erzeuge im ποσὸν die Gleichheit, die ἑτερότης die Ungleichheit in Zahlen und Grössen, woraus dann weiter die verschiedenen Arten von Zahlen und Figuren sich entwickeln. Indem endlich die ζωὴ hinzukomme (die ja mit der κίνησις identisch sein soll) bilden sich in dem Nus als dem αὐτοζῶον auch alle Arten lebender Wesen.

5) Selbst die Substanz soll ja in derselben nur im uneigentlichen Sinn vorkommen. Vgl. folg. Anm.

6) Von den Kategorien der Erscheinungswelt handelt, wie bemerkt, Enn. VI, 3. Plotin unterscheidet hier c. 3 zunächst mit Aristoteles den Stoff, die Form und das aus beiden zusammengesetzte, fasst dann aber diese drei Begriffe in dem der Substanz (οὐσία, ἢ ἐνταῦθα ὁμώνυμος οὐσία) zusammen. Von ihnen unterscheidet er τὰ περὶ ταῦτα, τὰ μὲν κατηγορούμενα μόνον, τὰ δὲ καὶ συμβεβηκότα. Jenes ist das πρὸς τι, von den συμβεβηκότα sind τὰ μὲν ἐν αὐτοῖς (das ποσὸν und ποῖον), τὰ δὲ αὐτὰ ἐν ἑκείνοις (ἐν τόπῳ καὶ χρόνῳ = ποῦ und ποτὶ). 2

dem Gegenstande beschäftigt hat, so lässt sich doch nicht vermuthen, dass seine Kategorienlehre für das Ganze seines Systems nicht die gleiche Bedeutung hat, wie die des Aristoteles oder der Stoiker für das ihrige. Die scharfe Unterscheidung der übersinnlichen und der Erscheinungswelt findet allerdings in dem Satze, dass für beide gar nicht die gleichen Kategorien gelten, ihren Ausdruck, und für die Auffassung der übersinnlichen Welt bilden die zwei Bestimmungen des Denkens und Seins die Grundlage, umst jedoch haben die Untersuchungen über die Kategorien auf den Fortgang des Systems kaum einen Einfluss ¹⁾. Und wirklich hat ja auch Plotin seine übersinnlichen Kategorien nur an der Hand Plato's mühselig genug gefunden ²⁾; was aber die sinnlichen betrifft, so lässt sich in seinen Aeusserungen darüber eine vielfache Unsicherheit nicht verkennen ³⁾. Auch seine Schule ist von seiner Kategorienlehre bald wieder abgekommen ⁴⁾, ohne dass sie sich

ἐνεργήματα αὐτῶν τὰ δὲ πάθη (beides zusammen sind die κινήσεις), τὰ δὲ παρασχευήματα (τόπος καὶ χρόνος). Näher jedoch führen sich diese alle auf fünf zurück: οὐσία, πρὸς τι, πῶσον, ποῖον, κίνησις, doch könne man die (drei) letzteren auch zum πρὸς τι rechnen. Im weiteren Verlauf seiner Abhandlung bespricht Plotin nur die Substanz, Quantität, Qualität und Bewegung. Auf das Einzelne dieser Erörterungen kann ich hier nicht eingehen, muss hiefür vielmehr auf die früher genannten Darstellungen verweisen.

1) Ich kann daher nicht allein STEINHART (Pauly's Encykl. V, 1759) nicht zustimmen, wenn er sagt, die Untersuchung über die Kategorien enthalten eigentlichen Schlüssel zu Plotin's Lehre, sondern auch RICHTER scheint mir die Bedeutung derselben zu überschätzen, wenn er (a. a. O. vgl. besonders S. 15 f.) die „Lehre vom Seienden“, welche im wesentlichen nichts anderes ist, als die Kategorienlehre, unter dem Namen der Metaphysik mit den übrigen Theilen des Systems, der Theologie, Physik, Psychologie und Ethik, auf Eine Linie stellt. Es spricht hiegegen auch der Umstand, dass Plotin's Kategorienlehre die Bestimmungen über den Nus und den Gegensatz der sinnlichen und übersinnlichen Welt schon voraussetzt.

2) Vgl. S. 456. 463 f.

3) Vgl. TRENDLENBURG a. a. O. 288 ff., der seine Besprechung der plotinischen Kategorienlehre mit den Worten schliesst: „Es ist bei Plotin das Fremde zum grossen Theil verworfen, aber das eigene nicht durchgeführt, und doch nur am fremden versucht.“

4) Schon Porphyry gab in seinem grösseren Commentar zu den Kategorien (den sieben Büchern an Gedalios) nicht blos eine Erklärung der aristotelischen Schrift, sondern auch τῶν ἐνστάσεων παρ' αὐτῶν (der plotinischen) λύσεις (SIMPL. in Categ. 1, β. Schol. in Arist. 40, α, 34); und von da an blieben die

dadurch genöthigt gesehen hätte, sein sonstiges System zu verlassen.

Ist aber im Zweiten eine Mehrheit von Bestimmungen, so müssen wir in ihm auch von diesen besondern Bestimmungen das gemeinsame unterscheiden, was ihnen allen gleichmässig zu Grunde liegt; ist in ihm Anderssein, so ist in ihm auch das Unbegrenzte; wird es durch das Erste bestimmt, so muss es abgesehen davon noch unbestimmt sein; bewegt es sich, so verwirklicht es, was vorher nur der Möglichkeit nach in ihm war; ist es Denken, so ist es Thätigkeit des Denkvermögens. Das Unbegrenzte aber, das Unbestimmte, das blossе Vermögen, das Allgemeine, welches durch die specifischen Merkmale näher bestimmt wird, ist die Materie. Die Materie muss daher schon im Nus sein, und wenn bereits Plato das Unbegrenzte auch in die Ideen verlegt, nach Aristoteles sogar von einer Materie der Ideen geredet hatte, so thut diess Plotin mit solcher Bestimmtheit, dass er sich den Unterschied des Zweiten vom Ersten nur aus dieser Voraussetzung zu erklären weiss. Nur dass man sich die Materie im Nus nicht nach Analogie dessen denken darf, was wir sonst Materie nennen. Es ist vielmehr eine doppelte Materie zu unterscheiden, die intelligible und die sinnliche. Jene ist schlechthin durch das Höhere geformt und belebt, diese widerstrebt der Form, jene ist ein seiendes, diese das Nichtseiende, jene ist ewig, wie die Idee, diese einem beständigen Werden unterworfen ¹⁾. Der Unterschied beider erscheint demnach allerdings so

aristotelischen Kategorieen bei den Neuplatonikern in Geltung. Unter ihren Commentatoren aus dieser Schule macht es sich namentlich Dexippus (in den von SPENGLER in den Monumenta Saecul. Monac. herausgegebenen ἀπορίαι καὶ λύσεις) zur Aufgabe, Plotin's Einwendungen zu widerlegen.

1) II, 4, 1—5. 15 f. Z. B. c. 4 Anf.: εἰ οὖν πολλὰ τὰ εἶδη κοινὸν μὲν πρὸς αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι, καὶ ὁτ, καὶ ἴδιον ὧς διαφέρει ἄλλο ἄλλου. τοῦτο δὲ τὸ ἴδιον καὶ ἡ διαφορὰ ἡ χωρίζουσα (die διαφορὰ εἰδοποιός, worüber Bd. II, b, 145, 1) ἡ οὐσία ἐστὶ μορφή. εἰ δὲ μορφή, ἐστὶ καὶ τὸ μορφοῦμενον, περὶ δὲ ἡ διαφορὰ ἐστὶν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφήν δεχομένη καὶ αἰεὶ τὸ ὑποκείμενον. (Auch diess ist aristotelisch: s. a. a. O. 148, 1.) Wenn ferner die Sinnenwelt ein Abbild der übersinnlichen sei, so müsse diese ebenso, wie jene, aus Form und Stoff zusammengesetzt sein. C. 5. 162, A: die jenseitige Welt ist ewig; καὶ γὰρ ἡ ἑτερότης ἡ ἐκείνῃ, ἡ τὴν ὕλην ποιεῖ. ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὕτη, ἡ κίνησις ἡ πρώτη... ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἡ ἀπὸ τοῦ πρώτου καὶ κείνου πρὸς τὸ ὁρισθῆναι δεόμενα· ὁρίζεται δὲ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ· πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἑτερον καὶ οὐκ

bedeutend, dass wir kaum wissen, welche Gleichheit derselben, ausser der des Namens, noch übrig bleibt; doch ist diese desshalb nicht ganz grundlos, weil allerdings schon im zweiten Princip jenes Heraustreten aus der absoluten Einheit beginnt, welches nur in der Materie sein letztes Ziel findet.

Schon hieraus folgt, dass das Sein, welches mit dem Denken identisch ist, nicht reine Einheit, sondern nur Vielheit in der Einheit sein kann. Der Nus vermag die Kraft, welche ihm von dem Einen aus zuströmt, in ihrer Unendlichkeit nicht zu fassen; um sie tragen zu können, muss er sie in eine Vielheit zerlegen ¹⁾; er muss überhaupt ein vielfaches sein, wenn er denkend sein soll ²⁾. Das viele aber, was im Denken enthalten ist, sind die Begriffe oder Ideen, und so schliesst sich hier die Ideenlehre an. Plotin setzt diese im allgemeinen in ihrer platonischen Form voraus ³⁾; nur dass er der pythagoreischen Neigung seiner Schule und Zeit folgend, die Ideen zugleich als Zahlen fasst, und die Zahl für das Bindeglied hält, durch welches der Hervorgang der Vielheit aus dem Einen Sein (dem Nus) vermittelt sei; er nennt daher bald das

ἀγαθόν, ἀλλὰ ἀφώτιστον ἐκείνου. Wendet man aber ein, so würde das Unbegrenzte in die intelligible Welt gesetzt, so erwiedert Plotin: dem sei allerdings so (vgl. auch c. 15. 169, A: ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἡ ὕλη τὸ ἄπειρον), aber es sei zu bedenken (c. 3 Anf.), ὥς οὐ πανταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον οὐδὲ δ' ἂν ἄμορφον ᾖ τῇ ἑαυτοῦ ἐπινοίᾳ, εἰ μέλλει παρέχειν αὐτὸ τοῖς πρὸ αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀρίστοις. Eben diess ist aber hier der Fall; es giebt (c. 15. 169, B) ein doppeltes Unendliches, von denen sich das eine zum andern verhält, wie das Urbild zum Abbild; ἡ ὕλη ἢ ἐκεῖ ὄν, τὸ γὰρ πρὸ αὐτῆς ἐπέκεινα ὄντος, ἐνταῦθα δὲ τὸ πρὸ αὐτῆς ὄν, οὐκ ὄν ἄρα αὐτῇ (c. 16, Schl.); die θεῖα ὕλη (c. 5. 161, E) λαβοῦσα τὸ ὀρίζον αὐτὴν ζῶν ἡρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει, die irdische bleibt trotz ihrer Gestaltung ein νεκρὸν κακοσμημένον. Auch das hat (c. 3) nichts auf sich, dass so das Intelligible als ein zusammengesetztes erscheint: die Zusammensetzung ist hier keine materielle; zusammengesetzt sind auch die Begriffe. Fragt man endlich, ob denn die intelligible Materie ein gewordenes sei, so entgegnet Plotin (c. 5. 161, G), es verhalte sich mit ihr, wie mit den Ideen: γεννητὰ μὲν γὰρ τῷ ἀρχὴν ἔχειν, ἀγέννητα δὲ ὅτι μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει. Vgl. auch III, 8, 10 Anf.: ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστὶν ὅψις τις καὶ ὅψις ὁρῶσα, δύναμις ἐστὶ εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα, ἔσται τοίνυν τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ εἶδος αὐτοῦ... ὕλη δὲ ἐν νοητοῖς.

1) VI, 7, 15. 708, C.

2) Vgl. S. 454 f. Das Seiende heisst deshalb, wie schon S. 464 bemerkt wurde, nicht selten ἐν πολλὰ.

3) Z. B. III, 9, 1. V, 1, 7. 489, A.

wahrhaft Seiende selbst Zahl, bald die Zahlen die Wurzel und Quelle des Seienden¹⁾. Indessen finden sich in der näheren Bestimmung der Ideenlehre erhebliche Abweichungen von der platonischen Vorstellungsweise. Das zwar hätte weniger auf sich, daß Plotin keine Ideen des schlechten und verfehlten, des Schmutzigen und ähnlicher Dinge annimmt²⁾, während Plato auch von solchen unbefangen geredet hatte³⁾: um so beachtenswerther ist dagegen die Behauptung, es gebe ebensoviele ideale Urbilder, als Einzelwesen⁴⁾. Plotin macht hiefür geltend (a. a. O. c. 1), daß sich die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Individuen aus einem gemeinsamen Urbild nicht erklären lassen. Sagt er nichtsdestoweniger⁵⁾, die Ideen beziehen sich nicht auf das Individuum, sondern auf das Allgemeine, so liesse sich dieses vielleicht mit dem eben angeführten durch dieselbe Voraussetzung vereinigen, mittelst deren Plotin auch der Unendlichkeit der Ideen zu entgehen sucht, daß nämlich nur so viele Urformen nöthig

1) VI, 6, 9. 679, C: die Zahl sei früher als die Vielheit des Seienden (τὰ ὄντα), wenn auch später als das Seiende in seiner Einheit (τὸ ὄν): ἡ τοῦ ἀριθμοῦ δύναμις ὑποστάσα ἐμέρισε τὸ ὄν καὶ οἷον ὠδίνειν ἐποίησεν αὐτὸ τὸ πλῆθος... τὸ μὲν ὄν ἀριθμὸς ἡνωμένος, τὰ δὲ ὄντα ἐξεληλεγμένος ἀριθμὸς· νοῦς δὲ ἀριθμὸς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος (die xenokratische Definition der Seele), τὸ δὲ ζῶον ἀριθμὸς περιέχων. Diess folge auch aus der Abstammung des Seienden von dem Eins (und der Zwei ἀόριστος s. o. 455, 3). διὸ καὶ τὰ εἶδη ἔλεγον καὶ ἐνάδας καὶ ἀριθμούς· καὶ οὗτός ἐστιν ὁ οὐσιώδης ἀριθμὸς. ἄλλος δὲ ὁ μοναδικὸς λεγόμενος εἰδῶλον τούτου. Weiteres über die Priorität der Zahlen vor dem vielen Seienden c. 10. Ebd. c. 15. 687, B: τὸ δὲ ὄν γενόμενον ἀριθμὸς συνάπτει τὰ ὄντα πρὸς αὐτό... ταῖς γὰρ δυνάμεσι τοῦ ἀριθμοῦ ἐσχίσθη καὶ τοσαῦτα ἐγέννησεν ὅσα ἦν ὁ ἀριθμὸς. ἀρχὴ, οὖν καὶ πηγὴ ὑποστάσεως τοῖς οὖσιν ὁ ἀριθμὸς ὁ πρῶτος καὶ ἀληθής. Vgl. V, 1, 5 (oben 455, 3). VI, 2, 21. 613, A (s. o. 466, 4). Eine ausführlichere Darstellung der vorliegenden Lehre giebt VACHEROT II, 237 ff., aber gerade der Angelpunkt derselben, die mittlere Stellung der Zahl zwischen dem ὄν als Einheit und der Vielheit der ὄντα, wird in dieser Darstellung nicht beachtet, und in Folge davon Plotin's Ansicht von der Zahl mit der des Jamblich und Proklus zu sehr identificirt. Weiter vgl. m. den Auszug aus Enn. VI, 6 (π. ἀριθμῶν) bei RICHTER Neupl. Stud. III, 70 ff.

2) V, 9, 10 Anf. c. 14. 565, A. Dagegen weiss er nach VI, 7, 9–12 Ideen der unvernünftigen Thiere, Pflanzen, Steine u. s. f. wohl zu begreifen.

3) Vgl. Bd. II, a, 443. Doch war schon Plato in seiner späteren Zeit von dieser Annahme abgekommen; a. a. O. 445, 1.

4) V, 7.

5) V, 9, 12 Anf.: χρὴ δὲ καὶ τῶν καθόλου λέγειν τὰ εἶδη εἶναι, οὐ Σωκράτους ἀλλ' ἀνθρώπου.

, als in jeder Weltperiode Einzelwesen existiren, wogegen diese Formen in jeder folgenden Periode in veränderter **Ernung** wiederholen ¹⁾, denn das Urbild wäre so immer noch empirisch bestimmten Einzelwesen selbst verschieden. Doch ohl das richtigere, in diesen verschiedenartigen Aeusserungen liche Abweichungen und einen Beweis von der mangelhaften **ildung** der Ideenlehre bei Plotin zu finden.

Schon diese Unsicherheit wird nun beweisen, und die verhält-
mässig seltene und meist nur beiläufige Erwähnung der Ideen
es bestätigen, dass die Ideenlehre für Plotin nicht die gleiche
utung hat, wie für Plato; und ein Blick auf das ganze System
, warum sie diese Bedeutung für ihn nicht haben kann. Die
n stellen das Unbedingte unter der Bestimmung des Seins dar,
deenwelt Plato's ist eine Totalität in sich beruhender Wesen-
n; und wird ihr auch Bewegung, Vernunft und Causalität beig-
gt, so treten doch diese Prädikate hinter dem substantiellen
akter der Ideen gänzlich zurück, die Ideenlehre ist nicht darauf
legt, den Hervorgang des Sinnlichen aus dem Uebersinnlichen
rklären. Gerade dieses ist aber das Hauptbestreben Plotin's; er
daher das Uebersinnliche weit weniger unter dem Begriff der
stanz, als unter dem der Kraft. Ich habe diess schon an seinen
sserungen über das Urwesen nachgewiesen; dasselbe zeigte
darin, dass bei der Beschreibung des Zweiten der Begriff des
über den der οὐσία überwiegt, denn jener drückt eine Thätig-
, dieser ein Sein aus. Ebenso wird nun auch für die Vielheit,
che der Nus in sich befasst, die substantielle Form des gedach-
Seins, oder der Ideen, weniger angemessen erscheinen, als
der denkenden Kraft. Auch der ersteren Darstellung bedient
unser Philosoph allerdings nicht blos um des platonischen
gangs willen: der unendliche Nus muss ja die Gesammtheit des
kbaren, alle reinen Begriffe in sich schliessen. Aber doch liegt
ihm noch näher, ihn als das Reich der wirkenden Kräfte zu
schreiben: die platonischen Ideen verdichten sich ihm, ähnlich
Philo, zu Geistern (νοῦ), welche von dem Nus, als dem allgemei-
Geist, umfasst werden, die Ideen sind ihm nicht blos Gedanken
Nus, sondern ein wirkliches in ihm; sie sind die Theilwesen,

1) V, 7, 1—3. IV, 3, 12. 381, E.

welche er in sich auswirkt und aus welchen er besteht, geistige Kräfte, denkende Geister, die ebenso in ihm und unter ihm enthalten sind, wie die Artbegriffe im Gattungsbegriff, oder die besondern Wissenschaften in der Wissenschaft als Ganzem ¹⁾. Eine genauere Bestimmung dieses Verhältnisses suchen wir freilich vergebens und sie war auch kaum möglich, ohne den Widerspruch an's Licht zu bringen, von dem schon die platonische Ideenlehre und in noch höherem Grade die Lehre Philo's von den Kräften gedrückt wird, dass Substanzen unter einander theils im Verhältniss der logischen

1) V, 9, 8 Anf: εἰ οὖν ἡ νόησις ἐνόντος (wenn das Denken des Nus Denken eines in ihm seienden ist) ἐκείνο τὸ εἶδος τὸ ἐνὸν καὶ ἡ ἰδέα αὕτη. τί οὖν τοῦτο νοῦς καὶ ἡ νοερὰ οὐσία, οὐχ ἑτέρα τοῦ νοῦ ἐκάστη ἰδέα, ἀλλ' ἐκάστη νοῦς, καὶ διαμὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἶδη, ἕκαστον δὲ εἶδος νοῦς ἕκαστος, ὡς ἡ ὅλη ἐπιστήμη τὰ πάντα θεωρήματα. IV, 8, 3. 471, A: ὄντος τοίνυν παντός νοῦ ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόπῳ ὧστε καὶ παντός, ὃν δὲ κόσμον νοητὸν τιθέμεθα, ὄντιον δὲ καὶ τῶν ἐν τούτῳ περιεχομένων νοερῶν δυνάμεων καὶ νόων τῶν καθέκαστα· οὐ γὰρ εἷς νοῦς μόνος, ἀλλ' εἷς καὶ πολλοί u. s. w. VI, 2, 20: wie die Wissenschaft als Ganzes zu den besondern Disciplinen, oder der Gattungsbegriff zu den Artbegriffen, so verhält sich der ἑξήκας νοῦς (auch ὁ μέγας νοῦς genannt) zu den einzelnen Nus; er ist die δύναμις αὐτῶν, sie sind ἐνεργεῖα μὲν ὅ εἰσι, δυνάμει δὲ τὸ ὅλον. Ebd. c. 22. 614, B: εἷς δὲ νοῦς καὶ πολλὰ ὧν καὶ τοὺς πολλοὺς νοῦς ποιεῖ, er theilt sich nämlich in sie als seine Arten. Ebd. 615, B: ὅτε ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖ [ὁ νοῦς], τὰ ἐνεργούμενα οἱ πολλοὶ νοῖ, ὅτε δὲ ἐξ αὐτοῦ, ψυχῇ. VI, 6, 15. 686, B: ἐν δὲ τῷ νῷ καθόσον νοῦς ἐκ μὲν μέρη οἱ νοῖ πάντες καθέκαστον. VI, 7, 17. 710, D: vermöge der Unendlichkeit seines Lebens ist der νοῦς nothwendig eine Vielheit. τί δὲ τὸ πολλά; νῆες πολλοί. πάντα οὖν νόες· καὶ ὁ μὲν πᾶς νοῦς, οἱ δὲ ἕκαστοι νοῖ. ὁ δὲ πᾶς νοῦς ἕκαστον περιέχων u. s. w. Ebenso c. 8. 700, E: das nächste nach dem Ersten musste eine Vielheit sein; ἦν τοίνυν οὐχ ὡς νοῦς εἷς, ἀλλὰ πᾶς καὶ πάντας τοὺς καθ' ἕκαστον νοῦς ἔχων. Wenn KIRCHNER S. 60 in diesen Stellen, von denen er einige der entscheidendsten gänzlich ignorirt hat, nur diess finden will, dass die Idee des Allgeistes die Ideen aller einzelnen Geister in sich schliesse, meine Darstellung dagegen kurzweg eines „merkwürdigen Missverständnisses“ beschuldigt, so zeigt der Augenschein, wie wenig er dazu ein Recht hat. Was können denn die Theile des Nus anders sein, als νόες? Eben dieses sagt ja aber auch Plotin so bestimmt wie möglich; so unter anderem auch III, 8, 8. 350, A: ὁ νοῦς οὐχ ἑνός τινος νοῦς, ἀλλὰ καὶ πᾶς· πᾶς δὲ ὧν καὶ πάντων. δεῖ οὖν αὐτὸν πάντα ὄντα καὶ πάντων καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ ἔχειν πᾶν καὶ πάντα· εἰ δὲ μὴ, ἔξει τι μέρος οὐ νοῦν καὶ συγκαίεται ἐξ οὗ νῶν καὶ σιωρός τις συμφορητός ἔσται ἀναμένων τὸ γενέσθαι νῶν ἐκ πάντων. Plotin's Meinung ist nach diesen Erklärungen nicht blos die, dass jeder besondere νοῦς ein Theil des allgemeinen, sondern auch umgekehrt, dass jeder Theil des letzteren wieder νοῦς, also ein καθέκαστον νοῦς sei. Auch BRANDIS S. 345 theilt mein „Missverständniss.“

Unterordnung, theils in dem des Theils und des Ganzen stehen sollen.

Sofern nun der Nus eine Vielheit von Formen und Kräften in sich schliesst, erweitert sich sein Begriff zu dem der übersinnlichen Welt, des κόσμος νοητός¹⁾. In der Beschreibung dieser Welt tritt bei Plotin das doppelte Interesse hervor, einerseits die Vielheit in ihr als eine absolute, alle Formen des Seins vollständig begreifende, zu fassen, andererseits aber diese Vielheit von der der Erscheinungswelt dadurch zu unterscheiden, dass sie von der Einheit schlechthin umfasst und durchdrungen sein soll; in derselben Richtung liegt es, wenn die intelligible Welt zwar als durchaus bewegt und belebt geschildert, zugleich aber alle Veränderung von ihr ausgeschlossen wird, denn Vielheit und Veränderung gelten der ganzen alten Philosophie ebenso, wie andererseits Einheit und Unveränderlichkeit, als zusammengehörige Begriffe. Demgemäss wird nun der κόσμος νοητός einestheils als das αὐτοζῶον, als das grosse allbelebte Wesen beschrieben, welches alle Urbilder lebendiger Wesen in sich begreife²⁾; es wird gezeigt, dass sich der Nus in alle Formen bewegen, dass diese alle in ihm sein müssen, wenn er vollkommen sein solle, denn nur dann sei Einheit in der Vielheit, wenn die vielen qualitativ verschieden seien³⁾; es wer-

1) VI, 2, 2 Anf.: Da das Seiende zugleich Eines und vieles ist, so muss dieses Viele, wie man sich nun auch das Verhältniss der Ueber- und Beiordnung unter demselben näher denken mag, (Plotin führt hierüber verschiedene mögliche Annahmen an) συντελεῖν ἅπαντα εἰς μίαν φύσιν καὶ ἐκ πάντων τῷ νοητῷ κόσμῳ, ὃν δὴ λέγομεν τὸ ὄν, τὴν σύστασιν εἶναι.

2) V, 9, 9 Anf.: κόσμου δὴ τοῦδε ὄντος ζώου περιεκτικοῦ ζῶων ἁπάντων . . . ἀναγκαῖον καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὃν φησιν ὁ Πλάτων (Tim. 39, E, wo freilich nur von der Idee des Lebendigen, nicht von der gesammten intelligibeln Welt die Rede ist) ἐν τῷ ὃ ἐστὶ ζῶον. Aehnlich VI, 6, 15 Anf. VI, 2, 21 Schl. und besonders VI, 7, 8 ff.

3) VI, 7, 13. 705, B: alles, was zwischen dem Ersten und dem Letzten liegt, und so auch der Nus, muss eine unendliche Mannigfaltigkeit in sich haben; εἰ γὰρ μηδεμίαν ἔχει ἐξαλλαγὴν μηδέ τις ἐξεγείρει αὐτὸ εἰς τὸ ζῆν ἑτερότης, οὐδ' ἂν ἐνέργεια εἴη . . . δεῖ δὲ πάντα ζῆν καὶ πανταχόθεν καὶ οὐδὲν μὴ ζῆν. ἐπὶ πάντα οὖν κινεῖσθαι δεῖ, μᾶλλον δὲ κεκινήσθαι . . . φύσιν ἄρα ἔχει ἐπὶ πᾶν ἑτεροιοῦσθαι. Das Seiende kann nur sein, wenn der Nus wirkt, er wirkt aber ἀεὶ ἄλλο μετ' ἄλλο, er durchschwärmt (πλανηθεὶς πᾶσαν πλάνην, wie es ebd. heisst) das ganze Feld der Wahrheit: ποικίλον δὲ ἐστὶ τὸ πεδῖον τοῦτο ἵνα καὶ διεξίῃ· εἰ δὲ μὴ κατὰ πᾶν καὶ ἀεὶ ποικίλον, καθόσον μὴ ποικίλον, ἔστηκεν, εἰ δ' ἔστηκεν οὐ νοεῖ· ὥστε καὶ, εἰ

den für alles und jedes Urbilder im Intelligibeln gesucht ¹⁾, selbst für das unvernünftige und geringe ²⁾, auch für die menschlichen Kunstfertigkeiten, wiewohl von ihrem sinnlichen Stoff abgesehen und bloß das wesenhafte, was sie darstellen, in's Auge gefasst wird ³⁾; nur das naturwidrige, schlechte und verfehlte soll unter den Ideen keine Stelle finden ⁴⁾. Auf der andern Seite wird alles das, was die Endlichkeit der sinnlichen Welt ausmacht, von der intelligibeln verneint; es ist nicht allein keine Unvollkommenheit in ihr, sondern auch keine Beschränkung; an die Stelle des Raumes tritt das Ineinandersein der Ideen, an die Stelle der Zeit die Ewigkeit ⁵⁾; die Bewegung in ihr ist schlechthin gleichmässig, ohne Veränderung ⁶⁾, das Sein absolute Wirklichkeit ⁷⁾, das, was ist, von dem Grunde, durch den es ist, nicht verschieden ⁸⁾, die Viel-

ἔστι, οὐ νενόηκεν· εἰ δὲ τοῦτο, οὐδ' ἔστιν. ἔστιν οὖν νόησις· ἡ δὲ κίνησις πᾶσα πληρουῖσα οὐσίαν πᾶσαν καὶ ἡ πᾶσα οὐσία νόησις πᾶσα ζῶν περιλαβοῦσα πᾶσαν καὶ μετ' ἄλλο αἰεὶ ἄλλο, καὶ διαιροῦντι αἰεὶ τὸ ἄλλο ἀναπαίνεται. Ebd. c. 10. 702: zur Vollkommenheit des Nus als des τελειότατον ζῶν war eine Vielheit nothwendig: καὶ μὴν, εἰ ἐκ πολλῶν, δεῖ εἶναι αὐτὸ ἓν, ἢ οὐχ οἷόν τι ἐκ πολλῶν μὲν εἶναι τῶν αὐτῶν δὲ πάντων, ἢ αὐταρκὴς ἦν αὐτὸ ἓν. δεῖ τοίνυν ἐξ ἐτέρων αἰεὶ κατ' εἶδος. Vgl. c. 14.

1) Z. B. V, 9, 10 Anf: ὅσα μὲν οὖν ὡς εἶδη ἐν τῷ αἰσθητῷ ἐστὶ ταῦτα ἐκείθεν ὅσα δὲ μὴ, οὐ. διὸ τῶν παρὰ φύσιν οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδέν. Dagegen sind dort καὶ ποιότητες δὴ σύμφωνοι καὶ ποσότητες, ἀριθμοὶ τε καὶ μεγέθη καὶ γενέσεις καὶ σχέσεις, ποιήσεις τε καὶ πείσεις αἱ κατὰ φύσιν, κινήσεις τε καὶ στάσεις καθόλου τε καὶ ἐν μέρει τῶν ἐκεῖ. ἀντὶ δὲ χρόνου αἰῶν. ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερῶς, τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ. V, 7, 11. 12 wird gezeigt, dass es einen intelligibeln Himmel mit seinen Gestirnen, eine intelligible Erde (αὐτογῆ, πρῶτως γῆ) mit allen Thieren und Pflanzen, ein intelligibles Feuer u. s. f. geben müsse und geben könne, da das eigentliche Wesen aller Dinge, auch der anscheinend leblosen, in lebendigen Kräften bestehe, deren Urbilder Theile des αὐτοζῶν seien.

2) VI, 7, 9. 701, D, mit der Bemerkung: ἐκεῖ δὲ καὶ τὸ ἄλογον λεγόμενον λόγος ἦν καὶ τὸ ἄνουν νοῦς ἦν, ἐπεὶ καὶ ὁ νοῦν ἵππον νοῦς ἐστὶ καὶ ἡ νόησις ἵππου νοῦς ἦν. Die νόησις aber ist hier ταῦτόν τῳ πράγματι, mithin auch dieses kein ἀνόητον. Vgl. auch c. 10.

3) V, 9, 11.

4) Vgl. Anm. 1 und S. 470, 2.

5) V, 9, 10 s. Anm. 1. Weiteres über die Begriffe der Zeit und Ewigkeit S. 491, 2.

6) III, 2, 1. 255, B. VI, 6, 18. 691, B. VI, 7, 13. 705, A. F. V, 1, 4. 485, A.

7) II, 4, 5. 161, F. V, 9, 8.

8) VI, 7, 2 Anf.: Im Intelligibeln sei das ὅτι und διότι Eins, ὥστε ταῦτόν τῳ πράγματι καὶ τὸ διὰ τί τοῦ πράγματος,

it steht der Einheit nicht im Wege, denn alles ist hier ineinander, jedes ist zugleich das Ganze, und jeder Theil jedem durchdringend, die vielen intelligibeln Kräfte sind auch wieder Eine Kraft, die vielen Götter Ein Gott ¹⁾. Während also in der Erscheinungswelt die Vielheit und die Einheit auseinanderfallen, die verschiedenen Theile derselben sich ausschliessen, Ruhe und Bewegung u. s. f. einen Gegensatz bilden, so soll es sich mit der intelligibeln umgekehrt verhalten, und eben dieses Ineinander, diese absolute Harmonie aller ihrer Theile, ist die von Plotin gepriesene Schönheit und Seligkeit dieser Welt ²⁾.

1) V, 8, 4 Anf.: die Götter sehen in der intelligibeln Welt alles Seiende und sich selbst in allem, διαφανῇ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδὲν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερός εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτὶ [sc. φανερόν]. καὶ γὰρ εἰ πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὖ ὁρᾷ ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν ἐν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἡ ἀγλῇ· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν μέγα, ἐπεὶ καὶ τὸ μικρὸν μέγα· καὶ ἥλιος ἐκεῖ πάντα ἄστρα· καὶ ἕκαστον ἥλιος αὐτῶν καὶ πάντα u. s. w. Damit soll aber, wie ebd. ausgeführt wird, doch keinerlei Vermischung der Ideen mit einander stattfinden, die Bewegung rein sein, ebenso die Ruhe u. s. f. Ähnliche Schilderungen III, 2, 1. 255, B. VI, 9, 5. 762, E. VI, 7, 15 Schl. Gegen dieser Einheit von allem im Intelligibeln heisst es wohl auch V, 8, 3 Schl., alles sei dort Himmel, und V, 8, 9. 550, C: die intelligibeln Götter seien zwar durch die Vielheit ihrer Kräfte verschieden, aber zugleich auch alle Eins, und jeder von ihnen alle, sie seien ὁμοῦ καὶ ἕκαστος χωρὶς αὐτοῦ, ἐν στάσει ἀδιαστάτω.

2) Ueber die Seligkeit der übersinnlichen Welt vgl. m. V, 1, 4. 485, B. V, 8, 4 Anf., ebd. 546, A. c. 12 Anf. VI, 2, 21. 613, B. Die Schönheit derselben hat Plotin in einer eigenen Schrift, περὶ νοητοῦ καλλοῦς (Enn. V, 8) behandelt, und bei dieser Veranlassung zugleich seine Ansichten über das Schöne überhaupt dargelegt, die er schon früher in der Abhandlung περὶ τοῦ καλοῦ (Enn. I, 6) auseinandergesetzt hatte. Zu einer vollständigen ästhetischen Theorie sind diese Ansichten nicht ausgeführt, und während sie an Plotin's sonstiges System auf verschiedenen Punkten anknüpfen, zeigt sich doch keine Stelle, an welcher sie sich in ihrer Gesamtheit als wesentlicher Bestandtheil in seine Entwicklung einfügten; wogegen sie allerdings ganz folgerichtig aus demselben hervorgehen. Indem ich daher für ihre eingehendere Darstellung auf die unten zu nennenden Schriften verweise, begnüge ich mich hier, an dem Orte, wo der Begriff des Schönen im System zuerst und am ursprünglichsten auftritt, das wesentlichste darüber mitzutheilen. — Dasjenige nun, wodurch irgend ein Gegenstand schön wird, ist nach Plotin nicht sein Stoff, sondern ausschliesslich seine Form, sein εἶδος oder λόγος, während umgekehrt die Formlosigkeit mit der Hässlichkeit zusammenfällt (I, 6, 2. 52, A. V, 8, 1 f.). Nur auf dieser seiner unsinnlichen Form beruht die überwältigende

3. Die Seele.

Wie das Zweite aus dem Ersten, so geht, vermöge derselben Nothwendigkeit, aus dem Zweiten ein drittes hervor, welches sich

Wirkung des Schönen: es tritt aus demselben der Seele die Idee, als das ihrem eigenen höheren Wesen verwandte, entgegen (I, 6, 2). Nur durch die Nachbildung der Idee wird die sinnliche Erscheinung schön (I, 6, 3); nur in ihr liegt auch der leitende Maasstab für die Kunst: οὐχ ἀπλῶς τὸ ὁρώμενον μιμοῦνται [sc. αἱ τέχναι], ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις . . . ἐστὶ καὶ ὁ Φειδίας τὸν Δία πρὸς οὐδὲν αἰσθητὸν ποιήσας, ἀλλὰ λαβὼν οἷος ἂν γένοιτο, ὃ ἡμῖν ὁ Ζεὺς δι' ὀμμάτων ἐθελοῖ φανῆναι (V, 8, 1 g. E. Damit streitet die Bemerkung VI, 7, 22. 715, B nicht, die Kunst stehe darin hinter der Natur zurück, dass sie nur lebloses hervorbringen könne). Das Reich der reinen und ursprünglichen Formen ist aber der Nus oder die οὐσία. Er ist daher das πρῶτον καλὸν (V, 8, 8. 544, A. c. 8 Anf. c. 13. 554, B. VI, 2, 21. 613, B), das μέγα κάλλος, das νοητὸν καλόν, in dem alles Idee und alles schön ist (I, 6, 9. 57, F. 58, A), das Urbild, auf welches die Schönheit der sichtbaren Welt als auf seine Voraussetzung hinweist (V, 8, 13); was dagegen über ihm liegt, kann wohl als das Gute, aber genau gesprochen, nicht als das Schöne bezeichnet werden; denn da seine Einheit alle Vielheit, alle Gestalt, selbst das Sein von sich ausschliesst, ist es nicht schön, sondern mehr als schön (s. o. 430, 3; wenn dagegen BRENNING, die Lehre vom Schönen b. Plotin S. 48, behauptet, der Nus sei „das erste Gute“, und wenn derselbe andererseits das Urwesen beharrlich „das ὄν“ nennt, so widerspricht das eine Plotin's Lehre ebensosehr, wie das andere). Nächst dem Nus hat die Schönheit in der Seele ihren Sitz, welche dieselbe mit allem andern vom Nus empfängt (V, 8, 3. c. 13. 554, B vgl. I, 6, 4 Anf.); diese Schönheit besteht in nichts anderem als in edeln Fertigkeiten, Tugend und Wissenschaft; sie wird daher nicht allein selbst um so grösser, sondern auch die Anschauung des Urschönen wird der Seele um so eher möglich sein, je vollständiger sie sich sittlich reinigt, je begeisterter und sehnsuchtsvoller sie nach dem Höheren strebt und sich seiner Einwirkung hingiebt (V, 8, 3. I, 6, 4—9; die letztere, sehr schwungvolle Ausführung nimmt c. 7. 56, B die des platonischen Gastmahls 211, D f. fast wörtlich in sich auf). Weit tiefer steht das sinnlich Schöne, wie es ja auch nur Abschattung der Idee ist (s. o. und V, 8, 9 Schl.: ἥδε μὲν γὰρ ἡ ψευδὴς οὐσία δεῖται ἐκαστοῦ εἰδώλου καλοῦ, ἵνα καὶ καλὸν φαίνεται καὶ ὅλως ἤ u. s. w.); wie wenig aber Plotin selbst dieses geringschätzt, wird sich auch noch später aus seiner Lehre vom Eros und aus seiner Polemik gegen die gnostische Naturverachtung ergeben. — Ausführlicher behandeln Plotin's Aesthetik: E. MÜLLER Gesch. d. Theorie d. Kunst bei d. Alten II, 289—316. BRENNING a. a. O. (Gött. 1863). RICHTER Neuplat. Stud. III, 32—37; Derselbe giebt H. II, S. V auch die weitere Literatur.

a ihm ebenso verhält, wie das Zweite zum Ersten ¹⁾; und seine Erzeugung ist in dem einen Fall so wenig, wie in dem andern, das Werk der Absicht und Ueberlegung, oder mit einer Veränderung in dem Erzeugenden verknüpft ²⁾. Dieses Erzeugniss des Nus ist die Seele.

Der Begriff der Seele wird im allgemeinen dahin bestimmt, dass sie das nächste nach dem Nus, und das mittlere zwischen ihm und der Erscheinungswelt sei, einerseits vom Nus erfüllt, bewegt und durchleuchtet, andererseits aber mit dem von ihr erzeugten Körperlichen sich berührend ³⁾. Doch steht sie dem Intelligibeln näher, und wird mit ihm zu dem Göttlichen gerechnet ⁴⁾; sie ist ihrem Wesen nach Zahl und Form wie die Idee ⁵⁾, Leben und Thätigkeit, wie der Nus ⁶⁾; von den Lichtkreisen, welche das

1) V, 1, 7. 489, B: ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς ... καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾷν ἔδει αὐτὸν μὴ δυνάμει οὕσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι. κρείττον δὲ οὐχ οἷόν τε ἦν εἶναι οὐδ' ἐναυθῆα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἑλαττον ὅν εἰδωλὸν εἶναι αὐτοῦ ἀόριστον μὲν ὡσαύτως, ὁριζόμενον δὲ ὑπὸ τοῦ γεννήσαντος καὶ οἷον εἰδοποιούμενον. V, 2, 1. 494, B: οὕτως οὖν ὁ (nämlich das Zweite) οἷον ἑκείνος (der höchste Gott) τὰ ὅμοια ποιεῖ, δυνάμει προχέας πολλήν ... καὶ αὕτη ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχὴ, τοῦτο μένοντος ἑκείνου γενομένη· καὶ γὰρ ὁ νοῦς μένοντος τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἐγένετο. Vgl. V, 8, 12 Anf.

2) S. vor. Anm. und V, 8, 12. 554, B: Der Nus bringt ein Abbild seiner hervor, und dieses ist so ewig, wie er selbst, denn es ist nicht τέχνη hervorgebracht, jedes natürliche Abbild aber dauert so lange, als das Urbild. διὸ οὐκ ὁρθῶς, οἱ φθείρουσι τοῦ νοητοῦ μένοντος καὶ γεννῶσιν οὕτως, ὥς ποτε βουλευσαμένου τοῦ ποιούντος ποιεῖν. ὅστις γὰρ τρόπος ποιήσεως τοιαύτης οὐκ ἐθέλουσι συνιέναι α. a. w.

3) V, 1, 7 führt Plotin fort: νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις, το διανοούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἵχνος ὑπερτημένον ἑκείνου, κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον ἑκείνῳ καὶ ταύτῃ ἀποπιμπλάμενον καὶ ἀπολαύον καὶ μεταλαμβάνον αὐτοῦ καὶ νοοῦν, κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτὸ, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτὸ ἢ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα. Vgl. V, 8, 12 u. a. St.

4) V, 1, 7 nach dem eben angeführten: καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα. VI, 3, 1. 617, A: ἡ δὲ ψυχῆς φύσις ἐν ἑκείνῳ τῷ νοητῷ.

5) V, 1, 5. 486, B: ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχὴ. III, 6, 18. 320, F: ἡ μὲν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἶδη ἔχουσα, εἶδος οὕσα καὶ αὕτη, ὁμοῦ πάντα ἔχει. IV, 4, 16. 409, B: Die Seele ist nicht ὕλη καὶ εἶδος, ἀλλ' εἶδος μόνον καὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργεια δευτέραι μετὰ νοῦν.

6) IV, 7, 11 führt Plotin nach Plato (s. Bd. II, a, 526. 531) aus, die Seele, zunächst die menschliche, sei unsterblich, als ein χρῆμα, ᾧ πάρεστι μὲν ἐξ ἑαυτοῦ ζῶν, ἣν ἰδύνατον ἀπολέσθαι. Sie besitze das Leben nicht blos als eine ihr mitgetheilte Eigenschaft (ὥς ὕλην μὲν οὕσαν ὑποκεῖσθαι, ζῶν δὲ ἐπ' αὐτῇ γενο-

Urlicht umgeben, ist sie zwar der äusserste, aber doch noch Licht, ausser ihr dagegen beginnt die finstere Region ¹⁾; sie ist ihrer Natur nach ewig und ausser der Zeit, wenn gleich sie die Zeit hervorbringt ²⁾. Wenn das Erste den Mittelpunkt alles Seins bildet, so ist der Nus nach Plotin einem unbewegten, die Seele einem bewegten Kreise um diesen Mittelpunkt her zu vergleichen ³⁾; wenn der Nus die Sonne der geistigen Welt ist, so ist die Seele ihr Mond ⁴⁾. Näher wird diese ihre mittlere Stellung, nach Anleitung des platonischen Timäus (35, A), dadurch ausgedrückt, dass ihr einerseits Theilbarkeit, andererseits Ungetheiltheit beigelegt wird. Der Nus ist schlechthin ungetheilt, die Seele ist es zwar auch, sofern sie im Intelligibeln bleibt, aber es liegt in ihrem Wesen, aus der Einheit mit diesem herauszutreten, sich mit dem absolut Theilbaren, mit der Körperwelt zu verbinden, und insofern ist auch sie selbst theilbar ⁵⁾. Indessen betrifft doch diese Theilbarkeit

μένην τὴν ψυχὴν ἀποδείξαι), sondern sie sei μία φύσις ἐνεργείᾳ ζῶσα. II, 5, 3. 175, B: πάντα οὖν τὰ πρῶτα ἐνεργεῖα... καὶ ψυχὴ δὴ οὕτως ἢ μὴ ἐν ἑλῇ, ἀλλ' ἐν τῷ νοητῷ. Wenn jedoch KIRCHNER S. 66 sagt, die Seele stehe als das sich selbst bewegende zwischen dem Unbewegten und dem Bewegten, sie sei das ursprüngliche Leben und der Quell des Lebens für alles andere, so ist diess ungenau. Leben und Bewegung haben nach Plotin ursprünglich im Nus ihren Sitz (vgl. S. 463 1), und auch mit der φύσις πρῶτως ζῶσα, αὐτὴ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη, ζῶν παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα, dem ὄντως ὄν, πρῶτως ὄν καὶ ζῶν πρῶτως, von dem Pl. IV, 7, 9 redet, ist nicht die Seele, wie K. will, sondern der Nus gemeint. Auch die S. 478, 3 angeführte Vergleichung steht dem nicht im Wege, eben weil sie eine blosse Vergleichung ist: kann der Nus auch, mit der Seele verglichen, relativ unbewegt genannt werden, so ist er diess doch nicht schlechthin.

1) IV, 3, 17 s. o. 445, 2.

2) IV, 4, 15 f. vgl. V, 8, 12 (S. 477, 2). Genaueres hierüber tiefer unten.

3) IV, 4, 16. 409, C: εἰ δὲ τὰγαθόν τις κατὰ κέντρον τάξει, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ κύκλον κινούμενον ἂν τάξει, κινούμενον δὲ τῇ ἐξ ἑαυτοῦ νοῦς γὰρ εὐθύς καὶ ἔχει καὶ περιελήφεν, ἢ δὲ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος ἐφίεται.

4) V, 6, 4. 536, B: ἀπεικαστέον τὸ μὲν (das Urwesen) φωτὶ, τὸ δὲ ἐφεῖς ἡλίῳ, τὸ δὲ τρίτον τῷ σελήνης ἄστρῳ κομιζομένῳ τὸ φῶς παρ' ἡλίου. ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπαχτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχρῶννῦντα αὐτὴν νοεράν οὖσαν, νοῦς δ' ἐν αὐτῷ οἰκεῖον ἔχει.

5) III, 9, 1 Schl.: ψυχὴν εἶναι τὴν μερίσσαν εἰς πολλὰς ψυχάς... οὐ νοῦ ἐργον ἢ διάνοια, ἀλλὰ ψυχῆς μεριστὴν ἐνεργεῖαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει. IV, 1, 1. 360, B: νοῦς μὲν οὖν ἀεὶ ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστός, ψυχὴ δὲ ἐκεῖ (im Intelligibeln) ἀδιάκριτος καὶ ἀμεριστος, ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι· καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποσπῆναι καὶ ἐν σώμασι γενέσθαι. IV, 2, 1 f. I, 1, 8.

strenggenommen nicht sie selbst, sondern nur den Körper, in dem sie ist, sie selbst ist zwar im Theilbaren, aber sie bleibt nichtsdestoweniger Eins, denn sie ist in jedem Theil ganz und dieselbe ¹⁾, nur der Körper, nicht die Seele, ist im Raume ²⁾. Genau gesprochen lässt sich daher nur sagen ³⁾: in der Seele ist die Vielheit nicht mehr ebenso, wie im Nus, von der Einheit umschlossen, es ist in ihr Neigung zum getheilten Sein, der Trieb, in der Innenwelt darzustellen, was sie im Nus geschaut hat ⁴⁾, aber noch keine wirkliche Getheiltheit; sie ist zwar vom Nus verschieden, aber doch nur so, wie das Wort von dem Gedanken, wie die Wir-

1) IV, 1, 361, B: οὐδὲ γὰρ ἐνταῦθα (im irdischen Leben) μόνον μεριστῇ, ἀλλὰ καὶ ἀμέριστος· τὸ γὰρ μεριζόμενον αὐτῆς ἀμερίστως μερίζεται. IV, 2, 1, 363, A: die Seele ist μεριστῇ μὲν ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν, ἀμέριστος δὲ ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὅτῳ οὖν αὐτοῦ ὅλη. . . . ὥστε μεμερίσθαι καὶ μὴ μεμερίσθαι αὐτῇ· μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐτήν. . . μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη, τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένιον αὐτὴν ἀμερίστως δεῖξασθαι. . . ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμὸν, οὐκ αὐτῆς.

2) IV, 3, 9, 379, D: Der κόσμος ist belebt als ἐχόμενος, ἀλλ' οὐκ ἔχων. εἶτα γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούσῃ αὐτὸν u. s. w. IV, 2, 1, 2, 363, A, D. VI, 4, 16. Vgl. S. 480, 3. Weiteres später, in der Erörterung über Seele und Leib im Menschen.

3) IV, 3, 5, 375, D: ψυχὰς ἐφεξῆς καθ' ἑκάστον νοῦν ἐξηρημέναι, λόγοι νῶν οὔσαι καὶ ἐξελιγμέναι μᾶλλον ἢ ἐκείνοι οἷον πολὺ ἐξ ὀλίγου γινόμεναι, συναφεῖς τῷ ὀλίγῳ οὔσαι ἀμερεστέρω ἐκείνων ἐκάστῳ, μερίζεσθαι ἤδη θελήσασαι καὶ οὐ δυνάμεναι εἰς πᾶν μερισμοῦ εἶναι, τὸ ταῦτόν καὶ ἕτερον σώζουσιν μένει τε ἐκάστη ἐν καὶ ὁμοῦ ἐν πᾶσαι. Allgemeiner V, 1, 3, 484, B: (ψυχῇ) εἰκὼν τίς ἐστι νοῦ. οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἡν προέταται ζῶν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν. V, 1, 6, 487, F: ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου (des Ersten). Vgl. I, 2, 3 Sohl.: οἷς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἐτέρῳ. ὥς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἐρμηνεύς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸν πρὸ αὐτοῦ. III, 2, 2, 256, A: νοῦς τοίνυν δοῦς τι ἑαυτοῦ εἰς ὕλην ἀτρεμῆς καὶ ἡσυχος τὰ πάντα εἰργάζετο. οὗτος δὲ ὁ λόγος ἐκ νοῦ ῥυεῖς· τὸ γὰρ ἀπορρέον ἐκ νοῦ λόγος· καὶ αὐτὸ ἀπορρεῖ εἰς ἃν ἢ παρὼν ἐν τοῖς οὔσι λόγος. Wie der Leib aus dem λόγος ἐν σπέρματι wird, οὕτω δὲ καὶ ἐξ ἐνὸς νοῦ καὶ τοῦ ἀπ' αὐτοῦ λόγου ἀνέστη τότε τὸ πᾶν καὶ διόστη. Die Seele verhält sich nach diesen Stellen zum Nus, wie der Gedanke zur Denkkraft, oder das Wort zum Gedanken, d. h. wie die Erscheinung zur Kraft, die Wirkung zur Ursache.

4) IV, 7, 13 Anf.: Der Nus ist ἀπαθής und bleibt im Intelligibeln; οὐ γὰρ ἐνὶ ὁρμῇ οὐδ' ὀρεξίς· ὁ δ' ἂν ὀρεξὶν προσλάβῃ, ἐφεξῆς ἐκείνῳ τῷ νῷ ὄν, τῇ προσθήκῃ τῆς ὀρεξέως οἷον πρόεισιν ἤδη ἐπὶ πλεόν, καὶ κοσμεῖν ἀρεγόμενον, καθ' ἃ ἐν νῷ εἶδεν, ὥσπερ πυοῦν ἀπ' αὐτῶν καὶ ὠδίνον γεννῆσαι, ποιεῖν σπεύδει καὶ δημιουργεῖ.

kung von der wirkenden Kraft, wie die Erscheinung von dem Wesen, das sich in ihr offenbart. Die Seele hat daher eine Doppelstellung. Einestheils ist sie als das Erzeugniss des Nus auch selbst vernünftig, ihr Erzeuger wirkt in ihr, erleuchtet sie, und theilt ihr als seinem Abbild die Formen alles Wirklichen mit ¹⁾. Anderntheils hat sie ihrer Natur nach eine Beziehung zu dem, was unter ihr ist, dieses wird von ihr erzeugt, und bedarf ihrer Fürsorge, sie vermittelt ihm die vom Nus ausgehenden Wirkungen; diess könnte sie aber nicht, wenn sie nicht selbst ihm verwandt wäre ²⁾. So kehrt Plotin mit jeder Wendung immer wieder zu seiner Grundbestimmung über die Seele zurück, ohne sie doch mit diesen Ausführungen viel weiter zu entwickeln.

Alles dieses gilt nun zunächst und zumeist von der Seele als Totalität oder Weltseele. Was nämlich unmittelbar aus dem zweiten Princip hervorgeht, ist nur die allgemeine Seele, erst von dieser stammen die Einzelseelen. Diese Weltseele denkt sich Plotin, nach Plato's Vorgang, als eine wirkliche, von den Einzelseelen als solchen verschiedene Substanz, von der er sagt, dass sie ausser der Körperwelt sei, und ihrerseits alles Körperliche in sich trage ¹⁾. Ja

1) V, 1, 3. 484, B: οὐσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῇ καὶ ἡ τελείωσις ἀπ' αὐτοῦ πάλιν οἷον πατὴρ ἐκθρέψαντος, ὃν οὐ τελειὸν ὥς πρὸς αὐτὴν ἐγέννησεν. Die Seele ist vernünftig, sofern der νοῦς in ihr wirkt und von ihr geschaut wird. III, 6, 18. 320, F: ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἶδη ἔχουσα εἶδος οὐσα καὶ αὐτὴ ὁμοῦ πάντα ἔχει. V, 1, 6, s. vorl. Anm. II, 9, 2, Schl.: Die Seele ἡ μὴ μέρος μηδὲ τῆς ἡμεῖς ἐτι μέρος, theilt dem Körper mit, was er von ihr empfangen kann, μένει τε ἀπραγμόνως αὐτὴ οὐκ ἐκ διανοίας διοικοῦσα οὐδὲ τι διορθεύουσα, ἀλλὰ τῇ εἰς τὸ πρὸ αὐτῆς θεῶν κατακοσμοῦσα δυνάμει θαυμαστῇ . . . κατεστῶτα ἔχουσα δίδωσι τῷ μετ' αὐτὴν καὶ ὥσπερ ἐλλάμπουσα αἰεὶ ἐλλάμπεται.

2) IV, 8, 8. 476, B: πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν. Aehnlich, mit unerheblicher Abweichung, c. 3. 471, D: ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μὲν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον· τί γὰρ ἂν νοῦ διὰ φέροι; προσλαβοῦσα γὰρ τῷ νοερά εἶναι καὶ ἄλλο, καθὼς τὴν οἰκείαν ἔσχεν ὑπόστασιν, νοῦς οὐκ ἔμεινεν . . . βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτὴν σώζει ἑαυτὴν, εἰς δὲ τὸ μετ' αὐτὴν κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ· ὅτι μηδὲ οἷον τε ἦν σῶμα τὰ πάντα ἐν τῷ νοητῷ u. s. w. IV, 3, 12. 382, A: νοῦς δὲ πᾶς αἰεὶ ἄνω καὶ οὐ μίσηται ἔξω τῶν αὐτοῦ γένοιτο, ἀλλὰ ἰδρυμένος πᾶς ἄνω πέμπει εἰς τὰ τῇδε διὰ ψυχῆς· ψυχὴ δὲ ἐκ τοῦ πλησίον μᾶλλον κατὰ τὸ ἐκεῖθεν διάκειται εἶδος, καὶ δίδωσι τοῖς ὑπ' αὐτὴν u. s. w. Vgl. S. 479, 4.

3) III, 4, 4. 285, B: οὐδὲ γὰρ ἦλθεν [ἡ τοῦ παντός ψυχὴ] οὐδὲ κατήλθεν, ἀλλὰ μενούσης προσάπτεται τὸ σῶμα τοῦ κόσμου καὶ οἷον καταλάμπεται. III, 9, 2. 357, C:

er scheint sich dieselbe als Persönlichkeit vorzustellen; denn wiewohl er ihr die Erinnerung ¹⁾ und die Reflexion (λογίζεσθαι) ²⁾ desshalb abspricht, weil ein schlechthin gleichmässiges und mangelloses Denken weder ein Suchen von unbekanntem, noch eine Erinnerung an entschwundenes zulasse, ebenso die Empfindung, weil sie rein auf's Intelligible gerichtet keine Empfänglichkeit für das Sinnliche besitze ³⁾, wiewohl er auch ihr Schaffen als durchaus naturnothwendig, ohne Wahl und Ueberlegung erfolgend gedacht wissen will ⁴⁾, soll ihr doch eine Art Selbstbewusstsein zukommen ⁵⁾. Eine Persönlichkeit im vollem Sinn ist diess freilich noch nicht, aber wir können auch hier, wie in vielen andern Fällen, bemerken, dass es überhaupt die alte Philosophie mit diesem Begriff nicht sehr strenge nimmt, und auch solchen Wesen Denken und Bewusstsein beilegt, denen sie andere wesentliche Erfordernisse des persönlichen Lebens abspricht.

Eigentlich können wir freilich in Plotin's Sinn nicht schlecht- hin von der Weltseele sprechen, sondern nur von den Weltseelen. Wenn nämlich die Seele überhaupt eine mittlere Stellung zwischen der sinnlichen und der intelligibeln Welt hat, so verdichtet sich dieser Gedanke unserem Philosophen nach seiner Weise zu

ἡ πᾶσα ψυχὴ οὐδαμοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἦλθεν, οὐ γὰρ ἦν ὅπου, ἀλλὰ τὸ σῶμα γειτονῆσαν μετέλαβεν αὐτῆς, διὸ οὐκ ἐν τῷ σώματι, οὐδ' ὁ Πλάτων φησὶ πού, ἀλλὰ τὸ σῶμα εἰς αὐτήν.

1) IV, 4, 6 f. 12.

2) IV, 4, 10. 404, B und in eingehender Erörterung c. 12. Nicht auf die Weltseele, sondern auf die menschliche Seele, beziehen sich die Aeusserungen V, 3, 3. 9. 498, C ff. 505, C. V, 1, 3. 10. 484, B. 491, B. Wenn daher KIRCHNER S. 69 auf Grund dieser Stellen von der Seele im allgemeinen, und ohne zwischen der Weltseele und den Einzelseelen zu unterscheiden, behauptet, ihr Wesen sei die Reflexion (λογίζεσθαι) und diess unterscheide sie vom Nus, so ist diess nicht richtig. Allerdings liess sich aber jene Unterscheidung nicht wohl ohne Schwanken durchführen, da die Vorstellung der Weltseele doch nur nach Analogie der menschlichen gebildet ist; so entschieden daher Plotin IV, 4, 10. 12 der Vorstellung widerspricht, als ob in der Seele des Weltganzen ein ζητεῖν φρονεῖν, ζητεῖν ὅ τι δεῖ ποιεῖν sei, so redet er doch III, 8, 5 Anf., freilich in einer etwas spielenden Darstellung, auch wieder von dem φιλομαθὲς und ζητητικὸν derselben.

3) IV, 4, 24 f.

4) IV, 4, 10. 404, B f. c. 12. 406, E f. IV, 3, 10. 379, G f.

5) IV, 4, 24. 417, B: συναίσθησιν μὲν αὐτοῦ [τοῦ κόσμου], ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα, δοτέον, αἰσθησιν δὲ αἰεὶ ἐτέρου ὕσαν οὐ δοτέον.

der Vorstellung einer doppelten Weltseele, einer höheren und einer niedrigeren. Jene ist ein schlechthin unsinnliches Wesen, das weder in die Körperwelt eingeht, noch auch nur unmittelbar auf das Körperliche einwirkt, die himmlische Aphrodite, welche in ungetrübter Betrachtung so rein für sich ist, dass man kaum sieht, wodurch sie sich vom zweiten Princip unterscheidet; diese dagegen, das blosse Abbild und Erzeugniss von jener, ist auf ähnliche Weise mit dem Körper des Weltalls verbunden, wie die Menschenseele mit dem menschlichen Leibe ¹⁾. Nur sie ist es, welche die sinnliche Erscheinung hervorbringt, indem sie vermöge ihrer geringeren Vollkommen-

1) III, 5, 2. 293, B (mit Beziehung auf das platonische Gastmahl): es giebt eine doppelte Aphrodite, die himmlische und die gemeine; τὴν δὲ οὐρανίαν λεγομένην ἐκ Κρόνου, νοῦ ὄντος ἐκείνου, ἀνάγκη ψυχὴν θειοτάτην εἶναι, εὐθύς ἔξ αὐτοῦ ἀκρήρατον ἀκηράτου, μείναςαν ἄνω, οἷς μηδὲ εἰς τὰ τῆδε ἔλθειν μήτε ἐθελήσαντων μήτε δυναμένην ... χωριστὴν οὐδ' ἂν τινα ὑπόστασιν καὶ ἀμέτοχον ὕλης οὐσίαν. c. 3. 294, C: χωριστὴν δὲ ἐκείνην τὴν ψυχὴν λέγοντες τὴν πρώτως ἐλλάμπουσάν τῳ οὐρανῷ (die ψυχὴ ἀκήρατος, wie sie im folgenden genannt wird) χωριστὸν καὶ τὸν Ἑρῶτα τοῦτον θησόμεθα ... ἐπεὶ δὲ καὶ τοῦδε τοῦ παντός ψυχὴν εἶδει εἶναι, ὑπέστη μετὰ ταύτης ἡδὴ καὶ ὁ ἄλλος Ἑρῶς ... τοῦ δὲ κόσμου οὕσα ἡ Ἀφροδίτη αὕτη καὶ οὐ μόνον ψυχὴ οὐδὲ ἀπλῶς ψυχὴ καὶ τὸν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ Ἑρῶτα ἐγεννήσατο. II, 1, 5 Anf.: Wenn Plato die himmlischen Wesen von Gott, die irdischen von den gewordenen Göttern geschaffen werden lässt, so ist diess ταῦτον τῳ ἐφεξῆς μὲν τῳ δημιουργῷ εἶναι τὴν ψυχὴν τὴν οὐρανίαν, καὶ τὰς ἡμετέρας δὲ ἀπὸ δὲ τῆς οὐρανίας ἰνδαλμα αὐτῆς ἶον καὶ οἷον ἀπορρέον ἀπὸ τῶν ἄνω τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα ποιεῖν. Diese Seele ahmt die himmlische nach, kann aber aus den geringeren Stoffen und in dem geringeren Orte nicht ebenso unvergängliches schaffen, wie jene. II, 3, 9. 142, D: καὶ πᾶς ὁ κόσμος δὲ ὁ μὲν τὸ ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τινος δεθείσας σώματι, ὁ δὲ ἡ τοῦ παντός ψυχὴ ἢ μὴ ἐν σώματι, ἐλλάμπουσα δὲ ἵχνη τῇ ἐν σώματι ... καὶ τῇ μὲν ἑτέρα ψυχῇ τῇ καθαρᾷ οὐδὲν φαῦλον δίδωσιν ... θεὸς μὲν οὖν (sc. ὁ κόσμος) ἐκείνης συναριθμουμένης, τὸ δὲ λοιπὸν δαίμων, φησὶ, μέγας καὶ τὰ πάθη τὰ ἐν αὐτῷ δαιμόνια. c. 17. 147, E: νοῦς δὲ ψυχῇ δίδωσι τῇ τοῦ παντός (sc. τοῦ λόγους), ψυχὴ δὲ παρ' αὐτῆς ἢ μετὰ νοῦν τῇ μετ' αὐτὴν ἐλλάμπουσα καὶ τυπούσα, ἢ δὲ ὥσπερ ἐπιταχθεῖσα ἡδὴ τοῦτο ποιεῖ (sie bringt das hervor, dessen Form ihr von der ersten Seele mitgetheilt ist). c. 18. 148, B: δεῖ τὴν τοῦ παντός ψυχὴν θεωρεῖν μὲν τὰ ἄριστα αἰεὶ ἱεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, πληρουμένης δὲ αὐτῆς ... τὸ ἐξ αὐτῆς ἰνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον αὐτῆς πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιοῦν τοῦτο εἶναι. III, 5, 6. 296, B: Was sind die Dämonen? ἄρα γε ψυχῆς ἐν κόσμῳ γενομένης τὸ ἀφ' ἐκάστης ἵχνος; διὰ τί δὲ τῆς ἐν κόσμῳ; ὅτι ἡ καθαρὰ θεὸν γεννᾷ. IV, 3, 11 Schl.: Die Gestirne sind Götter, weil sie mit τῇ ἐξ ἀρχῆς ψυχῇ durch die ψυχὴ οἷον ἀπελθοῦσα, und mit dem Nus durch jene zusammenhängen. IV, 9, 4. 3, 4 (s. n. 484, 3. 4). Vgl. II, 2, 3 Anf. III, 2, 16. 267, D. VI, 2, 22. 615, B. IV, 8, 2. 470, D f.

heit sich nicht ebenso in der reinen Betrachtung halten kann, wie die erste: durch sie werden die Formen, welche aus der höheren Seele in sie übergehen, der Körperwelt eingepflanzt. Als dieses im Sinnlichen wirkende Princip heisst die zweite Seele die Natur ¹⁾. So sprengt der Dualismus der plotinischen Weltanschauung die Seele selbst, welche das Bindeglied der zwei Welten sein sollte, nach beiden Seiten auseinander. Sonst freilich wird auch häufig einfach von der Weltseele, ohne diese Unterscheidung, gesprochen ²⁾.

In dieser allgemeinen Seele sind nun die besonderen Seelen enthalten. Dass nicht blos die doppelte Weltseele, sondern auch eine Vielheit von Einzelseelen existirt, diess beruht im allgemeinen auf dem gleichen Gesetz, wie die Vielheit von Ideen und Gei-

1) III, 8, 3. 345, E: ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὕσα γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης u. s. w. Die erste Seele nämlich (c. 4) bringt durch die Fülle ihres Erkennens die zweite als ein ἄλλο θεώρημα hervor; in dieser aber (c. 3. 346, A) ist das Wissen, dem allgemeinen Gesetz der Abstufung gemäss, schwächer, als in der ersten, und daher wird sie praktisch und wirkt als Natur; vgl. S. 448, 3. Ebenso wird IV, 4, 13. 407, A f. die φύσις als das unterste Glied der übersinnlichen Welt, ein Abbild der ersten Seele und ihres Erkennens, beschrieben. Vgl. II, 3, 17 f. (vor. Anm.).

2) KIRCHNER S. 81, 7 äussert sich zwar sehr abschätzig über die obige Darstellung, ohne sich übrigens um den Nachweis ihrer Unrichtigkeit auch nur an einem einzigen Punkte zu bemühen; wie sich jedoch die angeführten Stellen anders auffassen lassen, als ich sie aufgefasst habe, wüsste ich wenigstens nicht zu sagen, und auch Kirchner hat es nicht gesagt, vielmehr nennt er selbst S. 95 f. die Natur „von der Weltseele geboren“, „eine wirkende Seele“, „ein Bild der höheren Seele“ u. s. w. Hiernach bliebe zwischen uns nur etwa der Unterschied, dass er den Namen der Weltseele auf die höhere Seele, mit Ausschluss der Natur, beschränken will, und dass er die φύσις nicht unter dem Abschnitt von der Seele, sondern als eigenes Princip neben Nus und ψυχὴ abgesondert behandelt (vgl. S. 421, 1). Ueber das erste war nun nicht viel Aufhebens zu machen; übrigens lässt sich nicht absehen, warum wir nicht das, was Plotin selbst die ψυχὴ ἐν κόσμῳ γενομένη, ψυχὴ κόσμου, τοῦδε τοῦ παντός ψυχὴ nennt, Weltseele nennen sollten. Was aber das andere betrifft, so ist zu beachten, dass Plotin die höhere und die niedere Seele auch wieder als blosse Theile der Seele behandelt (z. B. II, 3, 18; s. S. 482, 1; II, 2, 3), und die Seele ohne weitere Unterscheidung sich an das Körperliche mittheilen und vertheilen lässt; vgl. die Nachweisungen S. 478, 5. 479, 1. 480, 2. 3. Wir haben also hier nicht, wie im Verhältniss des Nus zur Seele, zwei klar geschiedene Wesen, sondern Ein Wesen, das aber wegen seiner eigenthümlichen Mittelstellung sich auch wieder in zwei, ein höheres und ein niedrigeres, zerlegt.

stern im Nus ¹⁾); im besondern verweist uns Plotin auf die niedrigere Natur der Seele, welche als zusammengesetzt aus dem Theilbaren und Untheilbaren das Viele nicht ebenso mit der Einheit umschliessen konnte, wie der Nus ²⁾); doch soll nicht bloss die zweite, sondern auch die erste Seele Theilseelen hervorbringen ³⁾. Auch hier soll aber die Einheit durch die Vielheit nicht aufgeheben werden: die Einzelseelen sind nur Wirkungen der allgemeinen, nur die verschiedenen Erscheinungsformen des Einen Lebens, welches durch das All strömt; wiewohl sie daher individuell verschieden sind, so sind sie doch zugleich eine und dieselbe, wie die Wissenschaft in ihren verschiedenen Theilen Eine ist, wie es Ein Licht ist, welches die verschiedensten Orte erleuchtet ⁴⁾. Die

1) IV, 8, 3. 471, B. IV, 3, 5 s. o. 479, 3.

2) III, 9, 1 Schl.

3) II, 1, 5 s. o. 482, 1. Auf die hier erwähnten Thierseelen kann man anwenden, was IV, 9, 4. 480, A allerdings nur hypothetisch, von der Voraussetzung aus gesagt wird, dass die Seelen durch ihre Leiber verschieden, der Art (εἶδος) nach dagegen eins seien: τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐν πολλοῖς σώμασι ψυχὴν ὑπάρχειν καὶ πρὸ ταύτης τῆς μιᾶς τῆς ἐν πολλοῖς ἄλλην αὖ εἶναι μὴ ἐν πολλοῖς, ἀφ' ἧς ἢ ἐν πολλοῖς μία, ὥσπερ εἰδωλὸν οὖσα πολλαχοῦ φερόμενον τῆς ἐνὶ μιᾷ.

4) III, 5, 4. 294, G: καθόσον δὲ ἐκάστη [ψυχὴ] πρὸς τὴν ὅλην ἔχει οὐκ ἀποτετμημένη, ἐμπεριεχομένη δὲ, ὥς εἶναι πάσας μίαν, καὶ ὁ ἕρως ἕκαστος πρὸς τὸν ὅλον ἂν ἔχοι. VI, 5, 9: es geht Ein Leben durch's Universum; πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τοίνυν μία. Zum Beweise für diese Einheit beruft sich Plotin IV, 9, 3 auf die Gemeinsamkeit des Gefühls in der Liebe und die magische Sympathie der Dinge. Fragt man aber, wie wir uns dieselbe zu denken haben, so ist die Antwort (IV, 9, 5): ἐκείνη μὲν οὖν μία, αἱ δὲ πολλαὶ εἰς ταύτην ὥς μίαν [sc. ἀντήρτηται] δοῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος καὶ οὐ δοῦσαν. Ἰκανὴ γὰρ πᾶσι παρασχεῖν ἑαυτὴν καὶ μένει μία. δύνатаι γὰρ εἰς πάντα ἅμα καὶ ἐκάστου οὐκ ἀποτετμηταὶ πάντα. Wie die Wissenschaft in der Gesammtheit ihrer Theile Eine ist, so auch die Seele IV, 3, 4. 374, F: Die Einheit des Nus macht keine Schwierigkeit; ἐπὶ δὲ τῇ ψυχῇ τῆς λεγομένης μεριστῆς εἶναι κατὰ σώματα τοῦτο τὸ ἐν τι εἶναι πάσας πολλὰν ἂν ἔχοι ἀπορίας, εἰ μὴ τις τὸ μὲν ἐν στήσειεν ἐφ' ἑαυτοῦ μὴ πίπτον εἰς τὸ σῶμα, ἀλλ' ἐξ ἐκείνου τὰς πάσας, τὴν τε τοῦ ὅλου καὶ τὰς ἄλλας, μέχρ' ὅσον οἷον συνούσας; καὶ μίαν τῷ μηδενός τινος γίνεσθαι, τοῖς δὲ πέρασιν αὐτῶν ἐξηρητημένας καὶ συνούσας ἀλλήλαις πρὸς τὰ ἄνω ὥδ' καὶ ὥδ' ἐπιβάλλειν, οἷον φωτὸς ἡδὴ πρὸς τῇ γῇ μεριζομένη κατ' οἴκους καὶ οὐ μεμερισμένου ἀλλ' ὄντος ἑνὸς οὐδὲν ἦττον. Eine genauere Bestimmung über das Verhältniss der Einzelseelen zur allgemeinen, und über die Art, wie jene selbst eins sind, suchen wir in den wiederholten Erörterungen über diese Frage (zuerst IV, 8, 3, dann in einer eigenen Abhandlung IV, 9).

Seele des Weltganzen bleibt ungetheilt, aber jedes Einzelwesen nimmt von ihr in sich auf, was es zu fassen vermag ¹⁾. Die allgemeinen Voraussetzungen über das Verhältniss des Abgeleiteten zum Ursprünglichen finden auch hier ihre Anwendung. Mit dem Seelenleben ist nun die Grenze der intelligibeln Welt erreicht, und

und schliesslich noch in den Aporieen IV, 3, 1—8) vergeblich. Eine Uebersicht über den Inhalt dieser Erörterungen giebt RICHTER Neupl. St. IV, 29 ff.

1) VI, 4, 12. 655, C: Wie die Stimme vielen Ohren, das Bild vielen Augen, jedem ganz gegenwärtig ist, so begreift es sich auch, εἰ ψυχὴ μὴ παρὰ-τέταται συμμεριζομένη (nicht räumlich ausgedehnt und getheilt ist), ἀλλὰ πανταχοῦ, οὐ ἂν παρῇ, πάρεστι καὶ ἐστὶ πανταχοῦ τοῦ παντός οὐ μεμερισμένη ὥς οὐκ ὄντος αὐτῆς τοῦ μὲν ἐν σώμασι, τοῦ δὲ ἐφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ὅλου ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πολλοῖς αὐτῷ φανταζομένου. Sie kommt nicht in die Körper herab, sondern ist ihnen gegenwärtig, indem sie zugleich für sich ist. εἰ δ' οὕτω ἐφ' ἑαυτῆς τούτῳ πάρεστι, τοῦτο ἦλθε πρὸς αὐτήν. Was ausser dem ὄντως ὄν war, kam zu ihm, καὶ ἐγένετο ἐν τῷ τῆς ζωῆς κόσμῳ. Dieser war aber ungetheilt für sich; es konnte ihn also nur als Ganzes aufnehmen; er ist mithin in allem, was ihn aufgenommen hat, εἰς ἀριθμῷ οὐ μεμερισμένος, ἀλλ' ὅλος. Man darf sich demnach (c. 13 Anf.) nicht vorstellen, der κόσμος ζωῆς sei durch den Himmel und in die lebenden Wesen ausgebreitet (ἐκτείνεσθαι), ἀλλὰ τὸ ἐκταθὲν πᾶν αὐτοῦ μετεληφέναι, ὄντος ἀδιαστάτου αὐτοῦ. Nun könnte es freilich scheinen, in diesem Fall würde nicht jedes Wesen seine eigene Seele haben. Auf dieses Bedenken antwortet c. 14: ἐξαρχεῖ καὶ ἐκάστῳ (der κόσμος ζωῆς oder die Seele des All reicht auch für die Einzelwesen aus) καὶ πάσας ψυχὰς ἔχει καὶ πάντας νοῦς. καὶ γὰρ ἓν ἐστὶ καὶ ἄπειρον αὐτὸ καὶ πάντα ὁμοῦ καὶ ἕκαστον ἔχει διακεκριμένον καὶ αὐτὸ οὐ διακριθὲν χωρὶς οὐ γὰρ δὴ μίαν ζωὴν ἔδει αὐτὸ ἔχειν, ἀλλ' ἄπειρον, καὶ αὐτὴ μίαν καὶ τὴν μίαν οὕτω μίαν, ὅτι πάσας ὁμοῦ οὐ συμφορηθείσας εἰς ἓν, ἀλλ' ἀφ' ἑνὸς ἄρξά-μενας καὶ μενούσας ὅθεν ἤρξαντο, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἤρξαντο, ἀλλ' οὕτως εἶχον αἰεὶ· οὐδὲν γὰρ γινόμενον ἐκεῖ· οὐδὲ μεριζόμενον τοίνυν, ἀλλὰ δοκεῖ μερίζεσθαι τῷ λαβόντι. IV, 2, 1 (s. o. 479, 1.). Dass freilich durch diese Erörterungen die Einheit der Seele mit der Vielheit der Einzelseelen wirklich in widerspruchsloser Weise vereinigt sei, wird man nicht sagen können: mit aller Mühe, die sich Plotin giebt, beides zusammenzubringen, wirft er sich doch im Grunde zwischen den zwei Bestimmungen, dass die Einzelseelen mit der allgemeinen identisch, und dass sie von ihr verschieden seien, nur hin und her; und wenn er sich durch die Annahme zu helfen sucht, die an sich Eine Seele werde von den verschiedenen Wesen in verschiedenem Maass und verschiedener Weise aufgenommen (ähnlich, wie schon Aristokles in Betreff des Nus gesagt hatte; s. 1. Abth. 704), so kann diess schon deshalb nicht genügen, weil in seinem System die Einzelseelen nur Wirkungen und Ausstrahlungen der allgemeinen und die Körper nur Wirkungen der Seele sind, weil mithin die Seele sich schon getheilt haben muss, wenn es eine Mehrheit von Wesen geben soll, die sie in sich aufnehmen.

wenn auch die höchste Seele nicht aus dem Intelligibeln heraustritt, so liegt doch in der Vertheilung der allgemeinen Seele an die Einzelseelen der Grund für ihr Eingehen in die Erscheinungswelt.

B. Die Erscheinungswelt.

6. Die Erscheinungswelt ihrem allgemeinen Wesen nach betrachtet.

Was die Erscheinungswelt von der übersinnlichen unterscheidet, ist im allgemeinen diess, dass sich die Einheit der letzteren hier in eine Vielheit, das Ineinander aller Theile in ein Aussereinander, die Harmonie derselben in Streit und Gegensatz auflöst ¹⁾, dass an die Stelle der reinen Vernünftigkeit eine Mischung von Vernunft und Nothwendigkeit ²⁾, an die Stelle der Ewigkeit die Zeit ³⁾, an die Stelle des wahren Seins ein blosser Schein, ein unaufhörlicher Fluss des Werdens, ein Zerrbild der wahren Wirklichkeit tritt ⁴⁾. Beide stehen in dieser Beziehung so weit von einander ab, dass Plotin den Kategorieen, welche für das Uebersinnliche gelten, ihre Anwendbarkeit auf die Sinnenwelt abspricht ⁵⁾. Fragen wir aber nach dem Grund dieser Eigenthümlichkeit, so verweist uns Plotin mit Plato auf die Materie, als das, was allem Sinnlichen zu Grunde liege, und seinen Unterschied vom Intelligibeln bewirke. Auch in seiner weiteren Beschreibung der Materie stimmt Plotin zunächst mit Plato, und namentlich mit der von Aristoteles überlieferten Form der platonischen Lehre überein. Dass es überhaupt ein von den besondern Körpern verschiedenes allgemeines Substrat (ὑποδοχή, ὑποκείμενον) des Körperlichen geben müsse, wird II, 4, 6 theils aus der qualitativen Veränderung

1) III, 2, 2 Anf.: Ὑφίσταται γοῦν ἐκ τοῦ κόσμου τοῦ ἀληθινοῦ ἐκείνου καὶ ἑνὸς κόσμος οὗτος οὐχ εἰς ἀληθῶς· πολὺς γοῦν καὶ εἰς πλῆθος μεμερισμένος καὶ ἄλλο ἀπ' ἄλλου ἀφεστηκὸς καὶ ἀλλότριον γεγεννημένον· καὶ οὐκέτι φιλία μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔχθρα τῇ διαστάσει, καὶ ἐν τῇ ἐλλείψει ἐξ ἀνάγκης πολέμιον ἄλλο ἄλλῳ. οὐ γὰρ ἀρκεῖ αὐτῷ τὸ μέρος, ἀλλὰ σωζόμενον τῷ ἄλλῳ πολέμιόν ἐστὶν ὑφ' οὗ οὐ σώζεται. Aehnlich c. 16. 267, G.

2) III, 2, 2. 256, C: ἔστι γὰρ τὸ πᾶν τόδε οὐχ ὥσπερ ἔχει νοῦς καὶ λόγος, ἀλλὰ μετέχον νοῦ καὶ λόγου ... συνελθόντος νοῦ καὶ ἀνάγκης ἄρχοντος δὲ νοῦ ὁμοῦ ἀνάγκης. Vgl. PLAT. Tim. 48, A.

3) III, 7 s. u. 491, 2. I, 5, 7. 44, G. VI, 5, 11. 669, C.

4) Die Belege tiefer unten.

5) Vgl. S. 466.

der Körper bewiesen, wie im Timäus, theils mit Hülfe der aristotelischen Unterscheidung von Form und Materie erschlossen. Da weder das Vergehen des bestimmten Körpers eine gänzliche Vernichtung, noch seine Entstehung ein Werden aus nichts ist, so muss ein gemeinsames vorhanden sein, an dem diese Veränderungen vorgehen; und da jeder besondere Körper diese besondere Verbindung von Form und Stoff ist, so setzt jeder, wie auf der einen Seite die reine Form, so auf der andern den formlosen Stoff voraus¹⁾. Wie sollen wir uns nun aber diesen Stoff denken? Als der reine, absolut formlose, muss er ohne alle Bestimmtheit, schlechthin eigenschaftslos sein²⁾. Hat er aber gar keine Eigenschaft, so hat er auch nicht die der Grösse, auch diese wird ihm vielmehr nur insofern zukommen, als der Begriff der Grösse sich in ihm verwirklicht; er ist mithin keine Masse (ὄγκος), sondern nur das, was die Masse in sich aufnimmt, der Raum für alles, oder nach dem platonisch-aristotelischen Ausdruck das Grosse und Kleine³⁾. Die Materie ist demnach nichts körperliches (ἄσώματος)⁴⁾, sie ist überhaupt nichts wirkliches, sondern die blosse Möglichkeit des Seins⁵⁾, nur ein schwaches (ἀμυδρὸς) Scheinbild desselben, eine Abschattung und ein Verlassen des Geistigen (τὰ λόγου καὶ ἔκπτωσις)⁶⁾, dasjenige, was für sich an allem Mangel leidet, und nur anderem Anlass wird, in ihm zu erscheinen,

1) Vgl. auch II, 7, 3, wo Plotin fragt, ob die σωματότης das aus sämtlichen Qualitäten sammt dem Stoffe zusammengesetzte sei, oder εἶδός τι καὶ λόγος τις ὃς ἐγγενόμενος τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ. Seine Meinung ist ohne Zweifel das letztere; die Unterscheidung von Form und Stoff ist aber in beiden Fällen die gleiche.

2) II, 4, 8 f. 13 u. ö.

3) II, 4, 7. 310, D (s. u. 488, 2). Ebd. c. 11. III, 6, 16—18. Die Bezeichnung der Materie als des Raums für alle Dinge (III, 6, 18 g. E.) ist übrigens nur uneigentlich zu verstehen; II, 4, 12. 166, D wird dieselbe verworfen, weil der Raum später sei, als der Körper.

4) II, 4, 8 f. III, 6, 7 Anf.: ἔστι μὲν οὖν ἄσώματος, ἐπεὶ τὸ σῶμα ὕστερον καὶ σύνθετον καὶ αὐτὴ μετ' ἄλλου (mit der Form) ποιεῖ σῶμα. Plotin behauptet deshalb III, 6, 6 Anf. c. 7 (s. S. 488, 2). c. 8—11. 19, die Materie sei, wie alles unkörperliche, leidensunfähig (ἀπαθής), denn nur entgegengesetzte (Feuer, Wasser u. dgl.) leiden von einander, nicht das gegensatzlose Substrat.

5) II, 5, 5. Damit streitet natürlich nicht, dass die Materie (III, 6, 7. 310, D) keine δύναμις, d. h. keine wirkende Kraft sein soll.

6) III, 6, 7. 18. 310, D. 321, A. VI, 3, 7. 622, B u. ö.

und dadurch den täuschenden Schein eines Seins hervorzubringen ¹⁾. Sie ist mit einem Wort das Nichtseiende schlechthin, **das**, was aller und jeder Realität entbehrt, was immer das Gegentheil seiner selbst ist, was in allem täuscht, das es zu sein scheint, was weder zu beharren noch zu verschwinden vermag, die ungestillte Sehnsucht nach Sein ²⁾, die reine Privation (στέρησις) ³⁾, das Bestimmungslose oder das Unbegrenzte, d. h. die Bestimmungslosigkeit und Unbegrenztheit selbst, nicht etwa nur eine unbegrenzte Substanz ⁴⁾. Dass freilich eine solche aus blossen Verneinungen bestehende Beschreibung keinen wirklichen Begriff der Materie gewährt, kann Plotin sich nicht verbergen; und hilft er sich auch nicht ungeschickt mit der Bemerkung: es sei ein Unterschied zwischen dem Nichtsdenken und dem Denken des nichts oder des unbestimmten, zu welchem man durch Abstraktion von aller Bestimmtheit des geformten Seins komme, so sagt er doch dabei selbst, dieser Gedanke des formlosen sei dunkel, ein Ungedanke, die Seele denke es nichtdenkend, und ertrage es nicht, lange dabei zu verweilen ⁵⁾.

1) III, 6, 15. 318, D: ἔχει οὐδὲν τῶν ὄντων οὔτε ἀληθές οὔτε αὖ οἰκείον ψεῦδος οὐκ ἔχει δὲ δι' οὗτου φανῇ, ἐρημία πάντων οὔσα, ἀλλὰ γίγνεται μὲν αἰτία ἄλλοις τοῦ φαίνεσθαι. Vgl. folg. Anm. und c. 18. 320, D: τοῦτο δὲ [τὸ μέγα] ἔξει [ἢ ὕλη] ἐμφανταζόμενον.

2) III, 6, 7. 310, D: μὴ ὄν δ' ἂν εἰκότως λέγοιτο, καὶ οὐχ ὥσπερ κίνησις μὴ ὄν ἢ στάσις μὴ ὄν, ἀλλὰ ἀληθινῶς μὴ ὄν, εἰδῶλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑποστάσεως ἔφεσις καὶ ἐστηχός οὐκ ἐν στάσει καὶ ἀόρατον καθ' αὐτὸ καὶ φεύγον τὸ βουλούμενον ἰδεῖν καὶ ὅταν τις μὴ ἴδῃ γιγνόμενον, ἀτενίσαντι δὲ οὐχ ὁρώμενον, καὶ τὰ ἐναντία αὐτῷ ἐφ' ἑαυτοῦ φανταζόμενον, μικρόν καὶ μέγα καὶ ἡττον καὶ μᾶλλον, ἐλλείπόν τε καὶ ὑπερέχον, εἰδῶλον οὐ μένον οὐδ' αὖ φεύγειν δυνάμενον· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἰσχύει ἄτε μὴ ἰσχὺν παρὰ νοῦ λαβόν, ἀλλ' ἐν ἐλλείψει τοῦ ὄντος παντός γενόμενον. διὸ πᾶν δ' ἂν ἐπαγγελῆται ψεύδεται, καὶ μέγα φαντασθῇ, μικρόν ἐστι u. s. w. οἷον παίγνιον φεύγον τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα καὶ εἰδῶλα εἰς εἰδῶλον ἄμορφον καὶ διὰ τὸ ἄμορφον αὐτῆς ἐνορώμενα ποιεῖν μὲν δοκεῖ εἰς αὐτὴν, ποιεῖ δὲ οὐδέν· ἀμενηνὰ γὰρ καὶ ἀσθενῆ καὶ ἀντερεῖδον οὐκ ἔχοντα· ἀλλ' οὐδὲ ἐκείνης ἐχούσης δίδεισιν οὐ τέμνοντα οἷον δι' ὕδατος u. s. w. ἀσθενές δὲ καὶ ψεῦδος ὄν καὶ εἰς ψεῦδος ἐμπέπτον, οἷα ἐν ὀνείρῳ ἢ ὕδατι ἢ κατόπτρῳ, ἀπαθῇ αὐτὴν εἶασεν ἐξ ἀνάγκης εἶναι.

3) II, 4, 14. c. 16, Anf. c. 11, Anf. Ebd. c. 13. 167, C: ihre einzige ποιότης sei das μηδεμιᾶς (sc. ποιότητος) μετέχειν, die στέρησις ἐκείνων.

4) II, 4, 10 Anf. b. 14, Schl. c. 15 f. vgl. Bd. II, a, 465.

5) Vgl. vor. Anm. I, 8, 9, wo u. A. von dem Denken der Materie: οὐ καὶ νοῦς ἄλλος, οὐ νοῦς. II, 4, 10: Die Seele sehe das ἀόριστον, wie das Auge die Finsterniss, ἀφελούσα ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς. Es sei diess nicht eine παντελὴς

Alle diese Bestimmungen sind der Sache, wenn auch nicht immer dem Ausdruck nach, ächt platonisch; dagegen geht unser Philosoph über Plato hinaus, wenn er die Materie, nach dem Vortrage eines Philo und der Neupythagoreer, nicht bloß als das Nichtseiende, sondern auch geradezu als das Böse bezeichnet¹⁾. Das Böse nämlich kann nach Plotin ursprünglich nicht der Seele zukommen, da diese vermöge ihrer höheren Natur davon frei ist, es kann vielmehr nur von der befleckenden Verbindung der Seele mit einem an sich Bösen herrühren, und dieses werden wir nur in der Materie suchen können²⁾. Denn wenn das Böse Mangel des Guten (ἀπουσία ἀγαθοῦ, στέρησις) ist, so ist ja eben die Materie die ursprüngliche und absolute Privation, der reine Mangel (πενία ἀντελής); wenn das Böse in der Bewegung ohne Ruhe, der Unbegrenztheit, der Form-, Maass- und Bestimmungslosigkeit besteht, so ist sie allein dasjenige, welchem diese Eigenschaften nicht als Prädikate zukommen, sondern dessen Wesen sie ausmachen. Die Materie ist daher das Urböse (πρῶτον κακόν), erst

γνωσταὶ ὡς ἀπουσία (eine Abwesenheit alles Denkens), sondern das ἀόριστον sei κατὰ φύσιν. Wenn die Seele nichts denke (ὅταν μηδὲν νοῇ), λέγει μηδὲν, μάλλον δὲ πάσχει οὐδὲν· ὅταν δὲ τὴν ὕλην, πάσχει πάθος οἷον τύπον τοῦ ἀμόρφου. Aber schon vorher hat er zugestanden, es sei vom Unbestimmten wohl ein bestimmter Begriff (λόγος ὁρισμένος) möglich, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ ἐπιβολή (die Anschauung desselben) ἀόριστος .. ὁ μὲν λόγος λέγει ἃ δὴ λέγει περὶ αὐτῆς, ἡ δὲ ἐκτελούμενη εἶναι νόησις οὐ νόησις, ἀλλ' οἷον ἄνοια μάλλον, ihr φάντασμα sei daher ἄνοια, der λογισμὸς νόθος Plato's (worüber (Bd. II, a, 470, 3). Wenn die Seele von aller Formbestimmtheit der Dinge abstrahire, δὲ καταλείπει ὁ λόγος, τοῦτο δὲ ἀμυδρῶς ἀμυδρὸν καὶ σκοτεινῶς σκοτεινὸν καὶ νοεῖ οὐ νοῦσα καὶ οὐκ ἐκτελούμενη ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐπὶ πολὺ ἐστάναι.

1) Andeutungen dieser Vorstellung finden sich allerdings bei Plato, in geringerem Maasse bei Aristoteles (s. Bd. II, a, 471. 487, 4. 489, 2. 557. b, 156, 2); aber dass die Materie als solche das Böse sei, hat keiner dieser älteren Philosophen behauptet.

2) I, 6, 5. 54, C: ἔστω δὴ ψυχὴ αἰσχροῦ, ἀκόλαστός τε καὶ ἄδικος u. s. w. . . αὐτὸ τοῦτο τὸ αἰσχος αὐτῇ ἄρα οὐ προσγεγονέναι οἷον ἐπαχτὸν κακὸν φήσομεν, δὲ λαβήσατο μὲν αὐτῇ, πεποίηκε δὲ αὐτὴν ἀκάθαρτον u. s. w. οἷον εἴ τις δὺς εἰς πηλὸν ἢ βορβόρον τὸ μὲν ὕπερ εἶχε κάλλος μηκέτι προφαίνοι, τοῦτο δὲ ὁρῶντο, δὲ παρὰ τοῦ πηλοῦ ἢ βορβόρου ἀπεμάξατο· ὥς δὴ τὸ αἰσχρὸν προσθήκη τοῦ ἁλλοτρίου προσῆλθε. Vgl. I, 8, 14: auch wenn man das Böse als ἀσθένεια ψυχῆς definire, komme man auf die Materie als das Urböse, denn jene Schwäche sei nur in den gebildeten Seelen, sei also nicht ἀφαιρέσις τινός, ἀλλ' ἁλλοτρίου παρουσία, welches ἁλλότριον natürlich die Materie ist.

ein abgeleitetes Böses (δεύτερον κακόν) ist das Körperliche, und nur in dritter Reihe, sofern sie sich dem ihr selbst fremden Bösen hingiebt, kann die Seele böse genannt werden ¹⁾. Je ursprünglicher diese Bestimmung dem späteren Platonismus angehört, um so weniger lässt sich auch verkennen, dass sich gerade in ihr sein eigenthümlicher Charakter bezeichnend ausprägt: wie sich das leitende Interesse dieses Systems überhaupt im inneren Leben des Menschen zusammenfasst, so ist auch der ihm eigenthümliche Begriff der Materie nicht ein naturphilosophischer oder metaphysischer, sondern der ethische Begriff des Bösen; die Materie wird nicht sowohl nach ihrem objektiven Wesen, als nach der Wirkung betrachtet, welche sie auf das mit seiner Sinnlichkeit zerfallene Subjekt übt.

Konnte denn aber die Welt nicht ohne dieses störende Element sein? war die Materie und das Böse durchaus nothwendig? Diese Frage musste für eine Philosophie, welche in der Flucht aus dem Sinnlichen abschliesst, das höchste Gewicht haben, und wir werden auch später noch im einzelnen sehen, welche Mühe sich Plotin giebt, um sie zu beantworten. Im allgemeinen konnte er hiefür nur auf dieselben Gesetze zurückgehen, durch welche überhaupt der Hervorgang des unvollkommenen aus dem vollkommeneren bedingt ist. In diesem Herabsteigen musste, wie er glaubt, am Ende eine Grenze erreicht werden, an welcher das Gute in's Böse, das Geistige in die Materie umschlägt, die Seele musste das Körperliche als Ort für sich erzeugen, das Licht musste sich am Ende in die Finsterniss verlieren ²⁾. Hierin liegt freilich der Widerspruch, dass das absolute, qualitative Gegentheil des Geisti-

1) I, 8, 3 f. 10—13. II, 4, 16. 169, F.

2) I, 8, 7. 77, E: ἔστι δὲ τοῦ κακοῦ καὶ οὕτω λαβεῖν τὴν ἀνάγκην. ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθὸν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτὸ, ἢ, εἰ οὕτω τις ἐθέλοι λέγειν, τῇ αἰὲν ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει τὸ ἔσχατον καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν τοῦτο εἶναι τὸ κακόν· ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον· τοῦτο δὲ ἢ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ. Ebd. c. 15. IV, 3, 9. 379, A: σώματος μὲν μὴ ὄντος οὐδ' ἂν προέλθοι ψυχῇ, ἐπεὶ οὐδὲ τόπος ἄλλος ἐστὶν ὅπου πέφυκεν εἶναι· προεῖναι δὲ εἰ μέλλοι γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα. τῆς δὲ στάσεως αὐτῆς ἐν αὐτῇ τῇ στάσει οἶονεῖ ῥωννυμένης (sich anstrengen), οἷον πολὺ φῶς ἐκλάμψαν ἐπ' ἄκροις τοῦ ἐσχάτου τοῦ πυρὸς σκότος ἐγίγνετο· ὅπερ ἰδοῦσα ἡ ψυχῇ, ἐπεὶ περ ὑπέστη ἐμόρφωσαι αὐτό. III, 2, 5. 259, C: ὅλως δὲ τὸ κακὸν ἔλλειψιν τοῦ ἀγαθοῦ θετέον· ἀνάγκη δὲ ἔλλειψιν εἶναι ἐνταῦθα ἀγαθοῦ, ὅτι ἐν ἄλλῳ. II, 3, 18: das Böse sei nothwendig,

aus diesem selbst auf dem quantitativen Weg einer stufenweisen Abschwächung entstanden sein soll, aber für Plotin gab es ein Mittel, diesem Widerspruch zu entgehen, da er die Materie auf seinem Standpunkt weder als positive Bedingung für die Verwirklichung des Göttlichen aus diesem ableiten, noch als ein zweites gleich ursprüngliches Princip neben das Göttliche stellen konnte.

Mit der ebenbesprochenen Frage würde nun eigentlich auch nach dem Herabsteigen der Seele in die Materie zusammenfallen; das gewöhnlichere ist jedoch bei Plotin, dass er die Materie als bereits vorhanden neben der Seele voraussetzt, und nun untersucht, was die Seele zur Verbindung mit jener bestimmt habe. Da die Seele an der Grenze der übersinnlichen Welt steht, so erleuchtet sie naturgemäss das, was unter ihr ist, die Materie; ebendamt theilt sie sich aber an diese mit, geht mit einem Theil ihrer Kräfte in sie ein, wird in ihrem Wirken an sie gebunden ¹⁾, und tritt aus der Ewigkeit des Intelligibeln in das Zeitleben heraus ²⁾. Erst

soil es aus dem besseren folge, und das Weltganze sonst unvollständig wäre, doch werde es zum Nutzen des Ganzen verwendet. Vgl. III, 3, 7.

1) I, 8, 14. 81, D: ἔστιν οὖν ἐν τοῖς οὖσιν ὕλη. ἔστι δὲ καὶ ψυχὴ καὶ οἶον τόπος τις ... δυνάμεις δὲ ψυχῆς πολλαί, καὶ ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ ἔσχατα ψυχὴ ἔχει. ὕλη παρούσα προσαιτέι (PLAT. Symp. 208, B vgl. PLOT. III, 6, 14. 317, B). οἶον καὶ ἀρχαί καὶ εἰς τὸ εἶσω παρελθεῖν θέλει. πᾶς δὲ ὁ χῶρος ἱερός καὶ οὐδὲν ἔστιν ὃ ἄμοιον ἔστιν ψυχῆς. ἐλλάμπεται οὖν ὑποβάλλουσα ἑαυτὴν, καὶ ἀφ' οὗ μὲν ἐλλάμπεται οὐκ ἔναι λαβεῖν ... τὴν δὲ ἐλλαμψίν καὶ τὸ ἐκείθεν φῶς ἐσκότῳσῃ τῇ μίξει καὶ ἀσθενὲς ποίηκε, τὴν γένεσιν αὐτὴ παρασχοῦσα καὶ τὴν αἰτίαν τοῦ εἰς αὐτὴν ἐλθεῖν, οὐ γὰρ ἂν ἦν τῷ μὴ παρόντι. καὶ τοῦτό ἐστι πτῶμα τῆς ψυχῆς (von einem πτῶμα der Seele spricht Pl. auch am Anfang der Stelle) τὸ οὕτως ἐλθεῖν εἰς ὕλην καὶ ἀσθενεῖν: die Materie lässt die Kräfte der Seele nicht wirken, was sie vielmehr von ihr abnimmt, das macht sie κακὸν, ἕως ἂν δυνηθῇ ἀναδραμεῖν. III, 8, 3 (vgl. S. 483, 1). I, 8, 7 Anf.: ἄμεινον μὲν ψυχῇ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχει καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἐχούσῃ, καὶ οὐκ ἀγανακτητέον αὐτὴν ἑαυτῇ εἰ μὴ ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κρείττον, μέσῃν τάξιν ἐν τοῖς οὖσιν ἐπισχοῦσαν, θείας μὲν μοίρας οὖσαν, ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν, ὡς ὁμορον οὖσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει διδόναι μὲν τι αὐτῷ, ἀντιλαμβάνειν δὲ καὶ παρ' αὐτοῦ εἰ μὴ μετὰ τοῦ αὐτῆς ἀσφαλοῦς διακοσμοῦ. Senso VI, 4, 16. 658, B. IV, 8, 3 Schl. ebd. c. 6. u. 8.

2) Das genauere hierüber enthält, neben den beiläufigen Aeusserungen I, 5, 7. 44, G. VI, 5, 11. 669, C, die Schrift π. αἰῶνος καὶ χρόνου III, 7; ein Auszug daraus bei RICHTER Neupl. Stud. III, 91 f. Die Ewigkeit wird hier (S. 2, Schl.) definirt: ἡ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῇ. Von ihr ist die Zeit zu unterscheiden, welche dem gewordenen Senso wesentlich ist, wie jene dem wahrhaft seienden. Ueber den Begriff

durch diese Verbindung seelischer Kräfte mit der Materie entsteht die Erscheinungswelt, abgesehen davon wäre die Materie, als das eigenschaftslose und unkörperliche, kein Gegenstand der Wahrnehmung. Nur darf man sich diesen Vorgang nicht in der Weise eines menschlichen Werks denken. Die Natur ist an sich zwar Gedanke, aber sie ist nicht bewusstes Denken, sondern einfaches, absichts- und bewusstloses Schaffen ¹⁾; und will ihr auch Plotin eine Art Erkennen und Selbstgefühl beilegen, so spricht er ihr doch die Wahrnehmung und Vorstellung ab, und vergleicht ihr Bewusstsein dem eines schlummernden ²⁾. Ihre Erzeugnisse sind

der Zeit gewinnt Plotin, nach ausführlicher Kritik früherer Ansichten, das Ergebniss (10 f.): sie entstehe aus dem Streben der Seele, das, was sie im Intelligibeln geschaut hat, in ein anderes, die Materie, überzutragen; da dies das Intelligible nicht in seiner Einheit zu fassen vermöge, so bewege sich die Seele hierbei successiv von dem einen zum andern, und mit ihr bewege sich die sinnliche Welt, die in ihr ist. So erzeuge die Seele die Zeit als Abbild der Ewigkeit zunächst für sich selbst, dann auch für die Welt (c. 10. 335, F: *πρῶτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν . . . ἔπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνον*). Die Zeit ist daher (c. 10, 336, B) *ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζῶν*, würde die Seele (d. h. die Weltseele) sich ganz dem Uebersinnlichen zuwenden, so wäre keine Zeit mehr, sondern nur noch Ewigkeit.

1) III, 8, 2 (3) Schl.: *τὸ οὖν εἶναι αὐτῇ ὃ ἐστὶ, τοῦτό ἐστι ποιεῖν· ἐστὶ δὲ θεωρία καὶ θεώρημα· λόγος γάρ. τῷ οὖν εἶναι θεωρία καὶ θεώρημα καὶ λόγος τοῦτο καὶ ποιεῖ ἢ ταῦτά ἐστιν.* IV, 4, 13. 407, A: *ἰνδαλμα γὰρ φρονήσεως ἢ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὃν ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον ἔχει . . . ὅθεν οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ· ὃ γὰρ ἔχει τῷ ἐφεξῆς διδοῦσα ἀπροαιρέτως τὴν δόσιν τῷ σωματικῷ καὶ ὑλικῷ ποίησιν ἔχει . . . διὰ τοῦτό τοι ἡ φύσις οὐδὲ φαντασίαν ἔχει* (oder, wie es gleich nachher heisst: *οὐδενὸς ἀντίληψιν οὐδὲ σύνεσιν ἔχει*).

2) III, 8, 3 (4). 345, E: *ἡ λεγομένη φύσις ψυχῆ οὕσα . . . ἐν τῇ αὐτῆς στήσει καὶ οἷον συναισθήσει τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ συναισθήσει τὸ μετ' αὐτὴν εἶδεν ὡς οἶον ἐν αὐτῇ καὶ οὐκέτι ἐζήτησεν ἄλλα θεώρημα ἀποτελέσασα ἀγλαὴν καὶ χάριεν. καὶ εἰ τι βούλεται σύνεσιν τινα ἢ αἴσθησιν αὐτῇ διδόναι, (so gebe er ihr) οὐχ οἷαν λέγομεν ἐν τῶν ἄλλων τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν σύνεσιν, ἀλλ' οἷον εἴ τις τὴν τοῦ ὕπνου τοῦ ἐγρηγορότος προσεικάζει* (was man aber doch nicht mit KIRCHNER S. 96 übersetzen darf: „ihr Bewusstsein ist das des wachenden Schlafs“, denn diess gieng selbst über die Kühnheit plotinischer Ausdrucksweise hinaus; es ist vielmehr zu erklären: „man kann ihr eine αἴσθησις oder σύνεσις nur in demselben Sinn beilegen, in dem man das Bewusstsein eines schlafenden dem des wachenden vergleichen kann“; vor den Worten *τοῦ ἐγρηγορότος* ist ein *τῇ* entweder aus dem Text ausgefallen oder auch von Plotin selbst aus Nachlässigkeit weggelassen worden); sie ist eine *θεωρία ἄψοφος, ἀμυδροτέρα δέ.* III, 4, 4 geht nicht auf die φύσις, sondern die erste Seele. Dagegen vgl. m. IV, 3, 4. 375, A.

ist ihr nur als Traumbilder; aber ihr stilles Wirken schafft dieselben mit der Sicherheit des Instinkts, den keine Reflexion von einem Ziel ablenkt. Die Welt ist daher nicht durch einen Akt des Willens und der Ueberlegung entstanden, sondern durch eine Naturnothwendigkeit, dadurch, dass die Seele nicht anders konnte, als den bildungsbedürftigen Stoff gestalten, das unter ihr liegende erleuchten ¹⁾; und da nun diese Nothwendigkeit stets in der gleichen Weise vorhanden war, und vorhanden sein wird, so widerspricht Plotin der Annahme eines zeitlichen Weltanfangs ebenso, wie der eines Weltendes, auf's entschiedenste ²⁾; doch stimmt er zugleich mit Plato und den Stoikern einen Kreislauf der Weltentwicklung an, indem die Welt nach gewissen Perioden immer wieder genau in ihren früheren Zustand zurückkehren soll ³⁾. So nothwendig aber die weltbildende Wirkung der Seele sein mag, so ist doch ihre Verbindung mit der Materie ein Herabsinken in einen unangemessenen Zustand, ein Fall der Seele ⁴⁾, und aus diesem Grunde wird sie nicht der ersten, sondern nur der zweiten Seele beigelegt ⁵⁾. Auch hier wirkt das gleiche Gesetz der Abschwächung, von dem überhaupt die Stufenreihe der Wesen beherrscht wird ⁶⁾.

Nach dieser Ableitung der Erscheinungswelt würde sich nun für ihre Betrachtung ein doppelter Gesichtspunkt ergeben. Als ein nothwendiges Glied in der Gesamtheit der Dinge, als das Werk und die Erscheinung der Seele, muss sie schön und voll-

1) II, 9, 2. 201, C. c. 8. 206, D. III, 2, 2 (s. o. 441, 3). 3, 3. 273, A. IV, 3, 10. 380, A. IV, 4, 10 ff. VI, 7, 1. 3.

2) II, 1, 1—4. 9, 3. III, 2, 1. 254, C. IV, 3, 9. 378, G. Ausführlicheres über den Inhalt von II, 1 bei RICHTER Neupl. Stud. III, 104 ff.

3) V, 7, 1. c. 2 Schl. c. 3. 541, A. IV, 3, 12. 381, E vgl. S. 471, 1 und über die entsprechenden stoischen und platonischen Sätze 1. Abth. 140 f. Bd. II, a, 521.

4) I, 8, 14 s. o. 491, 1.

5) Vgl. S. 483, 1. Durch diese Bestimmung gleicht sich die Lehre von der Verdunklung der Seele durch die Materie mit dem Widerspruch aus, welchen Plotin II, 9, 4 vgl. c, 8 Anf. c. 10 f. gegen die Behauptung eines Falls der Weltseele (die Lehre der valentinianischen Gnosis von der Sophia-Achamoth) erhebt. Die höhere Seele tritt gar nicht wirklich in die Körperwelt ein und aus der übersinnlichen heraus.

6) Vgl. II, 9, 8. 206, D und oben S. 448 f.

kommen in ihrer Art sein; sofern sie dagegen eine sinnliche Welt ist, stellt sie sich als ein unreines und wesenloses Abbild der wahren Wirklichkeit, als ein Schattenreich dar, aus welchem die Seele je eher je lieber frei zu werden wünschen muss. Je diese letztere Betrachtungsweise müsste sich unserem Philosophen, wie man glauben sollte, vorzugsweise aufdrängen, da seine ganze Geistesrichtung so sichtbar dahin geht, alle Wahrheit in's übersinnliche Jenseits zu verlegen, und wir werden auch finden, dass sie in dem ethischen Theil seines Systems mit ihrem vollen Gewicht hervortritt. Sofern es sich dagegen um die rein theoretische Würdigung der Erscheinungswelt handelt, zeigt sich der alte klassische Natursinn selbst in ihm noch zu mächtig, als dass er in die Verachtung der sichtbaren Welt einstimmen könnte; je schroffer diese vielmehr zu seiner Zeit schon bei den christlichen Gegnern des Griechenthums hervorgetreten war, um so mehr glaubt er sich verpflichtet, die Schönheit und Harmonie dieser Welt und die Tadellosigkeit ihrer Einrichtung in Schutz zu nehmen. So unvollkommen auch die Sinnenwelt sein mag, die Züge ihres Urbilds sind ihr doch unverkennbar aufgedrückt, sie ist die Erscheinung übersinnlicher Kräfte, die Abspiegelung der Seele in der Materie. Das Wesen jedes Dings ist seine unsinnliche Form oder sein Begriff (λόγος), es selbst ist nur ein Abbild dieses unsinnlichen, auch die sinnliche Welt als Ganzes ist blosser Nachbildung der allein wahrhaft wirklichen, der übersinnlichen; oder genauer: sie ist und bewegt sich nur in ihr, sie ruht auf ihr und ist von ihr umfasst, sie hat ihren Bestand nur an ihr, und müsste in demselben Augenblick aufhören, in welchem die Wirkung der übersinnlichen Ursachen sich zurückzöge ¹⁾. Zur näheren Darstellung dieses Verhältnisses gebraucht Plotin am liebsten die Vergleichung des Sinnlichen mit einem Spiegelbild. Was er damit ausdrücken will,

1) VI, 3, 15. 630, E: ὁ λόγος ὁ τοῦ ἀνθρώπου τὸ τί εἶναι, τὸ δ' ἀποτελεσθὲν ἐν σώματος φύσει, εἰδωλὸν ὃν τοῦ λόγου, ποιόν τι μᾶλλον εἶναι. VI, 4, 2 Anf.: ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀληθινὸν πᾶν, τὸ δὲ τοῦ παντός μίμημα, ἡ τοῦδε τοῦ ὁρατοῦ φύσις. τὸ μὲν οὖν ὄντως πᾶν ἐν οὐδενί ἐστιν, οὐδὲν γάρ ἐστι πρὸ αὐτοῦ. ὃ δ' ἂν μετὰ τοῦτο ᾖ, τοῦτο ἤδη ἀνάγκη ἐν τῷ παντί εἶναι εἴπερ ἔσται, καὶ μάλιστα ἐξ ἐκείνου ἡρτημένον καὶ οὐ δυνάμενον ἄνευ ἐκείνου οὔτε μένειν οὔτε κινεῖσθαι. Es ist in ihm τῷ ὅσον ἐρεῖδεσθαι ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἀναπαύεσθαι πανταχοῦ ὄντος ἐκείνου καὶ συνέχοντος. M. vgl. ausser früher angeführtem auch V. 9, 5. 559, C f. II, 9, 17.

ist ein dreifaches. Für's erste die absolute Wesenlosigkeit der sinnlichen Erscheinung. Diese ist nur die Abspiegung des Seienden im Nichtseienden, nur ein unwahrer Widerschein des Wirklichen, und kaum mehr werth, als ein Spielzeug ¹⁾. Ebendesshalb aber ist sie schlechthin vom Uebersinnlichen getragen, und gerade um dieses zu bezeichnen, wird die Vergleichung mit einem Spiegelbilde gewählt, das nur als die fortwährende Wirkung des abgepiegelten Gegenstandes existirt. Endlich glaubt Plotin durch diese Vergleichung erklären zu können, wie die Seele und die intelligible Form in dem Vielen und Sinnlichen sein könne, ohne doch darum selbst ein getheiltes und sinnliches zu werden: indem die Seele die Materie erleuchte, sagt er, so erscheine sie in ihr wie ein Gesicht in vielen Spiegeln ²⁾; wie dieselbe Stimme von vielen gehört werde, so theile sich die Eine Seele, in sich beharrend, den vielen Körpern mit, und erscheine an ihnen ³⁾; zwar sei die Vielheit schon in den Formen (λόγοι) selbst vorbereitet, aber dass sich diese im räumlichen Aussereinander darstellen, habe seinen Grund nur in der Materie, welche sie nicht anders aufzunehmen vermöge ⁴⁾; und im Zusammenhang damit behauptet er: da die Materie von der Form (ιδέα) nicht räumlich getrennt sei, so könne diese in allen ihren Theilen unmittelbar in sich aufnehmen, und die Form bleibe dabei in ihrer Einheit, ohne sich an die Materie zu zerstreuen ⁵⁾, sie umfasse das Körperliche, ohne von ihm umschlossen zu werden, trage das raumerfüllende, ohne selbst im Raume zu sein ⁶⁾; was in die Materie eingehe (die Form) eigne sich

1) III, 6, 7. (s. o. 488, 2): die Materie täuscht uns mit jedem Schein einer bestimmten Eigenschaft οἷον παίγιον φεῦγον, ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια, εἰδῶλα ἐν εἰδῶλι ἀτεχνῶς ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἰδρῦν ἄλλον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον. Ehd. c. 13. 316, C: εἰσεισι δὲ τὸ εἰσιὸν [εἰς τὴν ὕλην] δῶλον ὃν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές. ἄρ' οὖν ἀληθῶς; καὶ πῶς; ... ἄρ' οὖν εὐδῶς εἰς ψεῦδος ἔρχεται. Aehnlich III, 6, 14: wie beim Echo die Stimme dem Rufenden anzugehören scheine, nicht dem rufenden, so die Form dem sinnlichen Dinge.

2) III, 6, 13 nach dem eben angeführten, namentlich aber VI, 4, 10.

3) I, 1, 8. 10, 12.

4) VI, 4, 12; s. o. 485, 1.

5) III, 6, 18. 320, F ff.

6) VI, 5, 8. 665, B f. 666, B.

7) S. o. 479, 2. 480, 3.

nichts von ihr an, und sie nichts von jenem ¹⁾; die Materie, als das Nichtseiende, habe nur nichttheilhabend Theil am Seienden ²⁾ — welcher letztere, ächt neuplatonische Aufschluss uns freilich noch wunderbarer vorkommen muss, als ihn sein Urheber selbst schon gefunden hat. Das gleiche Verhältniss drückt Plotin auch mit Hülfe der stoischen Lehre vom λόγος σπερματικός aus, wenn er sagt, die sinnlichen Dinge werden durch die Keimformen, oder durch die in den Samen wirkenden Begriffe (λόγοι) gebildet. Diese Keimformen sind nichts anderes, als die Wirkungen der Seele, vermöge deren sie die Materie gestaltet. Jede dieser Wirkungen ist durch Zahl und Begriff bestimmt, oder genauer, jede ist ein wirksamer Begriff, die dem Samen inwohnende Form des zukünftigen Gebildes ³⁾. Die Keimformen bezeichnen also die allgemeine

1) III, 6, 15. 318, A.

2) III, 6, 14. 317, D: ἐπεὶ γὰρ οὐχ οἷόν τε τοῦ ὄντος πάντα μὴ μετέχειν ἢ περ ὅπως οὖν ἔξω ὃν αὐτοῦ ἐστίν, αὕτη γὰρ ὄντος φύσις τὰ ὄντα ποιεῖν, τὸ δὲ πάντα μὴ ὃν ἄμικτον τῷ ὄντι, θαῦμα τὸ χρῆμα γίνεται, πῶς μὴ μετέχον μετέχει πῶς οἷον παρὰ τῆς γειτνιασεως ἔχει u. s. w. Vgl. auch S. 479, 1.

3) VI, 2, 5. 599, B: Die Seele ist weder reine Einheit noch reine Vielheit, sondern Einheit eines vielfachen (πλήθος ἐν). Τί οὖν τὸ πλήθος; οἱ λόγοι τῶν γιγνομένων. ἄρ' οὖν αὐτὸ μὲν ἄλλο, οἱ λόγοι δὲ ἄλλοι, ἢ καὶ αὕτη λόγος κεφάλαιον τῶν λόγων καὶ ἐνέργεια αὐτῆς κατ' οὐσίαν ἐνεργούσης οἱ λόγοι; vgl. VI, 2, 21. 613, F: ἐπὶ τῶν λόγων τῶν τὰ ζῶα ποιούντων. Doch ist der λόγος mit der Seele selbst nicht identisch; VI, 7, 5 Anf.: λόγον τοίνυν δεῖ τὸν ἄνθρωπον εἶναι παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι. τί κωλύει συναμφοτέρον τι τὸν ἄνθρωπον εἶναι, ψυχὴν ἐν τῷ λόγῳ, ὄντος τοῦ λογοῦ οἷον ἐνεργείας τοιαύτης, τῆς δὲ ἐνεργείας μὴ δυναμένης ἄνευ τοῦ ἐνεργοῦντος εἶναι· οὕτω γὰρ καὶ οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι· οὔτε γὰρ ἄνευ ψυχῆς οὔτε ψυχῆς ἀπλῶς. Der λόγος des Menschen (denn um diesen handelt es sich hier zunächst) ist nach III, 2, 16. 267, D οὐκ ἄκρατος νοῦς οὐδ' αὐτονοῦς οὐδέ γιγνῆς καθαρᾶς τὸ γένος, ἡρτημένος δὲ ἐκείνης καὶ οἷον ἐκλαμψις ἐξ ἁμφοῖν, νοῦ καὶ ψυχῆς καὶ ψυχῆς κατὰ νοῦν διακειμένης γεννησάντων τὸν λόγον. τοῦτον ζῶν λόγον τὰ ἡσυχῇ ἔχουσιν. πᾶσα δὲ ζῶν ἐνέργεια... οἷς νοοῦν ἂν παρῇ καὶ μετάσχη ὅπως οὖν οὖν, εὐθὺς λειλόγεται, τοῦτο δὲ ἐστὶ μεμόρφεται. Diese künstlerisch bildende Wirkung (ἐνέργεια τεχνικὴ vgl. die stoische Lehre 1. Abth. 128 f.) des λόγος, welche die Organismen hervorbringt, wird dann im folgenden geschildert. Weiter vgl. m. c. 18 Schl.: μέρη λόγου πᾶσαι (sc. αἱ ψυχαί). καὶ ἢ οἱ λόγοι πάντες ψυχῆς, ἢ διὰ τί οἱ μὲν ψυχῆς, οἱ δὲ λόγοι μόνον παντὸς ψυχῆς τινος ὄντος; III, 3, 1 Anf.: ψυχῆς γὰρ τινος πάσης ἐνέργεια οἱ λόγοι, τῶν δὲ μερῶν τὰ μέρη· μιᾶς δὲ διαφορᾶς ἐχούσης μέρη ἀνὰ λόγον καὶ οἱ λόγοι (so dass also z. B. aus der menschlichen Seele, welche aus höheren und niedrigeren Bestandtheilen zusammengesetzt ist, dem entsprechend, auch höhere und niedrigere λόγοι hervorgehen). Der λόγος ὁ ἐν τῷ σπέρματι erwähnt auch V, 3, 8 Anf. und V, 1, 5. 486, B, wo der

Naturkraft, oder die zweite Seele, sofern sie als bildende Kraft im Einzelding wirkt, und wenn gesagt wird, alles entstehe aus den Keimformen, so ist damit im wesentlichen dasselbe, nur realistischer, ausgedrückt, wie wenn anderwärts das Sinnliche als die Abspiegung der Seele dargestellt ist.

Wie sich Plotin in der ebenberührten Lehre an die Stoiker anlehnt, so nimmt er diese überhaupt für seine Naturbetrachtung noch mehr, als selbst Plato, zu Führern; seine Bestimmungen über die Einheit und Vollkommenheit der Welt und über die Sympathie ihrer Theile, sein Vorsehungsglaube, seine Theodicee sind wesentlich stoisch, wenn auch das eigenthümliche seiner metaphysischen Voraussetzungen einige erhebliche Modifikationen zur Folge hat. Aus dem Verhältniss der Erscheinung zu den wirkenden Kräften folgt zwar einerseits allerdings, dass jene nur ein unvollkommenes und unselbständiges Erzeugniss von diesen, nur ein wesenloses Schattenbild des wahren Seins ist; und wir haben gesehen, dass Plotin diese Seite stark genug betont hat; mit noch grösserer Vorliebe hebt er jedoch in seinen allgemeinen Betrachtungen über die Natur das andere hervor, dass sie als die Erscheinung seelischer Kräfte durchaus lebendig, dass alles in ihr in der schönsten Harmonie sei, und die Erscheinungswelt als Ganzes das würdige und untadelige Werk der göttlichen Vorsehung darstelle. Die Seele ist es, welche alle Dinge gemacht und gestaltet hat, in welcher und durch welche die Körperwelt sich bewegt ¹⁾; alles ist daher nothwendig belebt und beseelt, auch das anscheinend leblose; das Weltganze ist nicht ein Haus, aus todtten Stoffen aufgebaut, sondern ein lebendes Wesen, dessen einzelne Theile gleichfalls leben, ein organischer Leib, durch den Eine Seele hindurchgeht ²⁾. Jeder

λόγος, der Vieldeutigkeit des Ausdrucks gemäss, zugleich als Zahlenverhältniss gefasst ist (ἀριθμός δὲ καὶ ἡ ψυχὴ... οὐδὲ ἐν σπέρμασι δὲ τὸ ὑγρὸν τὸ τίμιον, ἀλλὰ τὸ μὲν ὁρώμενον, τοῦτο δὲ ἀριθμὸς καὶ λόγος). II, 3, 17 Anf. wird ausgeführt, die λόγοι seien keine bewussten Wirkungen (νόηματα): ὁ γὰρ λόγος ἐν ὕλῃ ποιεῖ καὶ τὸ ποιοῦν φυσικῶς οὐ νόησις οὐδὲ ὄρασις, ἀλλὰ δύναμις τρεπτικὴ τῆς ὕλης, οὐκ εἰδύια, ἀλλὰ δρώσα μόνον.

1) V, 1, 2 Anf.: ἐνθυμείσθω τοίνυν πρῶτον ἐκείνο πᾶσα ψυχὴ, ὡς αὐτὴ μὲν ζῶα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζῶην, ἃ τε γῇ τρέφει ἃ τε θάλασσα ἃ τε ἐν ἀέρι ἃ τε ἐν οὐρανῷ ἄστρα θεῖα, αὐτὴ δὲ ἥλιον, αὐτὴ δὲ τὸν μέγαν τοῦτον οὐρανὸν, αὐτὴ δὲ ἐκόσμησεν, αὐτὴ δὲ ἐν τάξει περιάγει φύσις οὔσα ἑτέρα ὧν κοσμεῖ.

2) IV, 4, 36 Anf.: ποικιλώτατον γὰρ τὸ πᾶν καὶ λόγοι πάντες ἐν αὐτῷ καὶ

seiner Theile steht desswegen im vollkommensten Einklang mit dem Ganzen ¹⁾, und auch der Kampf und Gegensatz, welcher diesen Einklang zu stören scheint, ist in Wahrheit ein Mittel seiner Erhaltung: sollte die Welt ein Ganzes sein, so musste Unterschied und Gegensatz in ihr sein, es musste sich in ihr aus entgegengesetztem die Harmonie herstellen, wie im Schauspiel aus dem Streit der handelnden Personen, oder in der Musik aus hohen und tiefen Tönen ²⁾. Wie aber im beseelten Organismus nicht bloß eine Uebereinstimmung, sondern auch ein realer Zusammenhang des Lebens in den Theilen mit dem Leben des Ganzen stattfindet, so stehen nach Plotin auch die Theile des Weltganzen untereinander theils überhaupt im Zusammenhang, theils aber bestimmter in organischer Verknüpfung; d. h. sie wirken nicht bloß physikalisch auf einander, wie verschiedene natürliche Substanzen, sondern sympathetisch, wie die Theile Eines Leibes. Da das Ganze beseelt

δυνάμεις ἄπειροι καὶ ποικίλαι: wie im menschlichen Leibe die verschiedensten Glieder sind, jedes mit eigenthümlicher Verrichtung, ebenso und noch mehr im Weltganzen. Οὐ γὰρ δὴ ὥσπερ ἄψυχον οἰκίαν μεγάλην ἄλλως καὶ πολλὰν... εἶδει αὐτὸ γεγονέναι, ἀλλ' εἶναι αὐτὸ ἐγρηγορὸς πανταχῇ καὶ ζῶν ἄλλο ἄλλως... πῶς ἐν ζῳῇ ἐμψύχῳ ἄψυχον; οὕτω γὰρ ὁ λόγος φησὶν, ἄλλο ἄλλως ζῆν ἐν τῷ ὅλῳ, ἡμᾶς δὲ τὸ μὴ αἰσθητῶς παρ' αὐτῷ κινούμενον ζῆν μὴ λέγειν. τὸ δὲ ἔστιν ἕκαστον ζῶν λανθάνον καὶ τὸ αἰσθητῶς ζῶν συγχέμενον ἐκ τῶν μὴ αἰσθητῶς μὲν ζώντων, θαυμαστάς δὲ δυνάμεις εἰς τὸ ζῆν τῷ τοιούτῳ ζῳῇ παρεχομένων. μὴ γὰρ ἂν κινεθῆναι ἐπὶ τοσαῦτα ἄνθρωπον ἐκ πάντῃ ἄψύχων τῶν ἐν αὐτῷ δυνάμεων κινούμενον, μηδ' αὖ τὸ πᾶν οὕτω ζῆν μὴ ἑκάστου τῶν ἐν αὐτῷ ζώντων τὴν οἰκίαν ζωὴν. III, 2, 7 Schl.: das Weltganze ist Ein ζῶν, auch Thiere und Pflanzen haben an Seele Leben und Vernunft (λόγος s. o.) Theil. VI, 5, 12 Anf.: παρέστιν οὖν πῶς [ἡ ψυχὴ τῷ παντί]; ὥς ζωὴ μία· οὐ γὰρ μέχρι τινὸς ἐν ζῳῇ ἡ ζωὴ εἶτ' οὐ δύναται εἰς ἅπαν φθᾶσαι, ἀλλὰ πανταχοῦ.

1) IV, 4, 45 Anf.: ὥς ἕκαστον τῶν ἐν τῷ παντί ἔχει φύσεως καὶ διαθέσεως, οὕτω τοι συντελεῖ εἰς τὸ πᾶν καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ, was sofort durch die Vergleichung des Weltalls mit dem Organismus erläutert wird.

2) III, 2, 16. 267, G f. (vgl. S. 496, 3): ἤκων τοίνυν οὗτος ὁ λόγος ἐκ νοῦ ἐνὸς καὶ ζωῆς μιᾶς πλήρους ὄντος ἑκατέρου οὐκ ἔστιν οὔτε ζωὴ μία οὔτε νοῦς τις εἷς... ἀντιθεῖς δὲ ἀλλήλοις τὰ μέρη καὶ ποιήσας ἐνδεᾶ πολέμου καὶ μάχης σύστασιν καὶ γενέσιν εἰργάσατο καὶ οὕτως ἔστιν εἷς πᾶς, εἰ μὴ ἐν εἷη. γενόμενον γὰρ ἑαυτῷ τοῖς μέρεσι πολέμιον οὕτως ἐν ἔστι καὶ φίλον, ὥσπερ ἂν εἷς ὁ τοῦ δράματος (sc. λόγος) ἔχων ἐν αὐτῷ πολλὰς μάχας, oder wie die Harmonie aus hohen und tiefen Tönen zusammengesetzt ist. Diess ist aber nothwendig: καὶ γὰρ εἰ μὴ πολὺς ἦν οὐδ' ἂν ἦν πᾶς οὐδ' ἂν λόγος· λόγος δὲ τῶν διάφορός τε πρὸς αὐτόν ἐστι καὶ ἡ μέγιστος διαφορὰ ἐναντιώσις ἐστίν. Man vgl. hiezu, was 1. Abth. 162 aus der stoischen Theodicee angeführt wurde.

ist, so wird alles, was dem Theil widerfährt, von dem Ganzen empfunden; diesen Zusammenhang denkt sich aber Plotin nicht durch physische Zwischenursachen vermittelt, sondern als unmittelbare Wirkung des gleichartigen auf das gleichartige, mag sich auch dieses mit dem wirkenden nicht materiell berühren, als Wirkung in die Ferne ¹⁾. Wir werden später sehen, welchen umfassenden Gebrauch unser Philosoph von diesen Vorstellungen theils für seine Lehre von der Seelenwanderung, theils für die Erklärung der Gebetserhörung, der Weissagung und der Magie macht.

Auf dieser Harmonie ihrer Theile beruht nun jene Vollkommenheit und Schönheit des Weltganzen, von welcher Plotin mit so vieler Begeisterung zu reden weiss. Eine besondere Veranlassung hiezu gab ihm die geringschätzige Vorstellung der christlichen Gnostiker von der Sinnenwelt. Die Schrift, in welcher Plotin diese Vorstellung widerlegt ²⁾, ist ein merkwürdiger Beweis von der Stärke, welche die hellenische Naturanschauung, trotz aller entgegenstehenden Elemente, auch in ihm noch bewahrt hat, und von dem inneren Gegensatz seiner Denkweise gegen jene ihr scheinbar so verwandte Spekulation. Die Weltverachtung seiner christlichen Gegner erscheint unserem Griechen als ein wahrer Aberwitz. Wie kann man, fragt er (c. 16), die unsichtbaren Götter zu ehren meinen, wenn man ihr sichtbares Abbild geringschätzt? wie kann man ein Walten des Göttlichen im Menschen annehmen, wenn man es im Weltganzen läugnet, das doch um so viel mehr Ordnung und Vernunft hat? wie die schlechtesten Menschenseelen für

1) IV, 4, 32 Anf.: πρῶτον τοίνυν θετέον ζῶον ἐν πάντα τὰ ζῶα τὰ ἐντὸς αὐτοῦ περιέχον τόδε τὸ πᾶν εἶναι, ψυχὴν μίαν ἔχον εἰς πάντα αὐτοῦ μέρη u. s. w. ... συμπαθὲς δὴ πᾶν τὸ ἐν καὶ ὡς ζῶον ἐν καὶ τὸ πόρρω δὴ ἐγγύς... οὐ γὰρ ἐφεξῆς τῶν ὁμοίων κειμένων, διεκλιμμένων δὲ ἑτέροις μεταξὺ, τῇ δὲ ὁμοιότητι συμπασχόντων καὶ εἰς τὸ πόρρω ἀφικνεῖσθαι ἀνάγκη τὸ παρὰ τοῦ μὴ παρακειμένου δρώμενον ζῶου τε ὄντος καὶ εἰς ἐν τελοῦντος οὐδὲν οὕτω πόρρω τόπω, ὡς μὴ ἐγγύς εἶναι τῇ τοῦ ἐνὸς ζῶου πρὸς τὸ συμπαθεῖν φύσει. Wie wir uns diese Sympathie zu denken haben, erhellt auch aus IV, 5, 1 Schl.: εἰ δὲ τοδὲ ὑπὸ τουδοι πέφυκε πάσχειν συμπαθῶς τῷ τινα ὁμοιότητα ἔχειν πρὸς αὐτὸ οὐκ ἂν τὸ μεταξὺ ἀνόμοιον ὄν πάθοι. Ebd. c. 3 Schl.: τὸ εἶδεν εὖ κατὰ σώματος πάθημα, ἀλλὰ κατὰ μείζους καὶ ψυχικὰς καὶ ζῶου ἐνὸς συμπαθοῦς ἀνάγκας. Ueber das Verhältniss dieser Vorstellung zu der stoischen Lehre von der Sympathie vgl. m. 1. Abth. S. 156.

2) II, 9: πρὸς τοὺς γνωστικούς a. u. d. T. πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας. M. vgl. über diese Schrift S. 386, 3, 387, 2.

unsterblich halten, dem Himmel und den Gestirnen die unsterbliche Seele absprechen? (c. 5. 18) Etwa weil diese Welt die Materie an sich hat, weil sie geringer ist, als die übersinnliche Welt? Aber diess musste sie sein, wenn sie das Abbild sein sollte, jene das Urbild; innerhalb dieser Schranke jedoch stellt sie das Urbild so vollkommen dar, sie ist ein so deutlicher Abdruck des unendlichen Lebens und der unendlichen Weisheit, dass sich kein schönerer denken lässt (c. 4. 8. 17. 13 Anf.). Die Welt, wie es anderswo heisst ¹⁾, ist von Gott hervorgebracht, und darum vollkommen, selbstgenugsam und bedürfnisslos; alles ist in ihr, Pflanzen und Thiere und alle geschaffene Wesen, Götter in grosser Zahl und Schaaren von Dämonen und gute Seelen und Menschen, die durch Tugend glücklich sind. Nichts in ihr ist unbeseelt, der ganze Himmel bewegt sich in ewiger Ordnung; alles aber ist von dem Urguten abhängig, alles begehrt seiner und allem wird es zu Theil, einem jeden nach seinem Vermögen. So treffen wir hier im wesentlichen noch die gleiche Schätzung der Sinnenwelt, wie im platonischen Timäus.

Nur ein anderer Ausdruck für die Schönheit und Vernünftigkeit des Universums ist der Vorsehungsglaube, dessen Vertheidigung unser Philosoph ausser manchen beiläufigen Aeusserungen auch eine ganze Schrift (III, 2. 3), eine seiner schönsten, gewidmet hat. Plotin hat hier, ähnlich wie Plutarch und andere Platoniker ²⁾, zwei Gegner zu bestreiten: die, welche die Vorsehung ganz läugnen, und die, welche sie zum Verhängniss, zu einer unabänderlich zwingenden, auch die menschlichen Handlungen unwiderstehlich bestimmenden Macht, überspannen. Die erste von diesen Ansichten kann ihm natürlich auf seinem Standpunkt nicht anders als durchaus verwerflich erscheinen, mag sie nun die Welteinrichtung vom Zufall, oder mag sie dieselbe (mit den christlichen Gnostikern) von einem bösen Weltschöpfer herleiten ³⁾; und sie ist es vorzugsweise, die er bei seiner Theodicee im Auge hat ⁴⁾.

1) III, 2, 3. 257, A.

2) Vgl. S. 159.

3) Diese zwei Arten der Vorsehungsläugnung nennt er III, 2, 1 Anf., womit, die erste betreffend, III, 1, 1. 228, C zu vergleichen ist.

4) Ausser der Schrift über die Vorsehung gehört hierher auch, was so eben aus der gegen die Gnostiker angeführt wurde.

Auch der zweiten tritt er aber entgegen, um die Freiheit des Menschen gegen die mancherlei Formen des Schicksalsglaubens zu retten ¹⁾. Ihm selbst steht es unzweifelhaft fest, dass der Mensch in seiner sittlichen Thätigkeit vom Verhängniss unabhängig, dass die Tugend herrenlos sei ²⁾; es steht ihm aber nicht minder fest, dass alles in der Welt von der Vorsehung gelenkt werde, und deshalb so vollkommen sei, als es sein kann. Nur werden wir freilich bei der Vorsehung nicht, im Sinn der gewöhnlichen Vorstellung, an eine persönliche und auf's einzelne gerichtete Fürsorge der Gottheit denken dürfen. Nach Plotin ist dieselbe nicht ein Vorhersehen, oder ein Handeln aus Absicht und Ueberlegung, sondern alle Wirkung der übersinnlichen Mächte auf die Sinnenwelt erfolgt vermöge einfacher Naturnothwendigkeit ³⁾; und dass

1) Diess ist der Zweck der Abhandlung *περὶ εἰμαρμένης* (III, 1). Plotin bestreitet hier den Fatalismus in seinen verschiedenen Formen, insbesondere den atomistisch-materialistischen, den stoischen und den astrologischen (das nähere über diese, nicht sehr tiefgehende Kritik bei Richter Neupl. Stud. III 110 ff.). Seine eigene Ansicht fasst er c. 10 dahin zusammen: Es geschehe zwar alles aus bestimmten Ursachen, diese seien jedoch doppelter Art, innere und äussere. Die innere Ursache unserer Handlungen sei die Seele, und so lange diese vernunftgemäss handle, handle sie frei, andernfalls sei sie in ihrer eigenthümlichen Thätigkeit gehindert, und verhalte sich mehr leidend, als thätig. ὥστε τοῦ μὲν μὴ φρονεῖν ἄλλα αἰτία εἶναι· καὶ ταῦτα ἴσως ὀρθὸν καθ' εἰμαρμένην λέγειν πράττειν· οἷς γε καὶ δοκεῖ ἔξωθεν τὴν εἰμαρμένην αἰτίον εἶναι· τὰ δὲ ἄριστα παρ' ἡμῶν.

2) Es wird davon, sowie von der Frage nach der Vereinbarkeit der Weltordnung mit der Freiheit, später noch zu sprechen sein.

3) IV, 4, 6 Schl.: die Seelen der Gestirne und die Weltseele sind ohne reflektirtes Denken (λογισμοὶ, διανοήσεις); ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων αὐτοῖς ἐπίνοιαι καὶ μηχαναὶ ἐξ ὧν διοικήσουσι τὰ ἡμέτερα ἢ ὅλως τὰ τῆς γῆς. ἄλλος γὰρ τρόπος τῆς εἰς τὸ πᾶν παρ' αὐτῶν εὐθημοσύνης. V, 8, 3. 544, D: Die Götter wissen alles, οὐ τὰ ἀνθρώπεια, ἀλλὰ τὰ ἑαυτῶν. III, 2, 1. 254 C: εἰ μὲν οὖν ἀπὸ τινος χρόνου πρότερον οὐκ ὄντα τὸν κόσμον ἐλέγομεν γεγονέναι, τὴν αὐτὴν ἂν τῷ λόγῳ ἐθέμεθα [τὴν πρόνοιαν], οἷαν καὶ ἐπὶ τοῖς κατὰ μέρος ἐλέγομεν εἶναι, προόρασιν τινα καὶ λογισμὸν θεοῦ, ὥς ἂν γένοιτο τόδε τὸ πᾶν καὶ ὥς ἂν ἄριστα κατὰ τὸ δυνατόν εἶη. ἐπεὶ δὲ τὸ αἰεὶ καὶ τὸ οὐποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷδε φαμέν παρῆναι, τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκολουθῶς λέγοιμεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸ εἶναι καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι. So wird auch IV, 4, 39. 433, D auf die Frage, ob denn die Götter Uebel über die Menschen verhängen können, geantwortet: μήτε προαιρέσεις εἶναι τὰς ποιούσας, φυσικαῖς δὲ ἀνάγκαις γίγνεσθαι ὅσα ἐκείθεν. Vgl. VI, 7, 1. 8, wo dieser Punkt eingehend besprochen wird, u. a. St.

er damit nur einen Folgesatz seiner ganzen Lehre vom Uebersinnlichen und von seinem Verhältniss zur Erscheinungswelt ausspricht, lässt sich nicht verkennen. Ebenso wenig will er bei der Vorsehung an eine Fürsorge der Götter für das einzelne der menschlichen Dinge gedacht wissen; denn wie könnten sie aus ihrer eigenthümlichen Thätigkeit heraustreten, um sich mit dem geringeren zu beschäftigen? Wie könnte (eigentlicher gesprochen) das Leben des Universums, welches nur am Ganzen seinen Zweck hat, sich nach dem einzelnen richten sollen? ¹⁾ Der Begriff der Vorsehung bezeichnet daher nur das immanente Verhältniss der sinnlichen zur übersinnlichen Welt, nur diess, dass vermöge ihrer Abhängigkeit vom Intelligibeln Vernunft und Ordnung in der Welt ist; die Vorsehung fällt dem Plotin, so unerwartet diess manchem kommen mag, mit der natürlichen Gesetzmässigkeit alles Seins schlechthin zusammen ²⁾; und gerade desshalb hat der Vorsehungsglaube für ihn diese Bedeutung, denn nichts ist ihm gewisser, als dass diese Welt die Wirkung und Erscheinung einer höheren, und darum so vollkommen ist, als sie an ihrem Ort sein kann.

Diese Vollkommenheit auch im einzelnen zu vertheidigen, bemüht sich Plotin mit vielem Erfolge. Wollen wir die Hauptgedanken dieser Theodicee unter spätere Kategorien zusammenfassen, so konnte zunächst die Rechtfertigung des sog. metaphysischen Uebels keine grosse Schwierigkeit für ihn haben. Dieses Uebel verschwindet, sobald man das einzelne im Zusammenhang des Ganzen betrachtet: alles ist gut in seiner Art und an seiner

1) IV, 3, 12. 381, D: ἡ τοῦ παντός ψυχὴ, οὐδὲν τὰ τῆδε ἐπιστρεφομένη. III, 2, 9 Anf.: οὐ γὰρ ὁ γὰρ οὕτω τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι . . . οὐ γὰρ οὐδὲ θεοὺς αὐτῶν [ἀνθρώπων] ἄρχειν τὰ καθέκαστα ἀφέντας τὸν ἑαυτῶν βίον. IV, 4, 39. 434, A: μὴ ἕνεκα ἐκάστου, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ ὅλου τὴν ζωὴν.

2) III, 2, 1 s. vorletzte Anm. VI, 8, 17 Anf.: ἕκαστά φαμεν τὰ ἐν τῷ παντί καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως ἔχειν ὥς ἂν ἔσχεν, ὥς (dafür schlägt Kirchh. vor: ὥς ἂν εἴ ἔσχεν, ὥς u. s. w., mir scheint einfacher: ὥς ἂν ἔσχεν, εἰ ἡ τοῦ u. s. w.) ἡ τοῦ ποιοῦντος προαίρεσις ἤθελησε. Da es aber immer so war, so ist zu sagen: ἐπεὶ πάντα προνοίας τάχῃ εἶναι καὶ ἐπέκεινα προαιρέσεως καὶ πάντα αἰεὶ νοερώς ἐστηκότα εἶναι, ὅσα ἐν τῷ ὄντι. ὥστε τὴν οὕτω διάθεσιν εἴ τις ὀνομάζει πρόνοιαν, οὕτω νοεῖται, ὅτι ἐστὶ πρὸ τοῦδε νοῦς ὁ τοῦ παντός ἐστὼς, ἀφ' οὗ καὶ καθ' ὃν τὸ πᾶν τόδε. III, 3, 4. 273, E: οὐ γὰρ ἀπύρρηται ἐκεῖνα τούτων, ἀλλ' ἐπιλάμπει τὰ χρεῖστω τοῖς χεῖροσι καὶ ἡ τελεία πρόνοια τοῦτο.

Stelle, und auch die Unvollkommenheit des einzelnen ist nothwendig für die Vollkommenheit des Ganzen; sollte dieses ein Ganzes sein, sagt er mit der Stoa, so musste es aus Theilen von ungleicher Vollkommenheit bestehen; es kann nicht das ganze Gemälde dieselbe Farbe haben, es kann nicht der ganze Leib Auge sein, neben dem Helden müssen im Drama auch Bauern und Sklaven auftreten ¹⁾. Auch der Gegensatz und Streit unter den Dingen, auch der Wechsel des Entstehens und Vergehens ist nothwendig, denn ohne Gegensatz giebt es kein Verhältniss, ohne Streit keine Harmonie, ohne Wechsel keine irdische Welt ²⁾. Selbst die Verbindung der Seele mit der Materie, in der man am ehesten eine Ungerechtigkeit sehen könnte, verliert ihr anstössiges durch die Erwägung ³⁾, dass es nicht eine fremde Macht ist, welche die Seele ihrer Natur zuwider in den Körper hinabstösst, sondern dass jede durch ihr eigenes Thun, nach einem gerechten Naturgesetz ihre Lebenslage bestimmt hat. Auch die physischen Uebel lassen sich aus dem gleichen Gesichtspunkt rechtfertigen: sofern diese Uebel den Menschen betreffen und als Uebel von ihm empfunden werden, sind sie selbstverschuldet, sie sind theils eine Folge von den Verschuldungen eines früheren Lebens, theils ein Unglück nur für den, welcher nicht gelernt hat, sich über sie zu erheben und allein in der Tugend seine Glückseligkeit zu suchen, wogegen dem Guten alles zum Heil dient; im übrigen wird sich nicht darüber beschweren, wer einsieht, dass auch diese Dinge aus dem Naturlauf mit Nothwendigkeit hervorgehen ⁴⁾. Noch weniger wird natürlich ein solcher daran Anstoss nehmen, dass sich die Thiere unter einander zerfleischen, ja auch nicht einmal daran, dass es die Menschen ebenso machen, und im Kriege sich gegenseitig mordeten und berauben; sollen denn die Thiere sich nicht wehren, wenn man sie angreift, oder würden sie ewig leben, wenn sie einander nicht auffrassen? und ist es da nicht besser, eines dient dem andern zur Nahrung, und der Tod ist so nur ein Wechsel des Lebens? Was aber die Menschen betrifft, so ist aller Ernst und aller

1) III, 2, 11 (vgl. PLAT. Rep. IV, 420, C und unsere 1. Abth. S. 160. 162); ebd. c. 14 Anf. III, 3, 3 Anf.

2) III, 2, 4. 16—18, vgl. S. 498, 2.

3) III, 2, 12 f. IV, 4, 45.

4) III, 2, 5. IV, 3, 16. II, 9, 9 vgl. vor. Anm.

Jammer ihrer Kriege in Wahrheit doch nicht mehr als ein Kinderspiel, oder eine Darstellung auf der Schaubühne, und weder darunter zu leiden ist ein ernstliches Uebel, noch dabei zu gewinnen ein Glück, eine Theodicee ist also hier im Grunde ganz überflüssig ¹⁾. Nöthiger erscheint sie jedenfalls hinsichtlich des moralischen Uebels; indessen wissen wir bereits, wie unser Philosoph die Nothwendigkeit des Bösen im allgemeinen darthut, und so hat er hier nur noch beizufügen ²⁾, dass auch der bösen That als ihr eigentlicher Beweggrund ein Verlangen nach dem Guten zu Grunde liege, dass alles böse unmittelbar an der Seele des Thäters sich selbst strafe, und im weiteren Verlauf seines Schicksals nach den ewigen Gesetzen der Ausgleichung an ihm bestraft werde, dass die Vorsehung auch das Böse zum besten zu kehren wisse, sofern seine Bestrafung von ähnlichem Thun abschreckt, sein Dasein die sittliche Wachsamkeit schärft und den Werth der Tugend durch den Gegensatz hervorhebt. Was endlich das Missverhältniss von Tugend und äusserem Glück betrifft, so giebt Plotin zu, es könnte dieses auch dann bedenklich scheinen, wenn man die wahre Glückseligkeit selbst nicht dadurch berührt wisse; denn immer erhalten doch durch diesen Umstand die Schlechten eine Macht, die ihnen nicht gebühre, und die von ihnen nur missbraucht werde. Allein wie kann es anders sein, entgegnet er, wenn die Menschen Menschen sein sollen? Die Menschenwelt auf ihrer mittleren Stufe kann unmöglich so vollkommen sein, als die höhere Welt; ihr konnte die Vorsehung diese Ungleichheiten nicht ersparen, sondern sie musste es ihr selbst überlassen, sie abzuwehren; wer nicht will, dass die Schlechten herrschen, der mache ihnen die Herrschaft unmöglich; nur männliche That, nicht Beten und Nichtsthun führt zum Ziele ³⁾. So ist es auch hier schliesslich nur die eigene Schuld, von der alles Uebel her stammt, die Vorsehung ist schuldfrei, das Weltganze ist so vollkommen, als eine endliche Welt überhaupt sein konnte.

1) III, 2, 15. 9 Schl.

2) III, 2, 4 f. wo u. a. die Bemerkung (o. 5. 259, C): τοῦτο δὲ δυνάμει μεγίστης, καλῶς καὶ τοῖς κακοῖς χρῆσθαι δύνασθαι. Vgl. III, 2, 13. IV, 4, 39. 45. IV, 8, 7.

3) III, 2, 6—9 vgl. II, 9, 9.

7. Das Weltgebäude und seine Theile.

Wenden wir uns von den allgemeinen Bestimmungen über die Erscheinungswelt zu der näheren Betrachtung derselben, vorläufig noch mit Ausschluss des Menschen, so lässt sich nach allem Vorherigen zum Voraus vermuthen, dass wir von unserem Philosophen keine eigentlich naturwissenschaftlichen Untersuchungen zu erwarten haben; denn so sehr er die Schönheit der Welt bewundert, so gilt doch diese Bewunderung ausschliesslich den geistigen Kräften, die sich in ihr offenbaren, das Körperliche als solches dagegen erscheint ihm nur als eine Trübung jenes höheren, nicht als eine positive Bedingung seiner Wirksamkeit. Auf diesem Standpunkt musste ihm nothwendig für eine Erforschung der physikalischen Gesetze ebenso der Sinn wie die Fähigkeit abgehen. Seine Schriften bieten daher nur wenig, was nach dieser Seite hinneigt, und auch dieses wenige hält sich so wenig auf dem Standpunkt der Naturforschung, dass es dem eben bemerkten nur zur Bestätigung dienen kann. So giebt er einmal eine Uebersicht über die verschiedenen Klassen sinnlicher Dinge ¹⁾, aber eine so äusserliche und mit solcher Unsicherheit, wie diess keinem möglich sein wird, der solche Gegenstände in naturwissenschaftlichem Sinn zu behandeln gewohnt ist. Sonst finden wir bei ihm, ausser der gleich zu erwähnenden mehr metaphysischen Untersuchung über die Bewegung des Himmels (II, 2), noch zwei kleine Abhandlungen über naturwissenschaftliche Fragen, die eine von allgemeinerem Inhalt ²⁾, die andere dem speciellen Gebiete der Optik angehörig ³⁾. Jene giebt eine dialektische Erörterung der stoischen Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper, aber ohne ein erhebliches Ergebniss; diese versucht die scheinbare Verkleinerung der Objekte durch die Entfernung, unter aus-

1) VI, 3, 9 Anf.: welches sind die Arten der körperlichen Substanz? *τοῦμα μὲν οὖν τὸ σὺμπαν θετέον εἶναι, τούτων δὲ τὰ μὲν ὀλικώτερα (die vier Elemente) τὰ δὲ ὀργανικά ... εἴτα εἶδη γῆς λαμβάνειν καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων, καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τῶν ὀργανικῶν τὰ τε φυτὰ κατὰ τὰς μορφὰς διαιροῦντα καὶ τὰ τῶν ἄλλων σώματα· ἢ τῶν τὰ μὲν ἐπίγεια καὶ ἑγγεια, καὶ καθ' ἑκάστον στοιχείον τὰ ἐν αὐτῷ· ἢ τῶν σωμάτων τὰ μὲν κοῦφα τὰ δὲ βαρέα τὰ δὲ μεταξὺ u. s. w.*

2) Enn. II, 7 u. d. T. *περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως.*

3) II, 8: *π. ὁράσεως καὶ πῶς τὰ πόρρω μικρὰ φαίνεται.*

drücklicher Bestreitung der richtigen Erklärung, aus der Abschwächung des sinnlichen Eindrucks zu erklären. Im übrigen lässt sich Plotin nur in der Art auf die Natur ein, dass er seine Grundanschauung von der allgemeinen Beseelung der Sinnenwelt an den einzelnen Theilen derselben durchführt.

Das erste Körperliche, in welches sich die Seele bei ihrem Heraustritt aus der übersinnlichen Welt ergiesst, ist der Himmel ¹⁾; er ist es daher auch, worin sie vorzugsweise Wohnung nimmt: seine Ordnung und Schönheit beweist, dass seine Seele weit reiner und vollkommener ist, als die menschliche ²⁾. Seinem Stoff nach besteht der Himmel sammt den Gestirnen aus dem reinsten Lichte, das nicht mit dem irdischen Feuer zu verwechseln ist ³⁾; seine Bewegung ist, nach der allgemeinen Annahme, die Kreisbewegung, für die unser Philosoph mancherlei Gründe aufsucht ⁴⁾; seine Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit folgt aus der Beschaffenheit seiner Seele noch sicherer, als aus der seines Leibes (II, 1, 3 f.). Wie der Himmel, so sind auch die Gestirne beseelt, und ihre Seelen sind die vollkommensten ⁵⁾; sie sind daher die sichtbaren Götter, das Abbild der unsichtbaren ⁶⁾; sie schauen die übersinnliche Welt unablässig, wenn auch nur von ferne ⁷⁾; sie führen ein

1) IV, 3, 17 Anf.: ἐκ τοῦ νοητοῦ εἰς τὴν οὐρανοῦ ἴσιν αἱ ψυχαὶ τὸ πρῶτον χώραν ... πᾶσαι μὲν δὴ καταλαμβάνουσι τὸν οὐρανὸν καὶ διδόνασιν ὅλον τὸ πολὺ αὐτῶν καὶ τὸ πρῶτον ἐκείνῳ, τὰ δὲ ἄλλα τοῖς ὑστέροις ἐναυγάζονται. Weiteres S. 482, 1.

2) II, 9, 5 Anf. c. 18. 217, D.

3) II, 1, 4. Ebd. und c. 3 näheres über die Beschaffenheit dieses Feuers. Dagegen findet Plotin den fünften Körper des Aristoteles entbehrlich; a. a. O. c. 2. 97, D. Auf Plotin's Aeusserungen über das Licht IV, 5, 6 f. II, 1, 7. 101, F f. will ich hier nur kurz hinweisen.

4) II, 2, z. B. c. 1 Anf.: διὰ τί κύκλῳ κινεῖται; ὅτι νοῦν μιμεῖται (vgl. PLATO Tim. 36, E). Ebd. 107, C: die Bewegung des Weltganzen sei aus einer körperlichen und seelischen gemischt, der Körper würde es in geradlinige Bewegung setzen, die Seele für sich genommen es an Einem Ort festhalten, aus beiden zusammen entstehe die Kreisbewegung; c. 3: die Seele in der Welt bewege sich und sie kreisförmig in sich selbst zurück, da ja auch die Seele ausser der Welt diese im Kreis umgebe.

5) II, 9, 5. 18, s. Anm. 2.

6) V, 1, 2. 483, E. III, 5, 6. 296 A (die Gestirne sind θεοὶ δεύτεροι μετ' ἐκείνους καὶ κατ' ἐκείνους τοὺς νοητοὺς, ἐξηρητημένοι ἐκείνων). II, 9, 8. 206, E. II, 22 Schl. IV, 3, 11. g E. V, 1, 4 Anf. V, 8, 3. 544, C: auch in den Göttern, welche einen Leib haben, ist doch nur der Nus das Göttliche.

7) V, 8, 3. 544, E.

seliges, gleichmässiges und harmonisches Leben ¹⁾. Weil aber in der Unwandelbarkeit ihres Seins und Wirkens der Gegensatz des gegenwärtigen und des vergangenen, und ebendamit die Zeitvorstellung für sie nicht vorhanden ist, dürfen wir ihnen, wie den höheren Wesen überhaupt, keine Erinnerung beilegen ²⁾, und aus demselben Grunde fällt für sie auch die Möglichkeit einer Wahl weg: sie freuen sich des Göttlichen nicht mit Ueberlegung, sondern kraft einer Naturnothwendigkeit ³⁾. Ebensowenig will ihnen Plotin ein Wissen um das geringere zuschreiben ⁴⁾, oder die willkührliche Einwirkung auf die Welt zugestehen, die beim ersten Anblick mit ihrer Göttlichkeit unmittelbar gegeben zu sein scheint, und die ihnen auch wirklich der astrologische Aberglaube jener Zeit im umfassendsten Sinn zutraute. Ein Einfluss der Gestirne auf die Erde und auf die Schicksale der Menschen wird zwar auch von Plotin zugegeben, aber dieser Einfluss soll ein rein natürlicher sein; natürlich freilich nur in dem Sinn, in welchem ein System, wie das seinige, diesen Begriff überhaupt nehmen kann. Da jeder Theil des Weltganzen mit allen andern im Zusammenhang steht, und da die wirkenden Kräfte zuerst dem Himmel, und erst von da aus der Erde sich mittheilen, so muss freilich das Irdische vom Himmlischen abhängig gedacht werden; daraus soll aber durchaus nichts für die Wahrheit der gewöhnlichen Vorstellungen folgen, wornach die Gestirne in's einzelne der menschlichen Schicksale eingreifen, und vermöge ihrer Natur, ihrer Stellung und ihrer gegenseitigen Freundschaft oder Feindschaft bald Glück bald Unsegen bringen. Wie können denn, fragt Plotin mit den Stoikern, die Gestirne, diese göttlichen Wesen, schlechtes bewirken? und wie könnte mit ihrem Eingreifen die Einheit und Gesetzmässigkeit der Weltregierung bestehen? Welche Ungereimtheit ferner, dass sie je nach ihrer Stellung am Himmel sich freuen oder betrüben, Heil oder Unheil senden sollen, dass der eine Stern gefährlich sein soll, weil er kalt, der andere, weil er hitzig sei, dass sie freundlich

1) IV, 4, 8. 403, A ff., wo auch die Sphärenharmonie.

2) IV, 4, 6—8. c. 42 Anf. c. 30 Anf.

3) II, 2, 2 Schl.

4) IV, 4, 6 Schl. V, 8, 3. 544, D u. a. St. Ich werde auf diesen Gegenstand später, in der Untersuchung über Plotin's Verhältniss zur Religion, noch einmal zurückkommen.

wirken, wenn sie befreundete Gestirne sehen, beim Anblick feindseliger zürnen u. dgl.; als ob ihre Stellungen etwas anderes wären, als eine natürliche Folge ihrer ungleichen Geschwindigkeit, und als ob sie nicht immer in derselben himmlischen Sphäre, in der gleichen ungetrübten Seligkeit sich bewegten! ¹⁾ Es liegt ja aber auch am Tage, dass alles das, was man auf die Sterne zurückführt, durch seine natürlichen Ursachen bewirkt ist, seien diese nun äussere und körperliche, sei es die eigene That des Menschen ²⁾. Sofern daher ein Einfluss der Gestirne auf die menschlichen Schicksale stattfindet, ist diess doch nur der, welcher aus ihrer physischen Beschaffenheit und ihrer Stellung im Weltganzen naturgemäss hervorgeht: sie verursachen Kälte und Wärme, und wirken insofern auf den Körper und seine Stimmung ³⁾, sie theilen die beseelenden Naturkräfte an das tieferstehende mit, und haben so Einfluss auf die Zustände der irdischen Wesen ⁴⁾; sie nehmen endlich an der Bestimmung der Verhältnisse theil, unter denen die Seele in's körperliche Leben eintritt, sofern die mit dem Körper verbundenen sinnlichen Triebe und Affekte, und die an diesen bestimmten Körper geknüpften Schicksale zunächst zwar von dem allgemeinen Weltzusammenhang, im besondern aber namentlich auch von den wirkenden Kräften der Gestirne abhängen, wogegen das höhere Leben auch nach Plotin von diesen Einflüssen frei ist ⁵⁾.

1) M. s. die Hauptschrift über diesen Gegenstand: εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα; (Enn. II, 3) c. 2—6. 13. 16 und Enn. III, 1, 6. IV, 4, 31. 34. Der Zusammenhang dieser Polemik mit Plotin's ganzem Standpunkt erhellt namentlich aus II, 3, 6. 140, E: ὅλως δὲ μηδενὶ ἐνὶ τὸ κύριον τῆς διοικήσεως [sc. τοῦ κόσμου] διδόναι, τοῖς δὲ πάντα διδόναι, ὥσπερ οὐκ ἐπιστατοῦντος ἐνὸς ἀφ' οὗ διηρτησθαι τὸ πᾶν ... λυόντός ἐστι καὶ ἀγνοοῦντος κόσμου φύσιν.

2) II, 3, 14 f. III, 1, 6.

3) III, 1, 6 Anf.

4) IV, 4, 35. 430, A: ποιεῖσθαι δὲ παρ' αὐτοῦ [τοῦ ἡλίου], ὥσπερ τὸ θερμαίνεσθαι τοῖς ἐπὶ γῆς, οὕτω καὶ εἴ τι μετὰ τοῦτο ψυχῆς διαδόσει ὅσον ἐν αὐτῷ, φυσικῆς ψυχῆς πολλῆς οὔσης· καὶ ἄλλο δὲ [sc. ἄστρον] ὁμοίως οἷον ἐλλάμπον δύνανται παρ' αὐτοῦ ἀπροαίρετον διδόναι, καὶ πάντα δὴ ἐν τι οὕτως ἐσχηματισμένον γενόμενα τὴν διάθεσιν ἄλλην καὶ ἄλλην αὐτὴ διδόναι, ὥστε καὶ τὰ σχήματα δυνάμεις ἔχειν.

5) II, 3, 9. 142, A (mit Beziehung auf PLAT. Tim. 69, C): οὗτοι γὰρ οἱ λόγοι συνδέουσιν ἡμᾶς τοῖς ἄστροις παρ' αὐτῶν ψυχὴν κομιζομένους καὶ ὑποτάττουσι τῇ ἀνάγκῃ ἐνταῦθα ἰόντας· καὶ ἦθη τοίνυν παρ' αὐτῶν καὶ κατὰ τὰ ἦθη πράξεις καὶ πάθη. Aber doch ἀδέσποτον ἀρετὴν θεὸς ἔδωκεν. (Vgl. IV, 4. 34 Anf.) c. 10: die Seele bringt eine bestimmte Beschaffenheit in den Leib mit, anderes kommt

Wir würden hierin noch immer genug von dem astrologischen Bergglauben finden, den unser Philosoph bekämpfen will; dieser selbst jedoch kann sich immerhin darauf berufen, dass er sich diese Einwirkung der Gestirne als eine durchaus naturgemässe, und in der Verkettung des ganzen Weltlaufs nothwendige denke: die Gestirne sind ihm nur natürliche Mittelglieder, durch welche die höheren Kräfte in die Welt übergeleitet werden, sie bestimmen die physischen Anlagen und die Schicksale der Menschen nur sofern sie das Naturleben überhaupt mitbestimmen. Auf ähnliche Art versucht Plotin, nach stoischem Vorbild, auch die astrologische Vorbedeutung mit dem Naturzusammenhang auszugleichen. Da die Bewegung des einzelnen in der Welt vom Zusammenhang des Ganzen abhängig ist, so muss der Sachkundige aus den Bewegungen, die in gewissen Theilen der Welt, und namentlich in den wichtigsten, vor sich gehen, die entsprechenden Bewegungen der andern Theile mit derselben Sicherheit erschliessen können, mit welcher der Tanzkundige schliessen kann, dass mit einer bestimmten Stellung eine bestimmte Hand- oder Fussbewegung verbunden sein wird ¹⁾. So wenig daher auch die Vorbedeutung von der Bewegung der Gestirne bezweckt wird, so ist sie doch als ihre natürliche Folge damit verknüpft ²⁾: die Gestirne sind eine himmlische Schrift, in der wir lesen können, was vermöge des Weltzusammenhangs geschehen wird ³⁾, und in der namentlich auch die künftigen Schicksale der Menschen verzeichnet sind, denn auch der Eintritt der Seelen in die Körper, und alles, was daraus hervorgeht, steht im Einklang mit dem gesammten Weltlauf ⁴⁾.

ihre aus der πορὰ, d. h. dem kosmischen Zusammenhang; doch geht (c. 11) das, was von den Gestirnen mitgetheilt wird, nicht unverändert auf die Menschen über, sondern es kann durch die Beschaffenheit dessen, der diese Einflüsse empfängt, ein Uebermaass oder ein Mangel oder eine falsche Richtung einer Anlage entstehen, die φιλικὴ διάθεσις z. B. kann zu einem unsittlichen Hang werden, der θυμὸς zur ἀπροχολία oder ἀθυμία, die ἀπόρροια νοῦ zur πανουργία.

1) IV, 4, 33. c. 35. 429, B. c. 39. II, 3, 7. III, 1, 6 Schl. IV, 3, 12 s. u.

2) IV, 4, 39. 433, C. c. 84. 428, B.

3) II, 3, 7. 140, G. III, 1, 6 Schl.

4) IV, 3, 12. 381, E: ... κατ' ἐκεῖνα τῶνδε περαινομένων, ὑφ' ἑνα λόγον πάντων τεταγμένων ἐν τε καθόδοις ψυχῶν καὶ ἀνόδοις καὶ εἰς τὰ ἄλλα σύμπαντα· μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ τῆς συμφωνίας τῶν ψυχῶν πρὸς τὴν τοῦδε τοῦ παντὸς τάξιν, οὐκ ἀπηρ-

Wie freilich neben dieser unbedingten Bestimmtheit alles einzelnen die gleichfalls behauptete Freiheit des menschlichen Willens bestehen soll, ist eine Frage, deren Schwierigkeit sich auch Plotin nicht ganz verbergen kann; wenn er aber darauf antwortet, die Tugend sei zwar frei, aber ihre Wirkungen seien in den allgemeinen Zusammenhang mit verflochten ¹⁾, so hätte vor allem die Vereinbarkeit dieser beiden Bestimmungen nachgewiesen werden müssen.

Die nächste Stelle nach den sichtbaren Göttern nehmen die Dämonen ein, die ja schon bei den Vorgängern des Neuplatonismus eine so grosse Rolle gespielt hatten. Plotin bezeichnet mit diesem Namen im allgemeinen, der herrschenden Vorstellung gemäss, diejenigen Wesen, welche zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen in der Mitte stehen ²⁾; genauer versteht er darunter (III, 5, 6) die von der zweiten oder der innerweltlichen Seele ausgehenden Kräfte (denn die reine Seele erzeuge nicht Dämonen, sondern Götter). In der intelligibeln Welt ist daher (a. a. O.) kein Dämon; auch die himmlischen Sphären bis zum Mond herab enthalten nur Götter; die Dämonen gehören dem Zwischenreich zwischen dieser und der höheren Welt an ³⁾. Sie vereinigen daher Eigenschaften beider in sich: sie sind nicht allein ewig ⁴⁾, wie die Götter, sondern sie schauen auch mit ihnen das Uebersinnliche ⁵⁾; zugleich sind sie aber Affekten unterworfen und an eine Materie gebunden, sie haben einen Leib aus intelligibler Materie, und können zum Behuf ihres Erscheinens auch Feuer- oder Luft-

τημένων, ἀλλὰ συναπτουσῶν ἐν ταῖς καθόδοις ἑαυτάς, καὶ μίαν συμφωνίαν πρὸς τὴν περιφορὰν ποιουμένων, ὡς καὶ τὰς τύχας αὐτῶν καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς πράξεις σημαίνεσθαι τοῖς τῶν ἄστρον σχήμασι.

1) IV, 4, 39 Anf.: ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, συνυφαίνεσθαι δὲ καὶ τὰ αὐτῆς ἔργα τῇ συντάξει.

2) III, 5, 6. 296, B: In diesem Sinn heisst es II, 3, 9 Schl., das Weltganze sei, wenn man die ψυχὴ χωριστὴ mit einschliesse, ein Gott, ohne dieselbe ein grosser Dämon.

3) VI, 7, 6. 699, B: ἔστι μίμημα θεοῦ δαίμων, εἰς θεὸν ἀνηρτημένος.

4) III, 5, 6. 296, G: δαίμοσι δὲ προστίθεμεν πάθη, αἰδίου λέγοντες ἐφεξῆς τοῖς θεοῖς, ἥδη πρὸς ἡμᾶς, μεταξύ θεῶν τε καὶ τοῦ ἡμετέρου γένους. Doch wird das αἰδίος von Ficin richtig *sempiternus* nicht *aeternus* übersetzt.

5) V, 8, 10 Anf.

über annehmen ¹⁾, sie haben Sinnesempfindung und Erinnerung, sie hören Anrufungen und erfahren Einwirkungen von anderem ²⁾, Plotin glaubt ³⁾, die Dämonen und die Seelen in der Luft werden wohl auch eine Sprache haben. So greiflich aber diese Wirklichkeit aussieht, so wird sie doch wieder in etwas zweifelhaft, wenn unser Philosoph den Eros, diesen mächtigen Dämon, als die Thätigkeit der Seele definirt, welche nach dem Guten Verlangen trage; wenn er nicht blos von einer Vielheit von ἔρωτες, sondern auch von verschiedenen Graden ihres Werthes und ihrer Macht redet, je nachdem sie aus einer höheren oder geringeren Seele entspringen; wenn er ferner sagt, die ἔρωτες der Einzelseelen verhalten sich zu dem grossen Eros, wie die Einzelseelen selbst zur Weltseele ⁴⁾; wenn er endlich auch den Dämon des Einzelnen stoischer Weise auf den Eros in diesem Sinn, oder auf den Charakter des Menschen zurückführt ⁵⁾, freilich mit der Verwahrung, dass derselbe nicht blos das Höhere im Menschen, sondern zugleich diejenige übermenschliche Macht bezeichne, welcher ein jeder nachlebt. Plotin selbst hat allerdings nicht die Absicht, damit einen Zweifel an dem objektiven Dasein der Dämonen auszusprechen.

Man wendet sich gerne von diesen phantastischen Wesen der Wirklichkeit zu, um Plotin's Ansichten über die irdische Natur kennen zu lernen. Indessen, sind auch diese kaum weniger phantastisch. Seiner ganzen Richtung gemäss haben die eigentlich naturwissenschaftlichen Untersuchungen wenig Reiz für ihn; da ihm nur daran gelegen ist, die seelischen Kräfte im Sinnlichen zu erkennen, so sind seine Aeusserungen über die Erd-, Pflanzen- und Thierseele fast das einzige, was hier zu berichten ist ⁶⁾. Dass auch die Erde beseelt ist, steht ihm fest, und es folgt unmittelbar

1) III, 5, 6. 296, D.

2) IV, 4, 43. 437, B.

3) IV, 3, 18 Schl.

4) III, 5, 4. c. 6. 296, C. c. 7. Weiteres über den Eros später.

5) III, 5, 4 Anf. III, 4, 3 Anf. c. 5 f.

6) Sonst mag etwa erwähnt werden, was II, 1, 5 (s. o. 482, 1) über die Veränderlichkeit des Irdischen im Unterschied vom Himmlischen, und ebd. c. 3. 98, A. c. 4. 99, C, über den Wechsel oder das Beharren der Elemente gesagt ist; über die letztere Frage kommt es aber bei Plotin zu keiner Entscheidung.

aus seiner Ansicht von den Gestirnen: wie diese, ist auch die Erde ein denkendes Wesen und eine Gottheit. Ein Bedenken macht unserem Philosophen nur die Frage, ob die Erde Sinnesempfindung habe. Er verkennt nicht, dass sich diese ohne Sinneswerkzeuge schwer denken lasse, und dass sie auch bei der Erde keinen rechten Zweck hätte; aber doch entschliesst er sich am Ende um der Gebetserhörung und der Magie willen, der Erde, wie dem All und den Gestirnen, eine Wahrnehmung des Sinnlichen beizulegen, die freilich durch keine Sinneswerkzeuge vermittelt und von der unsrigen wesentlich verschieden sein soll, die auch wegen der ununterbrochenen Richtung jener Wesen auf's Höhere ihr Bewusstsein nicht berühre, die aber doch ausreiche, um gewisse Wirkungen von ihrer Seite hervorzurufen ¹⁾. Die Wirkung dieser Erdseele lässt sich auf ihrer untersten Stufe selbst am Erdkörper und seinem Wachsthum erkennen; deutlicher tritt sie in der Erzeugung und dem Wachsthum der Pflanzen hervor; dieser Theil der allgemeinen Seele heisst daher die Pflanzenseele ²⁾. Was endlich die Thierseele betrifft, so ist sie entweder als eine Einstrahlung der Weltseele, oder als das Schattenbild der an einen Thierleib gebundenen Menschenseele zu betrachten ³⁾. Plotin schenkt diesem ganzen Gebiet nur geringe Aufmerksamkeit, und eilt immer möglichst schnell darüber hinweg zum Menschen.

8. Der Mensch.

1. Der Mensch im Präexistenzzustand.

Ehe wir in das irdische Leben eintraten, waren wir nach Plotin in der übersinnlichen Welt, die einen als Menschen, andere auch als übermenschliche Wesen ⁴⁾. So lange die Seelen in diesem Zustand verharren, sind sie frei von allen Leiden, und als Theile der Weltseele beherrschen sie mit ihr die Welt, ohne selbst in dieser zu sein ⁵⁾; sie sind ausser der Zeit, denn im Uebersinn-

1) IV, 4, 22—26, besonders c. 26.

2) IV, 4, 27.

3) I, 1, 11. 13, 9. IV, 7, 14 Anf.

4) VI, 4, 14. 657, B: πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἡμεῖν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοὶ, ψυχὰ καὶ καθαρά καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ (οὐσ. hier im engeren Sinn, die intelligible Substanz), μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ' ἀποτετμημένα, ἀλλ' ὄντες τοῦ ὅλου.

5) IV, 8, 4 Anf.

chen ist so wenig eine Zeit, als eine Veränderung ¹⁾; es ist in ihnen weder Ueberlegung (λογισμός), noch Selbstbewusstsein, noch Erinnerung, denn sie brauchen kein Wissen zu suchen, das sie noch nicht oder nicht mehr besitzen ²⁾, sondern wie sie einander vollkommen durchsichtig sind, so schauen sie auch unmittelbar in sich selbst den Nus und alle Wesenheit und das überwesentliche Gute ³⁾. Es ist jedoch nicht möglich, dass die Seelen in diesem ihrem Urzustand bleiben. Wie die ursprüngliche Einheit die Vielheit hervorbringt, so muss auch, kraft der gleichen Nothwendigkeit, die Seele ein anderes hervorbringen, und sich an das, was unter ihr ist, mittheilen; da sie an der Grenze der übersinnlichen Welt steht, so muss sie einen Theil ihrer selbst an das Sinnliche abgeben, welches ihrer Fürsorge bedarf ⁴⁾, und sie kann sich darüber nicht beklagen; die Rückkehr in ihren Urzustand ist ihr nicht verschlossen, und überdiess erwächst ihr selbst aus dem irdischen Leben ein Gewinn: die Kenntniss des diesseitigen, die Entwicklung von Kräften, die im Intelligibeln schlummerten, die vollständigere Würdigung des höheren, dessen Werth erst die Erfahrung des Bösen in sein volles Licht stellt ⁵⁾. Vermöge dieser allgemeinen Nothwendigkeit wenden sich die Seelen dem Sinnlichen zu, zunächst um für dasselbe zu sorgen und es zu erleuchten; aber in dieser Beschäftigung mit dem niedrigeren vergessen sie ihrer selbst, sie richten sich mit ihrem Streben auf das Körperliche, werden ebendadurch von diesem festgehalten, einigen sich mit ihm und treten aus der Einheit des Uebersinnlichen in eine Theilexistenz heraus, indem sie sich der Sorge für einen Theil

1) IV, 4, 1. 397, C f. III, 7, 10 Anf. c. 11. 337, A f. vgl. S. 491, 2. 507, 2.

2) IV, 4, 2 f. vgl. c. 12. IV, 3, 18 (mit dem Beisatz, 385, D, im weiteren Sinn könne den Seelen auch im Intelligibeln λογισμός beigelegt werden). Ebd. die Bemerkung, sie seien ohne Sprache.

3) IV, 4, 2. 398, D. c. 4 Anf. IV, 3, 18 Schl.

4) Vgl. S. 491, 1.

5) IV, 8, 5. 7. 473, D. 475, B. Uebrigens will sich diese Bemerkung mit der später zu belegenden Behauptung nicht recht vertragen, dass die Seele nach der Rückkehr in's Jenseits die Erinnerung an die irdischen Zustände verliere, denn mit der Erinnerung müsste ihr auch die Belehrung durch das irdische entwinden. Die reinsten Seelen hatte schon Philo aus Wissbegierde in's Erdenleben herabkommen lassen; vgl. S. 344, 1.

hingeben ¹⁾). Sofern nun diese Verbindung mit dem Körperlichen der Seele nicht durch äussere Gewalt, sondern durch ihre eigene Natur und Neigung entsteht, kann dieselbe allerdings als ihre freie That betrachtet, es kann von der Schuld der Seele, von der Vermessenheit ihres Heraustretens aus dem Intelligibeln gesprochen werden ²⁾). Diess hebt aber nach Plotin die Nothwendigkeit desselben keineswegs auf, vielmehr ist eben die innere Neigung der Seelen zum Körperlichen selbst ihr Verhängniss, sie werden durch dieselbe, wie mit magischer Gewalt, ohne Wahl und Reflexion, zu der ihnen bestimmten Zeit in den für sie geeigneten Körper herabgezogen ³⁾), indem nach einem ewigen Gesetze jede in den Leib

1) IV, 3, 17. 384, F. IV, 8, 4. ebd. c. 7. IV, 7, 13. Etwas anders III, 9, 2. 357, D: wenn sich die Seele statt des Höheren auf sich selbst richte, so bringe sie das Nichtseiende (die Materie) als ihr Abbild hervor, sie forme dieses, indem sie es erblicke, und erfreue sich nun so an ihm, dass sie in dasselbe eingehe. Nach IV, 3, 15 Anf. 17 Anf. treten die Seelen beim Herabsteigen in die Sinnenwelt zuerst in den Himmel, als die dem Uebersinnlichen zunächst liegende Region ein, nehmen hier einen Leib an, und gehen mittelst desselben in die niedrigeren Regionen fort; der Leib, in den eine Seele eintritt, entspricht aber immer ihrer innern Beschaffenheit.

2) IV, 8, 5 Anf.: οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις... ἢ τε ἀνάγκη τό τε ἐκούσιον, ἐπεὶ περ ἔχει τὸ ἐκούσιον ἢ ἀνάγκη... οὐδ' ἡ ἀμαρτία, ἐφ' ἣ ἡ δίκη... οὐδ' ὅλως τὸ ἐκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὐτῆς. πᾶν μὲν γὰρ ἴον ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον, φορᾷ γε μὴν οἰκεία ἴον πάσχον τὰ χεῖρω ἔχειν λέγεται τὴν ἐφ' ὅς ἐπραξε δίκην. ὅταν δὲ ταῦτα πάσχειν καὶ ποιεῖν ἢ ἀναγκαῖον αἰδοίῃ φύσεως νόμῳ, τὸ δὲ συμβαῖνον ἐκ ἄλλου του χρεῖαν τῇ προόδῳ ἅπαντ' ἀκαταβαῖνον ἀπὸ τοῦ ὑπὲρ αὐτὸ, θεὸν εἰ τις λέγει καταπέμψαι, οὐκ ἂν ἀσύμφωνος οὔτε τῇ ἀληθείᾳ οὔτε ἑαυτῷ ἂν εἴη... διττῆς δὲ τῆς ἀμαρτίας οὐσίας, τῆς μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ κατελθεῖν αἰτίας, τῆς δὲ ἐπὶ τῷ ἐνθάδε γενομένῃ κακὰ δρᾶσαι u. s. w. V, 1, 1 Anf.: ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς [ταῖς ψυχαῖς] τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. τῷ δὲ αὐτεξουσίῳ ἐπειδὴ περ ἐφάνησαν ἡσθεῖσαι, πολλῶ τῷ κινεῖσθαι παρ' αὐτῶν κεχρημέναι, τὴν ἐναντίαν δραμοῦσαι καὶ πλείστην ἀπόστασιν πεποιημέναι ἡγνόησαν καὶ ἑαυτὰς ἐκείθεν εἶναι u. s. w.

3) IV, 8, 5 s. vor. Anm. Genauer IV, 3, 13. 382, C: τοῦ τότε πέμποντος καὶ εἰσάγοντος οὐ δεῖ, οὔτε ἵνα ἔλθῃ εἰς σῶμα τότε, οὔτε (sc. ἵνα ἔλθῃ) εἰς τοδί· ἀλλὰ καὶ τοῦ ποτὲ ἐνστάτος (wenn der bestimmte Zeitpunkt gekommen ist) ὅλον αὐτομάτως χάτεισι καὶ εἰσεισιν εἰς τὸ δεῖ, καὶ ἄλλος ἄλλῃ χρόνος, οὗ παραγενομένου, ὅλον κήρυκος καλοῦντος, κατίασι καὶ εἰσέδου εἰς τὸ πρόσφορον σῶμα, ὡς εἰκάσαι τὰ γιγνόμενα ὅλον δυνάμεσι μάγων καὶ ὀλκαῖς τισιν ἰσχυραῖς κινεῖσθαι τε καὶ φέρεσθαι... ἱερὰ δὲ οὔτε ἐκούσαι οὔτε πεμφθεῖσαι, οὔτε τὸ ἐκούσιον τοιοῦτον, ὡς προελέσθαι, ἀλλὰ ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν ἢ πρὸς γάμων φυσικὰς προθεσμίας, ἢ ὡς πρὸς πράξεις τινὲς κελῶν, οὐ λογισμῷ κινούμενοι· ἀλλ' εἰμαρμένον αἰετῶ τοιῶδες τὸ τοιόνδε καὶ τῷ τοιῶδε

eingeht, der ihrer Beschaffenheit und ihrem Willen entspricht ¹⁾; ihr Herabsteigen ist also nicht allein durch ihren eigenen Drang, sondern auch durch eine allgemeine Nothwendigkeit und durch die Rücksicht auf die Gestaltung der Körperwelt bedingt ²⁾. Diese drei Gründe fallen aber in Wahrheit zusammen, denn die Natur der Seele ist eben nur deshalb so, weil sie im Weltganzen diese Stelle einnimmt, und ebenso ist ihr Verhältniss zur Körperwelt von dieser ihrer Natur und Stellung nicht verschieden. Das letzte Ergebniss kann daher nur das sein, dass die Seelen in einen Körper eingehen, weil die Seele ihrem Begriff nach das Bindeglied zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt bildet, und die Einzel- oder Theilseele ebenso ihrem Begriff nach auf einen bestimmten Theil des Körperlichen bezogen ist.

2. Der Mensch im Zeitleben.

Da die Seele aus der übersinnlichen Welt stammt, kann sie auch nur geistiger Natur sein. Plotin verwirft daher nicht blos alle materialistischen Vorstellungen über sie, wie diess nicht anders sein konnte, auf's entschiedenste, und er widmet namentlich dem stoischen Materialismus eine eingehende Widerlegung ³⁾; sondern er bestreitet auch die Ansichten, welche die Seele zur Harmonie oder zur Entelechie ihres Leibes machen, weil sie auch nach dieser Auffassung vom Körper untrennbar, kein selbständiges, eigenartiges, über der Körperwelt stehendes Wesen wäre ⁴⁾. Er seiner-

το νῦν, τῷ δὲ τὸ αὐθις. KIRCHNER'S (S. 121) Bemerkung über diese Stelle: „die magische Nothwendigkeit liege nicht in dem Falle selbst, sondern in der damit verknüpften Strafe“, verstehe ich nicht; die Frage ist in derselben lediglich die: weshalb die Seelen in Leiber herabkommen? und darauf antwortet Plotin: sie kommen αὐτομάτως, so dass man diesen Vorgang mit einer durch magische Anziehung bewirkten Bewegung vergleichen könnte.

1) IV, 3, 12 Schl: κάτεισι δὲ οὐκ αἰεὶ τὸ ἴσον [ψυχῆς], ἀλλ' ὅτε μὲν πλέον, ὅτε δὲ ἔλαττον ... κάτεισι δὲ εἰς ἑτοιμον ἑκάστη καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως. ἐκεῖ γὰρ ὅ ἂν ὁμοιωθεῖσα ᾗ, φέρεται, ἡ μὲν εἰς ἄνθρωπον, ἡ δὲ εἰς ζῷον ἄλλη ἄλλο. Aehnlich c. 13 Anf.

2) IV, 8, 5. 473, D: ῥοπῇ αὐτεξουσίῳ καὶ αἰτία δυνάμεως (der absoluten Ursache) καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν κοσμήσει ὥδι ἔρχεται.

3) M. s. hierüber IV, 7, 2—8, wie diese Ausführung jetzt von KIRCHHOFF aus EUS. pr. ev. XV, 22 ergänzt ist. Ein ausführlicher Auszug daraus bei RICHTER Neupl. St. IV, 45—54.

4) A. a. O. c. 8. I, 25—28. Kirchh. vgl. RICHTER a. a. O. 54 f.

seits erkennt gerade in ihrem Unterschied von allem körperlichen, in ihrer Verwandtschaft mit dem Ewigen und Göttlichen ihr eigenthümliches Wesen; welches sich ebendesshalb nur da rein darstellt, wo sie sich von aller Gemeinschaft mit dem Körper, den sinnlichen Zuständen und Begierden frei macht ¹⁾).

Zu dieser unkörperlichen und ursprünglich auch körperlosen Seele ist nun aber durch ihre Verbindung mit einem Leibe etwas fremdartiges hinzugekommen, dem reinen Wesen des Menschen hat sich ein anderes Wesen von entgegengesetzter Beschaffenheit angehängt, die Seele ist aus ihrem natürlichen Element in ein neues versetzt und der Nothwendigkeit eines Doppeltebens bald im Diesseits, bald im Jenseits, unterworfen worden ²⁾. Es ist daher im Menschen ein doppeltes Ich, oder wie Plotin auch wohl sagt, eine doppelte Seele, die höhere, welche rein im Uebersinnlichen lebt, und die geringere, die in den Körper und seine Thätigkeit verflochten ist ³⁾; oder wenn wir lieber wollen: es sind in einem jeden drei Menschen, jeder ist eine unsichtbare Welt, die aus dem Intelligibeln in die sinnliche Erscheinung, aus dem Nus

1) A. a. O. c. 9 f. u. a. St.

2) VI, 4, 14. 657, C: οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτετμήμεθα. ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων, καὶ εὐρῶν ἡμᾶς... περιέθεκεν ἑαυτὸν ἡμῖν u. s. w. I, 1, 9 Schl.: ἀτρεμήσει οὖν οὐδὲν ἤττον ἢ ψυχὴ πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἐν ἑαυτῇ· αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ θόρυβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συντηρημένων u. s. w. Dasselbe, mit Hinweisung auf Plato Rep. X, 611, C, ebd. c. 12. 7, E f. IV, 8, 4. 472, E: γίνονται οὖν [sc. αἱ ψυχαὶ] ὅσον ἀμφίβιοι ἐξ ἀνάγκης, τὸν τε ἐκεῖ βίον τὸν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιοῦσαι. VI, 3, 1. 617, A: bei der Aufzählung der sinnlichen Dinge muss man die Seele ausscheiden, ὥσπερ ἂν εἴ τις βουλόμενος τοὺς πολίτας συντάξαι πόλεως τινος... τοὺς ἐπιδημοῦντας ξένους παραλίποι χωρίῳ.

3) I, 1, 10. 6, A: διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἡ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἧδῃ. θηρίον δὲ ζῶον τὸ σῶμα. ὁ δὲ ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος, ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει, αἱ δὲ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἱδρύνονται. Aehnlich c. 7. 4, F. I, 4, 16 (Unterscheidung des αὐτοῦ und des προσεζευγμένου). VI, 7, 5. 698, A: es ist in uns eine doppelte Seele (ein doppelter Mensch), die göttlichere und diejenige, welche sich des Körpers unmittelbar bedient; diese ist ein Abbild und Anhängsel von jener; die höhere Seele tritt nicht aus dem Intelligibeln heraus. IV, 3, 19. 386, C (zu Plato Tim. 35, A. 41, D): ἄλλο ἄρα ἐκάτερον, τὸ ἀμέριστον καὶ μεριστόν. Der höhere Theil der Seele wird nach platonischem Sprachgebrauch (Rep. IX, 589, A) auch als der ἐνδον oder εἰσω ἄνθρωπος bezeichnet, II, 10 Schl. V, 1, 10. 491, B. Derselben Bezeichnung bedient sich bekanntlich auch Philo und das N. T.

in die Leiblichkeit sich erstreckt, die Seele steht in der Mitte zwischen einem höheren und einem niedrigeren, und ihre Thätigkeit richtet sich bald auf dieses, bald auf jenes, bald auf das mittlere ¹⁾. Die eigentliche Substanz des Menschen jedoch, der wahre Mensch, ist nur unsere höhere Natur ²⁾. Durch sie ist unsere Seele der Seele des All verwandt und gleichartig ³⁾, sie ist die reine Form, welche vom Sinnlichen nicht berührt wird ⁴⁾, sie hat die göttliche Vernunft nicht bloß über sich, sondern zugleich ihrem ganzen Umfang nach in sich ⁵⁾; sie bleibt auch während des Zeitlebens im Intelligibeln, und lässt nur die niedere Seele, gleichsam an ihr hängend, in die Sinnenwelt herabreichen ⁶⁾. Nichtsdestoweniger

1) II, 9, 2. 201, B: ψυχῆς δὲ ἡμῶν [sc. θετέον] τὸ μὲν αἰεὶ πρὸς ἐκείνοισι τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δὲ ἐν μέσῳ τούτων· φύσεως γὰρ οὐσης μιᾶς ἐν δυνάμεσι πλείουσιν ὅτε μὲν τὴν πᾶσαν συμφέρεσθαι τῷ ἀρίστῳ αὐτῆς καὶ τοῦ ὄντος, ὅτε δὲ τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκυσθὲν συνεφελκύνεσθαι τὸ μέσον. V, 3, 3. 499, A: τοῦτο γὰρ [τὸ λογιζόμενον] ἡμεῖς, τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὥς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν· τοῦτο ὄντες, τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ. VI, 7, 6. 698, B: καὶ ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος [ἔχει ἐν μιμῆσει] τὸν πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπον (die Idee des Menschen). Ἐλλάμπει δ' οὗτος τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ... καὶ ἔστιν ἕκαστος καθ' ὃν ἐνεργεῖ (jeder Einzelne ist vernünftig u. s. f., je nachdem seine Thätigkeit von dem vernünftigen u. s. f. Menschen in ihm ausgeht), καίτοι πάντας ἕκαστος ἔχει καὶ αὐτὸς οὐκ ἔχει. III, 4, 3. 284, G: ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὐτῇ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε, τοῖς δὲ ἄνω τῷ νοητῷ, καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλῳ παντὶ νοητῷ ἄνω, τῷ δὲ ἐσχάτῳ αὐτοῦ πεπεδημένοι τῷ κάτω οἷον ἀπόρροϊαν ἀπ' ἐκείνου διδόντες εἰς τὸ κάτω, μᾶλλον δὲ ἐνέργειαν, ἐκείνου οὐκ ἐλαττουμένου.

2) I, 1, 7. 4, F: ἡμεῖς δὲ τὸ ἐντεῦθεν [sc. ἄνωθεν] ἄνω ἐφεστηχότες τῷ ζώῳ... μίχτον μὲν τὰ κάτω τὸ δὲ ἐντεῦθεν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθὴς σχεδόν· ἐκεῖνα δὲ τὸ λεοντῶδες καὶ τὸ ποικίλον ὅλως θηρίον (PLAT. Rep. IX, 588, C).

3) IV, 7, 12 vgl. II, 1, 5. 90, E (oben 482, 1): die himmlische Seele und unsere Seelen stehen dem Schöpfer zunächst.

4) I, 1, 2. 1, C: εἰ ταῦτόν ἐστι ψυχὴ καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι, εἰδός τι ἂν εἴη ψυχὴ ἀδεκτόν τούτων ἀπασῶν τῶν ἐνεργειῶν, ὧν ἐποιστικὸν ἄλλῳ u. s. w.

5) I, 1, 8 Anf.: πρὸς δὲ τὸν νοῦν πῶς [sc. ἔχει ἡ ψυχὴ]; ... ἢ ἔχομεν καὶ τοῦτον ὑπεράνω ἡμῶν. ἔχομεν δὲ ἢ κοινὸν ἢ ἴδιον ἢ (und diess ist offenbar Plotin's Meinung) καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἴδιον. κοινὸν μὲν, ὅτι ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός, ἴδιον δὲ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτὸν ὅλον ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ.

6) VI, 7, 5 Schl.: οὐ γὰρ ἐξίσταται τοῦ νοητοῦ [ἡ θειότερα ψυχὴ], ἀλλὰ συναψαμένη οἷον ἐκχρεμαμένην ἔχει τὴν κάτω, συμμίσασα ἑαυτὴν λόγῳ πρὸς λόγον. IV, 8, 8 Anf.: οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδου, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεὶ· τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ u. s. w. III, 4, 3; s. Anm. 1. IV, 7, 13; s. S. 518, 2. Daher

hat Plotin das Wesen dieses höheren nirgends ausführlicher untersucht, und auch wenn er uns sagt, dass in demselben wieder zwei Theile zu unterscheiden seien, der Nus und die Seele im engeren Sinn, dass dem Nus die unmittelbare Anschauung des Göttlichen eigne, der Seele das vermittelte Denken, dass die Ideen in jenem zur Einheit zusammengefasst seien, in dieser entwickelt und gesondert, dass sich jener zu dieser verhalte, wie die Form zum Stoffe ¹⁾, so kämen wir damit schwerlich viel weiter, wenn uns nicht die Analogie des allgemeinen Verhältnisses, welches zwischen dem Nus und der Seele als metaphysischen Principien stattfindet, und die Vergleichung der aristotelischen Lehre vom doppelten Nus einige Anhaltspunkte an die Hand gäbe. Auch mit diesen lässt sich aber aus der Unklarheit nicht hinauskommen, welche in der ganzen Anlage des plotinischen Systems begründet ist, dass der Nus zugleich unsere Vernunft und ein über uns stehendes Wesen sein soll, und dass die Seele bald in ihrem Unterschiede vom Nus, bald in ihrer Einheit mit demselben dem Ich gleichgesetzt wird ²⁾.

IV, 3, 12 Anf., mit Anspielung auf den bekannten homerischen Vers: ἐφθασον μὲν μέχρι γῆς [αἱ ψυχαί], κάρα δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ.

1) V, 1, 10. 491, A: ὥσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει (im Weltganzen) τριττὰ ταῦτα ἔστι τὰ εἰρημένα (das Eine, der Nus und die Seele), οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ περὶ ἡμῖν ταῦτα εἶναι ... ἔστι τοίνυν καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ θεῖόν τι καὶ φύσεως ἄλλης, ὅποις πᾶσα ἡ ψυχῆς φύσις, τελεία δὲ ἡ νοῦν ἔχουσα. νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος ὁ δὲ λογισθῆναι παρέχων. τὸ δὲ λογιζόμενον τοῦτο τῆς ψυχῆς ... χωριστὸν καὶ οὐ κεκραμένον σώματι ἐν τῷ πρώτῳ νοητῷ τις τιθέμενος οὐκ ἂν σφάλλοιο· οὐ γὰρ τόπον ζητητέον οὐδ' ἰδρύσομεν u. s. w. Vgl. c. 11. V, 3, 3. 498, C: ψυχὴν δεῖ ἐν λογισμοῖς εἶναι (Näheres über diese Stelle später.) V, 9, 3. 557, C: ζητήσεις δ' αὐτὴ καὶ τὴν ψυχὴν πότερα τῶν ἀπλῶν ἤδη ἢ ἐνι τι ἐν αὐτῇ τὸ μὲν ὡς ὕλη τὸ δὲ ὡς εἶδος, ὁ νοῦς ὁ ἐν αὐτῇ. I, 1, 8 (nach dem S. 517, 5 angeführten): ἔχομεν οὖν καὶ τὰ εἶδη διχῶς, ἐν μὲν ψυχῇ ὅσον ἀνείλιγμένα καὶ ὅσον κεχωρισμένα, ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ πάντα. Wenn in der ersten von diesen Stellen eine Dreiheit geistiger Kräfte gezählt wird, so geschieht diess nur wegen der Parallele mit den drei metaphysischen Principien, es entsteht aber dadurch eine offenbare Verwirrung, denn das λογισθῆναι im eigentlichen Sinn ist nicht Sache des νοῦς.

2) M. vgl. unter den im vorhergehenden angeführten Stellen einerseits II, 9, 2. III, 4, 3. I, 1, 7. VI, 7, 5. IV, 8, 8. V, 1, 10. I, 1, 8, andererseits V, 3, 3 und IV, 7, 13: ὅσος μὲν νοῦς μόνος, ἀπαθὴς ἐν τοῖς νοητοῖς ζῶν μόνον νοεῖν ἔχων ἐκεῖ αἰεὶ μένει. οὐ γὰρ ἐνι ὁρμῇ οὐδ' ὀρεξί. ὁ δ' ἂν ὀρεξῇ προσλάβῃ ἐφεξῆς ἐκείνῳ τῷ νῷ ὃν, τῇ προσθήκῃ τῆς ὀρεξεως ὅσον πρόεισιν ἤδη ἐπιπλέον καὶ κοσμεῖν ὀρεγόμενοι καθ' ἃ ἐν νῷ εἶδεν ... ποιεῖν σπεύδει καὶ δημιουργεῖ. Richtet sich nun dieser Trieb auf das Ganze (denn diess scheint die Meinung des lückenhaften Textes), so

Wie ist es nun aber möglich, dass aus diesem durchaus übersinnlichen Wesen und aus dem Leibe Ein lebendiges Ganzes wird, und wie haben wir uns die Erscheinungen dieser Einheit, die sinnliche Empfindung, die Begierde u. s. f., zu erklären? Diese Fragen waren für Plotin nicht ganz leicht zu beantworten, denn durch einen einseitigen Spiritualismus hat er sich wirklich die Mittel zu ihrer genügenden Lösung abgeschnitten. Indessen wissen wir bereits, wie er der gleichen Schwierigkeit bei der allgemeineren Untersuchung über die Verbindung der übersinnlichen mit der sinnlichen Welt zu entgehen sucht, indem er auf eine substantielle Gegenwart des Intelligibeln im Sinnlichen verzichtet, dafür aber beide als Ursache und Wirkung verknüpft sein lässt. Den gleichen Ausweg schlägt er auch hier ein. Die Seele geht ihm zufolge nicht selbst in den Körper ein, sondern sie lässt nur eine Art von Licht oder Wärme von sich ausgehen, wodurch der Leib belebt, und zu einem Abbild des körperlosen Menschen gestaltet wird ¹⁾. Fragen wir daher, auf welche Art die Seele im Leib ist,

bleibt die Seele ausser der Sinnenwelt bei der Seele des Weltganzen, und sorgt mit ihr für das All; μέρος δὲ διοικεῖν βουλευθεῖσα μονούμενη καὶ ἐν ἐκείνῳ ὑγνομένη ἐν ᾧ ἐστίν, οὐχ ὅλη οὐδὲ πᾶσα τοῦ σώματος γενομένη, ἀλλὰ τι καὶ ἔξω σώματος, ἔχουσα... ὁρμηθεῖσα μὲν ἀπὸ τῶν πρώτων, εἰς δὲ τὰ τρίτα προελθοῦσα νοῦ ἡμετέρου, νοῦ μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ καὶ διὰ ψυχῆς πάντα καλῶν πληροῦντος καὶ διακοσμοῦντος. Sehr bezeichnend spricht sich die Unklarheit des Verhältnisses von Seele und Nus V, 3, 8. 498, D aus: τί οὖν κωλύει ἐν ψυχῇ νοῦν καθαρὸν εἶναι; οὐδὲν, φήσομεν. ἀλλ' ἐτι δεῖ λέγειν ψυχῆς τοῦτο; (ist dieses, der reine Nus, noch ein Theil der Seele? — so nämlich, als Frage, sind die Worte zu fassen.) ἀλλ' οὐ ψυχῆς μὲν, φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν, ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοομένου καὶ ἐπάνω βεβηκότα, ὁμῶς δὲ ἡμέτερον, καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς· ἢ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον· διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρώμεθα, διανοία δὲ αἰεὶ (der διάνοια, der Reflexion, bedienen wir uns immer, des Nus nicht immer)· καὶ ἡμέτερον μὲν χρωμένων, οὐ προσχρωμένων δὲ οὐχ ἡμέτερον. Dieses προσχρῆσθαι aber bestehe nicht darin, dass wir der Nus werden, sondern darin, dass wir τῷ λογιστικῷ πρώτῳ δεχομένῳ ihm nachsprechen (κατ' ἐκείνον φθέγγεσθαι), was er über uns stehend (s. o. 517, 1) uns mittheile. — Der Nus soll uns also gehören und nicht gehören, er soll kein Theil unserer Seele und doch unser Nus sein. Das Verhältniss des νοῦς zur διάνοια wird später besprochen werden.

1) I, 1, 7 Anf.: wie kann das aus Seele und Leib zusammengesetzte (τὸ συναμρότερον) bewegt werden, wenn die Seele als solche es nicht wird? ἢ τὸ συναμρότερον ἐστὶ τῆς ψυχῆς τῷ παρῆναι, οὐχ αὐτὴν δοῦσαν τῆς τοιαύτης εἰς τὸ συναμρότερον ἢ εἰς θάτερον, ἀλλὰ ποιούσαν ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιούτου καὶ τινος

so antwortet Plotin: sie ist in ihm nicht so, wie der Körper im Raume, nicht so, wie die Eigenschaft im Substrat, nicht so, wie der Theil im Ganzen, oder das Ganze in den Theilen, nicht so endlich, wie die sinnliche Form in der Materie; sie ist vielmehr in ihm, wie die wirkende Kraft in ihrem natürlichen Organ ¹⁾, oder wie das Feuer in der erwärmten und beleuchteten Luft; wesshalb es allerdings genauer wäre, wenn man nicht sagte, die Seele sei im Leibe, sondern der Leib sei in der Seele ²⁾. Und da nun weder alle Kräfte der Seele von der Art sind, um auf den Leib zu wirken, noch auch alle Theile des Leibes der gleichen seelischen Einwirkung bedürfen, so kann, strenggenommen, nur die Gegenwart gewisser psychischer Kräfte, theils im ganzen Leib, theils in bestimmten Organen behauptet werden ³⁾. Doch will Plotin damit nicht eine wirkliche Vertheilung der Seele an die verschiedenen Organe lehren, sie soll vielmehr immer als Ganzes wirken, wenn auch nicht jedes Organ alle ihre Kräfte aufnehmen kann ⁴⁾.

οἷον φωτὸς τοῦ παρ' αὐτὴν δοθέντος τὴν τοῦ ζώου φύσιν ἕτερόν τι, οὐ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ζώου πάθη εἴρηται. Vgl. c. 8. 5, B (von der Weltseele): φαίνεται τοῖς σώμασι παρῆναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῶα ποιούσα οὐκ ἐξ αὐτῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτῇ εἰδῶλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα ὥσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις. πρῶτον δὲ εἰδῶλον αἰσθησις ἡ ἐν τῷ κοινῷ· εἶτα ἀπὸ ταύτης αὐτῇ πᾶν ἄλλο γένος λέγεται ψυχῆς ἕτερον ἀφ' ἑτέρου αἰεὶ καὶ τελευτᾷ μέχρι γεννητικοῦ καὶ συζήσεως. VI, 4, 15. 657, C: σώματος... τῇ οἷον γειτονεῖα καρπωσαμένου τι ἔχοντος ψυχῆς, οὐκ ἐκείνης μέρους, ἀλλ' οἷον θερμασίας τινὸς ἢ ἐλλάμψεως ἐλθούσης. V, 7, 5. 697, B: ἡ δὲ ψυχὴ... ὅτε οὕσα... ἄνευ τοῦ σώματος ἄνθρωπος ἐν σώματι δὲ μορφώσασα καθ' αὐτὴν, καὶ ἄλλο εἰδῶλον ἀνθρώπου ὅσον ἐδέχετο τὸ σῶμα ποιήσασα. Vgl. S. 522, 1.

1) So schon Aristoteles; vgl. Bd. II, b, 376 f.

2) IV, 3, 20—23; vgl. besonders c. 21. 388, A: τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι ὡς ἐν ὀργάνῳ φυσικῷ. c. 22, Anf.: φατέον, ὅταν ψυχὴ σώματι παρῇ, παρῆναι αὐτὴν ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀέρι· καὶ γὰρ αὐτὴ καὶ τοῦτο παρὸν οὐ πάρεστι καὶ δι' ὅλου παρὸν οὐδὲν μίγνυται καὶ ἔστηκε μὲν αὐτὸ τὸ δὲ παραβρεῖ, καὶ ὅταν ἐξω γένηται τοῦ ἐν ᾧ τὸ φῶς ἀπῆλθεν οὐδὲν ἔχον... ὥστε ὀρθῶς ἔχειν καὶ ἐνταῦθα λέγειν ὡς ὁ ἀήρ ἐν τῷ φωτὶ ἤπερ τὸ φῶς ἐν τῷ ἀέρι. VI, 4, 16: das Sein der Seele im Leibe ist nicht räumlich zu verstehen, die Seele bleibt an ihrem Ort, nur der Leib ist es, der an ihr Antheil bekommt, aber doch ist diese Verbindung mit dem Leibe vom Uebel, weil sie wesentlich eine Beschränkung ihrer Wirksamkeit auf den Leib ist. Vgl. hiezu S. 479.

3) IV, 3, 22 f.

4) IV, 3, 3: die Einzelseelen sind nicht in derselben Weise Theile der allgemeinen Seele, wie etwa die Seele im Finger ein Theil von der ganzen

Indessen sind hiemit noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst, selbst wenn man die Denkbarekeit dieser Bestimmungen zugiebt. Die Seele wirkt im Leib und durch den Leib, aber wer ist das eigentliche Subjekt dieser Wirkung? Der Leib als solcher kann es nicht, oder wenigstens nicht allein sein, denn Empfindung, Begierde u. s. f. sind keine bloß körperlichen Bewegungen; ebenso wenig scheint es aber auch die Seele sein zu können, denn wie sollte sie von körperlichen Zuständen berührt werden? Plotin kann nicht umhin, diess selbst zu bemerken. Da die Seele, sagt er ¹⁾, bei ihrer Einwirkung auf den Körper doch für sich bleibt, so kann kein Uebles, was der Mensch thut oder leidet, auf sie zurückgeführt werden; überhaupt aber kann dem Unkörperlichen kein Leiden zukommen, und auch der sogenannte leidende Theil der Seele macht hievon keine Ausnahme, denn auch er ist eine immaterielle Form (ein εἶδος), einer Form aber können wir keinerlei Unordnung oder Leiden beilegen ²⁾. Wie sind dann aber die leidentlichen Zustände, die Affekte, die Begierden, die Empfindungen zu erklären? Die Antwort Plotin's ist in allen diesen Fällen eine und dieselbe: bloß der Körper soll leiden, die Seele nicht selbst leiden, sondern nur das, was in ihm vorgeht, wahrnehmen. Wenn wir körperliche Lust oder Unlust empfinden, so ist es nur der Leib und das animalische Lebensprincip ³⁾, worin diese Zustände sind, die Seele hat von denselben eine leidenslose Wahrnehmung: die Unlust entsteht, wenn eine Losreisung des Körpers von der Seele, die Lust, wenn eine Verbindung des Körpers mit der Seele wahrgenommen wird; was diese Zustände wahrnimmt, ist die Seele, das Subjekt derselben dagegen ist nur das aus dem Leib und dem Schattenbild der Seele zusammengesetzte: in diesem

Seele des Menschen genannt werden könnte; denn im letztern Fall (374, B) ἡ αὐτὴ πανταχοῦ ἔσται ἡ ὅλη, μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐν πολλοῖς ἅμα οὖσα. Es entstehe daher hier keine wirkliche Theilung, ἐπεὶ καὶ οἷς ἄλλο ἔργον τῷ δὲ ἄλλο, οἷον ὀφθαλμοῖς καὶ ὠσὶν, οὐ μόνον ἄλλο ψυχῆς ὁράσει ἄλλο δὲ ὡς λεκτέον παρεῖναι (ἄλλων δὲ τὸ μερίζειν οὕτως) ἀλλὰ τὸ αὐτὸ, καὶ ἄλλη δύναμις ἐν ἑκατέροις ἐνεργῇ· εἰσὶ γὰρ ἐν ἀμφοτέροις ἅπασαι, τῷ δὲ τὰ ὄργανα διάφορα εἶναι διαφόρους τὰς ἀντιλήψεις γίνεσθαι u. s. w. IV, 2, 1 Schl. s. o. 479, 1.

1) I, 1, 9 Anf.

2) III, 6, 1. 4. Der Titel dieser Schrift lautet: π. ἀπαθείας τῶν ἁσωμάτων.

3) „Φύσις“ vgl. S. 519, 1. 483, 1. Die Bedeutung des Worts schliesst sich an den stoischen Sprachgebrauch (1. Abth. S. 178, 1) an.

entsteht Schmerz, wenn seine Zusammensetzung zerrissen, Lust, wenn sie befestigt wird ¹⁾. Dasselbe gilt von der sinnlichen Wahrnehmung: nicht die sinnlichen Dinge selbst sind es, die von der Seele wahrgenommen werden, sondern nur die Eindrücke, welche die Dinge auf ihre Sinnlichkeit hervorgebracht haben ²⁾, und eben deshalb bedarf sie der Sinneswerkzeuge, als des vermittelnden (μέσον ανάλογον) zwischen ihr selbst und dem Objekt, weil sie für sich vom Körperlichen nicht afficirt werden kann ³⁾. Die Wahrnehmung ist daher nicht ein Abdruck der Gegenstände in der Seele, sondern ein Innwerden der von ihnen bewirkten sinnlichen Zustände, und die Seele selbst verhält sich darin nicht leidend, sondern thätig, wie immer ⁴⁾. Erst mit dem Gedächtniss treten wir in den Kreis der Thätigkeiten ein, welche der Seele allein angehören; es beruht nämlich nach Plotin nicht auf dem Zurückbleiben sinnlicher Eindrücke, sondern auf einer geistigen Thätigkeit ⁵⁾. Aber doch kommt es nur solchen Wesen zu, welche einem Wechsel und einem Zeitleben unterworfen sind, und nicht das Denken, sondern die Einbildungskraft (φανταστικόν) ist das Seelenvermögen, dem es angehört; es ist aber eine doppelte Einbildungskraft zu unterscheiden, die der niederen und die der höheren Seele: jene bewahrt die sinnlichen Bilder, diese die Gedanken; unserem

1) IV, 4, 18. c. 19 Anf.: εἶναι μὲν ἀληθῶνα γινῶσιν ἀπαγωγῆς σώματος ἐν δάλματι ψυχῆς στερισκομένου, ἡδονὴν δὲ γινῶσιν ζώου ἐν δάλματι ψυχῆς ἐν σώματι ἐναρμοζομένου πάλιν αἶ. ἐκεῖ μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ δὲ γινῶσις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς... καὶ ἡλγύνθη μὲν ἐκείνο (λέγω δὲ τὸ ἡλγύνθη τὸ πέπονθεν ἐκείνο) ... ἤσθητο δὲ ἡ ψυχὴ παραλαβοῦσα τῷ ἐφεξῆς ὅλον κείσθαι· πᾶσα δὲ ἤσθητο τὸ ἐκεῖ πάθος οὐκ αὐτῇ παθοῦσα.

2) I, 1, 7. 4, E: τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινομένων τῷ ζώῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον, νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα.

3) IV, 4, 23. 416, A.

4) III, 6, 2. 305, A. IV, 6, 1 f., besonders c. 2 Anf.: τοῦτο γὰρ δυνάμεις, οὐ τὸ παθεῖν, ἀλλὰ τὸ δυνηθῆναι καὶ ἐφ' ᾧ τέτακται ἐργάσασθαι. Gesicht, Gehör u. s. f. sind nicht πείσεις, sondern ἐνέργειαι περὶ δ' ἔννευσι, es sind (453, C) τὰ μὲν πάθη, τὰ δ', ὅσα αἰσθήσεις αὐτῶν καὶ κρίσεις, τῶν παθῶν εἰσι γνώσεις ἄλλαι τῶν παθῶν οὔσαι. Fragt man freilich weiter, so kommt man auf sehr unzulängliche Vorstellungen, wenn Plotin hier z. B. über das Hören sagt, durch die Stimme werden gewisse Figuren in der Luft gebildet, welche die Seele lese.

5) IV, 6, 3.

ewusstsein verbirgt sich jedoch diese Zweiheit fast durchaus ¹⁾. Gegenüber gehört die sinnliche Begierde (ἐπιθυμία) wieder zu jenen Erscheinungen, die zwischen seelischem und leiblichem zweideutig in der Mitte stehen. Der Leib für sich würde überhaupt kein Verlangen empfinden, die Seele für sich kein Verlangen nach sinnlichem; dieses kann ursprünglich nur dem Leibe zukommen, welcher durch seine Verbindung mit der Seele mehr als bloß körperliche Bewegungen erhalten hat. Durch diese Bewegung des Leibes erzeugt sich ein Begehren in dem benachbarten untersten Theile der Seele (ἡ ψυχὴ ἡ ἐγγύς, ἣν δὲ φύσιν φαμέν τὴν δοῦσαν τὸ ἐπιθυμῆναι). Die Wahrnehmung dieses Begehrens bringt in der (höheren) Seele eine Vorstellung hervor, in Folge deren sie nun die Begierde entweder befriedigt oder zurückdrängt. Das leidende ist auch hier nur der Körper, die Begierde selbst aber entsteht in dem sinnlichen Theile der Seele (der φύσις) in Folge seiner Sorge für den so afficirten Körper ²⁾. Der körperliche Hauptsitz der Begierde ist (nach Plato) in der Gegend der Leber ³⁾. Aehnlich erhält es sich mit dem Muthe (θυμός), dem Plotin, mit Plato, im Herzen seinen Sitz anweist, ohne im übrigen der platonischen Beschreibung desselben etwas erhebliches beizufügen. Seine eigenthümliche Aeusserung ist der Zorn; mag dieser nun aber in letzter Beziehung aus körperlichen Zuständen oder aus dem Gedanken an ein erlittenes Unrecht entspringen, so besteht er doch immer zunächst in einer Erregung des Blutes und der Galle, welche entweder von der Seele empfunden wird, und in dieser ein Widerstreben gegen die Ursache des unangenehmen körperlichen Zustandes hervorruft, oder welche umgekehrt ihrerseits durch die Vorstellung des Unrechts hervorgerufen wird ⁴⁾. Aber auch die höheren Thätigkeiten der ethischen Tugend werden nur dem Gemeinsamen, nicht der Seele für sich beigelegt ⁵⁾, und ebendahin

1) Näheres hierüber IV, 3, 25—32, eine Untersuchung, welche, wie Plotin's psychologische Erörterungen überhaupt, im einzelnen manche treffende Wahrnehmung liefert.

2) IV, 4, 20.

3) IV, 4, 28. 420, C.

4) A. n. O. 420, C ff.

5) I, 1, 10. 6, B: αἱ δὲ ἀρεταὶ αἱ μὴ φρονήσεσι ἐθεσι δὲ ἐπιγιγνόμεναι καὶ ἀσκήσεσι τοῦ κοινού· τούτου γὰρ αἱ κακίαι, ἐπεὶ καὶ πθόνοι καὶ ζῆλοι καὶ ἔλεοι.

müssen wir, scheint es, den Ursprung des Selbstbewusstseins verlegen. Denn so nachdrücklich auch Plotin ausführt, dass es dem Nus ursprünglich zukomme, sich selbst zu denken ¹⁾, so sagt er doch auch wieder: der Nus und die höhere Seele könne wirken, wenn wir uns dessen auch nicht bewusst seien, denn das Bewusstsein sei nur der Reflex der Geistesthätigkeit im Wahrnehmungsvermögen, und daher durch diese sinnliche Seite der Seele vermittelt ²⁾. Wird endlich die Seele als solche auch von der Schuld des Irrthums befreit, und nur das „Gemeinsame“ damit belastet ³⁾, so erhellt nur um so mehr, welche Rolle dieses Gemeinsame hier spielt; nur um so unerklärlicher wird es aber freilich auch, dass die Seele eine Verbindung mit dem ihr so fremdartigen Körper eingeht, und dass aus dieser Verbindung gemeinsame Lebenszustände entstehen, für die doch weder der Leib noch die Seele das eigentliche Subjekt sein soll.

Wurzeln diese Schwierigkeiten in Plotin's System zu tief, als dass ihm ihre Ueberwindung möglich sein konnte, so scheint dieser an einem andern Punkte, bei der Frage nach dem freien

1) V, 3, 1. o. 3 ff. vgl. S. 459, 6. 461, 1.

2) I, 4, 9 Schl.: ἐνεργοῦντος ἐκείνου [τοῦ νοῦντος] ἐνεργοῖμεν ἂν ἡμεῖς. (c. 10) λαμβάνει δὲ ἴσως τῷ μὴ περὶ ὁτιοῦν τῶν αἰσθητῶν· διὰ γὰρ τῆς αἰσθήσεως ὥσπερ μέσης περὶ ταῦτα ἐνεργεῖν δεῖ καὶ περὶ τούτων. αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσει καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἢ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως ἀντιλήψεως; δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. καὶ ἔοικεν ἡ ἀντιληψὶς εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέντος πάλιν ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ. Wie nun der Gegenstand um nichts weniger wirklich ist, wenn der Spiegel weggenommen wird, so finde auch die Thätigkeit der Seele um nichts weniger statt, wenn der Spiegel des Selbstbewusstseins durch körperliche Störungen zerschlagen werde. Vgl. IV, 4, 4. 399, B. M. vgl. hiemit, was Plotin über den Zustand der Ekstase und das Leben nach dem Tode sagt.

3) I, 1, 9: wenn die Seele als solche fehlerlos ist, wie ist ein Irrthum und ein fehlerhaftes Handeln möglich? Die Antwort (5, D) lautet: ἡ τῶν φερόδων λεγομένη διάνοια, φαντασία οὐσα, οὐκ ἀνέμεινε τὴν τοῦ διανοητικοῦ χρίσιν... ὁ δὲ νοῦς ἢ ἐφήψατο [sc. τοῦ πράγματος] ἢ οὐ, ὥστε ἀναμάρτητος· (er hat entweder eine Vorstellung von der Sache, oder er hat keine, aber er hat keine falsche Vorstellung über sie;) ἢ οὕτω δὲ λεχτέον ὥς ἡμεῖς ἢ ἐφηψάμεθα τοῦ ἐν τῷ νῷ νοητοῦ ἢ οὐ, ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν... Die Thätigkeit der höheren Seele ist nur das Denken; αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ θόρυβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συνηρητημένων καὶ τῶν τοῦ κοῦρά (ὅ τι δὴποτε ἐστὶ τοῦτο) παθημάτων.

illen, die Schwierigkeiten, trotz aller früheren Verhandlungen
er diesen Gegenstand, theils gar nicht, theils nur unvollständig,
merkt zu haben. Dass der Wille frei, dass die Tugend herren-
sei, dass jeder die Schuld seiner Handlungen selbst trage, diess
Plotin, wie der ganzen platonischen Schule, eine der gewissten
d wichtigsten Wahrheiten ¹⁾, eine Thatsache, welche im Wesen
Menschen so unmittelbar begründet ist, dass er geradezu be-
auptet, ohne den freien Willen wären wir keine Menschen, keine
bständigen und selbstthätigen Subjekte, sondern nur von aussen
vegte Theile des Weltganzen ²⁾. Aber seine weiteren Unter-
hungen auf diesem Gebiete sind nicht sehr gründlich ausgefallen.
e Frage nach der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Vorsehung
er dem Weltzusammenhang wird nur sehr im allgemeinen mit
Bemerkung beantwortet: die Tugend sei frei, aber ihre Werke
en in den Zusammenhang des Ganzen mitverflochten ³⁾, jeder
ele seinen eigenen Charakter, aber er werde von dem Dichter
s Weltdrama's genau in der Rolle verwendet, für die er am
sten taue ⁴⁾. Ferner wiederholt sich auch bei Plotin der Wider-
uch der platonischen Lehre, dass zwar die Tugend herrenlos
d das Böse selbstverschuldet sein soll, dass aber doch zugleich
sagt wird, alles Böse sei unfreiwillig, und nur das vernünftige
ndeln sei ein freies ⁵⁾, ja strenggenommen habe die Freiheit
r in der reinen, gar nicht auf's Handeln gerichteten Vernunft-
tigkeit ihren Sitz ⁶⁾; und es wird kaum genügen, wenn zur

1) M. vgl. z. B. II, 3, 9. 15. 142, B. 145, G. IV, 4, 39 Anf. III, 1, 7 f.,
die platonischen Aussprüche: ἀρετὴ ἀδέσποτον, αἰτία ἐλομένου u. s. f. wie-
holt werden.

2) III, 1, 4. 231, C: wenn alles der Nothwendigkeit unterworfen ist, ἐν ἔσται
πάντα. ὥστε οὔτε ἡμεῖς ἡμεῖς οὔτε τι ἡμέτερον ἔργον, οὐδὲ λογιζόμεθα αὐτοὶ, ἀλλ'
ρου λογισμὸς τὰ ἡμέτερα βουλευόμενα, οὐδὲ πράττομεν ἡμεῖς u. s. w. c. 5. 231, F
egen astrologischen Fatalismus): πρὸς δὲ ταῦτα πρῶτον μὲν ἐκείνο ῥητέον, ὅτι
οὗτος . . . ἐκείνοις ἀνατίθῃσι τὰ ἡμέτερα, βουλὰς καὶ πάθη κακίας τε καὶ ὁρμὰς,
ὡς οὐδὲν διδοὺς λίθοις φερομένοις καταλείπει εἶναι ἀλλ' οὐκ ἀνθρώποις ἔχουσι
ρ' αὐτῶν καὶ ἐκ τῆς αὐτῶν φύσεως ἔργον.

3) IV, 4, 39 s. o. 510, 1.

4) III, 2, 17 ziemlich weitläufig ausgeführt.

5) I, 8, 5. 75, E. III, 1, 9 f. III, 2, 10 Anf. VI, 8, 3. c. 7 Anf. Das ganze
hte Buch der sechsten Enneade handelt über das ἐφ' ἡμῖν, zunächst mit Be-
ziehung auf die Frage, ob den Göttern freier Wille beizulegen sei.

6) VI, 8, 5. c. 7 Anf.

Lösung dieses Widerspruchs bemerkt wird: wer seiner Natur folge, sei frei, denn er sei von keinem anderen abhängig, wer nach dem Guten strebe, der thue diess immer freiwillig ¹⁾, andererseits hebe aber die Unfreiwilligkeit des Fehlers die eigene Urheberschaft des Thäters nicht auf, dieser sei schuldig, weil er das Böse selbst thue ²⁾. Wenn wir endlich bei Plato und Aristoteles eine genauere Bestimmung darüber vermisst haben, welchem Theil der Seele der freie Wille eigentlich angehört, so setzt uns auch Plotin hierüber nicht in's klare. Sofern wir an der Identität des freien mit dem vernünftigen festhalten, müsste der freie Wille schon der körperlosen Seele zukommen, und hiemit würde es wohl übereinstimmen, dass die Seelen vor dem Eintritt in einen Leib ihre Lebenslose mit Freiheit wählen sollen. Anderntheils will es aber hiezu nicht passen, dass gerade das Böse vorzugsweise auf den freien Willen geschoben wird ³⁾, denn die Seele als solche soll ja irrthums- und fehlerlos sein. So sitzen wir auch hier am Ende zwischen den zwei Stücken nieder, in welche die Einheit des menschlichen Wesens unserem Philosophen immer wieder auseinanderbricht ⁴⁾.

1) VI, 8, 4. 737, B.

2) III, 2, 10.

3) Z. B. III, 1, 4 Schl.: ἀλλὰ γὰρ δεῖ καὶ ἕκαστον ἕκαστον εἶναι καὶ πράττειν ἡμετέρας καὶ διανοίας ὑπάρχειν καὶ τὰς ἑκάστου καλὰς τε καὶ αἰσχυρὰς πράξεις καὶ ἑαυτοῦ ἑκάστου, ἀλλὰ μὴ τῷ παντὶ τὴν γούν τῶν αἰσχυρῶν ποιῆσιν ἀνατιθέναι. Vgl. die Nachweisungen, die früher aus Anlass der Theodicee gegeben wurden.

4) Einige weitere psychologische Bestimmungen werden uns, wie bemerkt, später noch begegnen. Eine sehr sorgfältige Zusammenstellung der plotinischen Lehre von den verschiedenen Seelenvermögen giebt VACHEROT I, 545 ff. Doch legt derselbe, wie ich glaube, unserem Philosophen eine zu entwickelte und zu fest schematisirte Theorie bei, und auch der neuplatonischen Schule überhaupt lässt sich das psychologische Schema nicht zuschreiben, in dem VACHEROT III, 360 ihre Seelenlehre zusammenfasst: 1) Vermögen des Leibes: Bewegung, Ernährung, Reproduktion, Leiden; 2) Vermögen des animalischen Principis (ζῷον): Begierde, Sinnesempfindung; 3) Vermögen der Seele: Einbildungskraft, Gedächtniss, Meinung, Reflexion (λογισμός), Vernunft, Wille; 4) Vermögen des Nus: Denken, Contemplation; 5) Vermögen des Göttlichen im Menschen: die Liebe, die Ekstase. Ein Theil dieser sog. Vermögen bezeichnet gar keine Vermögen, sondern Thätigkeiten, bei andern ist die Ordnung, in der sie aufgeführt werden, willkürlich und unlogisch; wie kann endlich das obige Schema der alexandrinischen Schule schlechtweg beigelegt werden, da die Vertreter dieser Schule unter einander in dieser Beziehung gar nicht durchaus übereinstimmen?

Kommt es aber selbst während des irdischen Lebens zu keiner wahren Einheit der Bestandtheile, aus denen der Mensch zusammengesetzt ist, so werden diese mit dem Ende desselben unmittelbar wieder auseinandergehen, und es wird

3. die Rückkehr der Seele aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt erfolgen.

Es ist diess eine einfache Folge aus allem bisherigen. War die Seele vor diesem Leben ohne den Körper, so wird sie auch nach demselben ohne ihn sein können, und ist das gegenwärtige Leben eine Störung ihres ursprünglichen Zustandes, so werden wir in dem Verlassen dieses Lebens nur die Rückkehr in ein höheres und naturgemässeres Dasein erblicken können. Insofern konnte sich Plotin, von seinem Standpunkt aus, aller Beweisführung für ein Fortleben nach dem Tode ent schlagen. Indessen hat er nicht unterlassen, auch dieser Forderung in einer eigenen Schrift ¹⁾ zu genügen, für die ihm aber freilich Plato wenig neuen Stoff übriggelassen hat: er zeigt ausführlich, dass die Seele nichts körperliches, mithin auch nichts zusammengesetztes, mithin unauflöslich sei ²⁾; er wiederholt die platonischen Sätze von der Unvergänglichkeit dessen, was Princip des Lebens und der Bewegung ist (c. 9); er verweist uns auf diejenigen Zustände und Thätigkeiten, in denen die Seele ihr Wesen rein darstelle, und ihre Verwandtschaft mit dem Göttlichen, ihr Heimathrecht in einer höheren Welt beurkunde (c. 10); er bemerkt endlich, wenn alle Seelen sterblich wären, so müsste längst alles in's nichts zurückgesunken sein, sei aber irgend eine, z. B. die Weltseele, unsterblich, so müsse es unsere Seele, da sie gleiches Wesens sei, auch sein (c. 12). So wesentlich es aber hienach der Seele ist, unsterblich zu sein, so undenkbar ist eine Wiederherstellung des Körpers, eine Verewigung des Kerkers, in dem sich die Seele jetzt befindet; wesshalb wir es ganz in der Ordnung finden werden, wenn der

1) π. ἀθανασίας ψυχῆς. Enn. IV, 7.

2) A. a. O. c. 2—8. vgl. c. 11. 12. I, 1, 2, wo die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Leidenslosigkeit, und diese daraus bewiesen wird, dass sie reine Form ist.

Auferstehungsglaube unserem Philosophen nicht weniger anstössig ist, als er der griechischen Denkweise überhaupt war ¹⁾).

Anders verhält es sich mit der verwandten Lehre, welche Plotin von Plato und den Pythagoreern entlehnt hat, der Lehre von der Seelenwanderung. Diese passt vollkommen in sein System. Wie die Seelen ursprünglich durch ihre Neigung zum Sinnlichen in die Leiber herabgezogen worden sind, so werden auch beim Austritt aus dem Leibe diejenigen Seelen, welche sich von der Anhänglichkeit an die Sinnenwelt nicht befreit haben, naturgemäss darin festgehalten und in neue Leiber versetzt, die ihrer inneren Beschaffenheit entsprechen. Es ist ein allgemeines Gesetz, dass die Seele nach dem Tode dahin kommt, wohin ihre Neigung sie zieht; wenn sie den Körper verlassen hat, sucht sie einen Ort für sich, und ist sie nun nicht fähig, sich in's Uebersinnliche zu erheben, so wird sie sich wieder in einem Körper, und zwar in dem Körper niederlassen, der am besten für sie taugt ²⁾. Die Seele durchwandelt in den verschiedensten Gestalten die ganze Welt, und jede dieser Gestalten ist durch die in ihr vorherrschende Thätigkeit bestimmt; im Menschen nun sind mehrere verknüpft, er führt neben dem höheren auch ein animalisches und vegetatives Leben; verlässt die Seele den Leib, so wird sie dasjenige, worauf sich ihre Thätigkeit vorzugsweise gerichtet hat ³⁾. So mag es

1) III, 6, 6. 310, A: ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγγήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος ὡ μετα σώματος ἀνάστασις· ἡ μὲν γὰρ μετὰ σώματος, μετὰστασις ἐστὶν ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον ὕπνον ὅσον ἐξ ἐτέρων δεμνίων· ἡ δ' ἀληθὴς, ὅλως ἀπὸ τῶν σωμάτων.

2) IV, 3, 13, Anf.: τὸ γὰρ ἀναπόδραστον καὶ ἡ δίκη οὕτως· ἐν φύσει κρατούσῃ εἶναι ἕκαστον ἐν τάξει πρὸς τὸ ἐστὶν ἕκαστον γενόμενον εἰδωλὸν προαιρέσεως καὶ διαθέσεως ἀρχετύπου. c. 15, Anf.: die Seelen kommen in Körper αἱ μὲν ἀπ' οὐρανοῦ εἰς σώματα τὰ κατωτέρω αἱ δὲ ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλα εἰσχυρύνονται, αἷς ἡ δύναμις οὐκ ἔρχεσθαι ἄραι ἐντεῦθεν διὰ βάρυνσιν καὶ λήθην πολὺ ἐφελκομέναις τὰ αὐταῖς ἐβαρύνθη· γίνονται δὲ διάφοροι u. s. f. c. 24, Anf.: ἀλλὰ ποῦ ἐξελθοῦσα τοῦ σώματος γενήσεται [ἡ ψυχὴ]; ἡ ἐνταῦθα μὲν οὐκ ἐστὶ οὐδ' οὐκ ἐστὶ τὸ δεχόμενον ὁπωςοῦν . . . ὄντος δὲ πολλοῦ καὶ ἑκάστου τόπου καὶ παρὰ τῆς διαθέσεως ἤκειν δεῖ τὸ διάφορον, ἤκειν δὲ καὶ παρὰ τῆς ἐν τοῖς οὖσι δίκης . . . φέρεται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ πάσχων [τὴν δίκην] ἀγνοῶν ἐφ' ἃ παθεῖν προσήκει ἀσάτω μὲν τῇ φορᾷ πανταχοῦ αἰωρούμενος ταῖς πλάναις, τελευτῶν δὲ ὥσπερ πολλὰ καμῶν οἷς ἀντέτεινεν εἰς τὸν προσήκοντα αὐτῷ τόπον ἐνέπεσεν, ἐκασίῳ τῇ φορᾷ τὸ ἀκούσιον εἰς τὸ παθεῖν ἔχων. Dass der Eintritt in die Leiber kraft eines unwiderstehlichen innern Zuges erfolgen soll, ist schon S. 514, 3 bemerkt worden.

3) III, 4, 2, Anf.: πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ [ἡ ψυχὴ] ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἰδῶσι,

lenn allerdings geschehen, dass eine Seele in Folge ihrer ausgezeichneten Schlechtigkeit ganz in die Materie versinkt, und in intermenschlichen Zuständen erstirbt ¹⁾, dass sie vom menschlichen in einen thierischen, selbst in einen Pflanzenleib übergeht ²⁾; wobei Plotin die aristotelische Einwendung, dass eine Menschenseele (der λόγος ἀνθρώπου) nicht zur Thierseele werden könne, mit der Bemerkung abwehrt: da die Seele an sich alles sei, so könne sie auch alles werden, je nachdem sie das eine oder das andere Element in sich zum herrschenden mache, und sich in ihrer Thätigkeit darnach bestimme; wenn eine Seele thierisch geworden sei, vermöge sie nur noch einen Thierleib zu bilden ³⁾. Andere Seelen suchen sich wieder menschliche Leiber, je nach ihrer Beschaffenheit ⁴⁾, sie wählen sich, wie Plato es darstellt, ihren Dämon und ihr Lebensloos, d. h. der Leib und das Leben, in welches sie eintreten, bestimmt sich nach ihrem Wollen und ihrem inneren Zustand ⁵⁾. Eine dritte Klasse geht in den Himmel über, und wird auf die Gestirne versetzt, um von da aus das Weltall zu beschauen, jede Seele auf dasjenige, welches ihrer Lebensrichtung und den in ihr wirkenden Kräften entspricht; denn die Kräfte der Seele bilden nicht bloß die intelligible Welt, sondern auch das System der Weltseele in sich ab, und wie dieses nach den verschiedenen Kräf-

ἡ ἐν αἰσθητικῷ εἶδει ἢ ἐν λογικῷ ἢ ἐν αὐτῷ τῷ φυτικῷ. τὸ γὰρ κρατοῦν αὐτῆς μόριον τὸ ἐαυτῷ πρόσφορον ποιεῖ, τὰ δ' ἄλλα ἀργεῖ, ἕξω γάρ. ἐν δὲ ἀνθρώπῳ οὐ κρατεῖ τὰ χεῖρω, ἀλλὰ σύνεστιν . . . ἐξελθοῦσα δὲ ὅτι περ ἐπλεύνασε τοῦτο γίγνεται.

1) I, 8, 13. 80, E: ὥς οὖν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἀναβαίνουντι τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν, οὕτω καὶ ἀπὸ τῆς κακίας καταβαίνουντι τὸ κακὸν αὐτό . . . ἐπεὶ καὶ εἰ παντελῶς ἴοι ἡ ψυχὴ εἰς παντελῆ κακίαν οὐκ ἔτι κακίαν ἔχει ἀλλ' ἑτέραν φύσιν τὴν χεῖρω ἡλλάξατο· ἔτι γὰρ ἀνθρωπικὸν ἡ κακία μεμιγμένη τινὲ ἐναντίῳ. ἀποθνήσκει οὖν ὥς ψυχὴ ἂν θάνοι· καὶ ὁ θάνατος αὐτῇ, καὶ ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένη, ἐν ὕλῃ ἐστὶ καταδύναι καὶ πλησθῆναι αὐτῆς, καὶ ἐξελθούσῃ ἐκεῖ κείσθαι ἕως ἀναδράμῃ καὶ ἀφέλῃ πως τὴν ὄψιν ἐκ τοῦ βορβόρου· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἐν ἄδου ἐλθόντα ἐπικαταδαρθεῖν.

2) III, 4, 2. 284, A: ὅσοι μὲν οὖν τὸν ἀνθρώπον ἐτήρησαν, πάλιν ἀνθρωποὶ· ὅσοι δὲ αἰσθήσει μόνον ἔζησαν, ζῶα . . . εἰ δὲ μηδὲ αἰσθήσει μετὰ τούτων, ἀλλὰ νωθεῖα αἰσθήσεως μετ' αὐτῶν, καὶ φυτά· μόνον γὰρ τοῦτο ἡ μάλιστα ἐνήργει τὸ φυτικὸν καὶ ἦν αὐτοῖς μελέτη δενδρωθῆναι. Vgl. c. 3.

3) VI, 7, 6 f.

4) Vorletzte Anm. und III, 2, 13.

5) III, 4, 5, Anf.: ἀλλ' εἰ ἐκεῖ αἰρεῖται τὸν δαίμονα καὶ εἰ τὸν βίον, πῶς ἔτι τινὲς κύριοι; ἢ καὶ ἡ αἵρεσις ἐκεῖ ἡ λεγομένη τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν καὶ διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ ἀντίκειται; u. s. w.

ten in mehrere Sphären, theils feste, theils bewegte, getheilt ist, so auch die Seele in ihrer Art; je nachdem daher diese oder jene Kraft in ihr herrscht, wird ihr das Leben auf diesem oder jenem Himmelskörper gemäss sein. Die reinsten Seelen endlich erheben sich schlechthin über die Sinnenwelt, und kehren in ihre ursprüngliche, übersinnliche Heimath zurück ¹⁾. Dieser ganze Verlauf hat aber nicht blos physische, sondern ebenso sehr ethische Bedeutung: es ist das Gesetz der ewigen Gerechtigkeit, das die Seelen in diejenigen Körper und Lebensschicksale führt, welche zur Vergeltung ihrer Thaten geeignet sind ²⁾, und auch alles einzelste ist ganz streng nach diesem Gesetze bestimmt; wer der Sinnlichkeit gelebt hat, der wird nicht nur überhaupt ein Thier oder eine Pflanze, sondern auch genau dasjenige Thier, zu dem ihn seine eigenthümliche Lebensweise hinzieht: sinnliche Menschen, die dabei heftig gewesen sind, (sagt Plotin, platonische Scherze dogmatisirend) werden wilde Thiere, je nach der Art ihrer Fehler, dieses oder jenes; Schlemmer und Wüstlinge werden gefräßige und geile Geschöpfe, leidenschaftliche Musikliebhaber werden Singvögel, unphilosophische Astronomen hochfliegende Vögel, unvernünftige Könige Adler, ruhige Bürger, falls sie es nicht wieder bis zum Menschen bringen, Bienen oder ähnliche gesellige Wesen ³⁾. Ebenso werden die menschlichen Lebenslose mit peinlicher Genauigkeit nach dem Gesetz der Wiedervergeltung abgemessen: schlechte Herren werden Sklaven, Reiche, die ihr Vermögen übel angewendet haben, werden arm, wer einen Mord begangen hat, wird wieder gemordet, wer seine Mutter getödtet hat, wird ein Weib, um von seinem Sohn getödtet zu werden, wer einer Frau Gewalt angethan hat, wird ein solches, um die gleiche Gewalt zu erleiden ⁴⁾. Neben dieser Vergeltung in den neuen Leibern nimmt endlich Plotin auch noch Zwischenzustände an, welche demselben Zweck gewidmet sind, und ausgezeichneten Verbrechern geschärfte Qualen bringen

1) III, 4, 6. 286, C vgl. V, 8, 5, Schl.: die Götter und die Seligen im Jenseits haben kein discursives Wissen, sondern eine durchaus reale Anschauung der Ideen. Ich führe die Stelle später noch an.

2) IV, 3, 24 s. o. 528, 2.

3) III, 4, 2, 284, A f. vgl. PLATO Phädo 82, A. Tim. 91, D. Rep. X, 610.

4) III, 2, 13.

sollen ¹⁾. Dass übrigens diese ethische Betrachtung des Zustandes nach dem Tode der physikalischen nicht widerspricht, braucht kaum bemerkt zu werden; nach Plotin ist ja auch die letztere durch das ethische Gesetz bestimmt, wornach jede Seele in den ihrem Zustand angemessensten Körper eintritt.

Auch hiebei wiederholt sich jedoch, abgesehen von allem andern, die gleiche Schwierigkeit, welche uns schon früher in Plotin's Anthropologie aufstieß. Die Seele soll von diesem Leben in ein anderes, bald ein menschliches, bald ein über- oder untermenschliches übergehen, und für das, was sie in diesem Leben gethan und wozu sie sich gemacht hat, in jenem den Lohn erhalten. Aber was ist diese Seele? Die Seele ist ja nach Plotin während des Zeitlebens nicht ein einfaches, sondern ein sehr zusammengesetztes Wesen; was ist nun das eigentliche Subjekt des jenseitigen Lebens, der Seelenwanderung und der Vergeltung? Die Identität des Subjekts wäre offenbar am besten gewahrt, wenn es das urprüngliche Seelenwesen allein wäre, welches durch alle die wechselnden Lebenszustände hindurchgeht; die Seelenwanderung dagegen scheint nur für das Zusammengesetzte zu passen, und die Vergeltung scheint nur dieses betreffen zu können, da in ihm allein die Sinnlichkeit ist, die es in neue Leiber herabzieht, und ihm allein die Handlungen zukommen, für die es bestraft wird. In dieser Rücksicht entscheidet sich auch Plotin für die letztere Annahme, kann aber natürlich ein fortwährendes Hinüberschwenken zu der entgegengesetzten nicht vermeiden. Das, was fehlt und für seine Fehler bestraft wird, ist nach seiner ausdrücklichen Erklärung nicht die Seele in ihrem reinen Wesen, sondern nur das Ganze, was aus ihr und den niedrigeren Bestandtheilen zusammengesetzt ist ²⁾; und dazu passt es ganz gut, wenn er sagt:

1) III, 4, 6. 286, C: nach dem Tode kommen die Seelen in denselben Zustand, in dem sie vor ihrer Geburt waren: εἴτα ὡς περ ἀπ' ἀρχῆς ἄλλης τὸν μεταξὺ τῆς ὑστερον γενέσεως χρόνον ταῖς κολαζομέναις πάρεστιν [ὁ δαίμων]. ἢ οὐδὲ βίος αὐταῖς ἀλλὰ δίκη; IV, 8, 5. 473, D: τὸ δὲ τῆς καχίας ἄμετρον εἶδος μείζονος καὶ τῆς δίκης ἡξίωται ἐπιστάσι τινυμένων δαιμόνων. Vgl. Plato Rep. X, 614, D ff.

2) I, 1, 12, Anf.: wie ist die Fehlerlosigkeit der Seele mit der Lehre von den zukünftigen Strafen zu vereinigen? Antwort: fehlerlos ist die Seele, sofern sie ihrem reinen Wesen nach, fehlbar, sofern sie in ihrer Verbindung mit dem Sinnlichen betrachtet wird. πάσχει δὲ κατὰ τὸ ὅλον καὶ ἁμαρτάνει τὸ σύνθετον καὶ τοῦτό ἐστι τὸ διδόν δίκην, οὐκ ἐκείνο.

bei der Trennung der höheren Seele vom Leibe begleite sie die von ihr ausgestrahlte niedere ¹⁾). Auch das würde nicht unmittelbar widersprechen, wenn die Fortdauer der Verbindung zwischen der höheren und der niederen Seele anderswo auf diejenigen beschränkt wird, welche sich nicht vom Sinnlichen befreit haben, wogegen sich bei den übrigen jenes Band mit dem Tod löse, und die niedere Seele in die Seele des All zurückkehre ²⁾). Aber doch wird die Fortdauer der Persönlichkeit, gerade bei denen, welche in die übersinnliche Welt kommen, dadurch sehr zweifelhaft. Noch bedenklicher lautet in dieser Beziehung, was über die Erinnerung der Abgeschiedenen an das diesseitige Leben gesagt wird. Da nämlich im Intelligibeln keine Veränderung und keine Zeit ist, so muss mit dem Eintritt in dasselbe das Zeitleben, und ebendamt auch die Erinnerung, in einem schlechthin gleichförmigen, rein auf das Uebersinnliche gerichteten Denken erlöschen. Plotin will daher eine Erinnerung an dieses Leben nur den Seelen zugestehen, welche sich nicht in's Uebersinnliche erheben, oder es wieder verlassen; wobei er übrigens richtig bemerkt, dass diese Erinnerung, besonders im letztern Fall, durch alles dazwischenliegende grossentheils verwischt sein müsste ³⁾). Im Zusammenhang damit wird auch die platonische Lehre von der Wiedererinnerung beseitigt ⁴⁾), weil das Denken etwas anderes sei, als das Gedächtniss, und weil es dieses nur mit dem zeitlichen und veränderlichen zu thun habe, in Beziehung auf das ewige dagegen wohl eine Erneuerung der Denkhätigkeit, aber keine Erinnerung statthabe. Aber so folgerichtig diese Bestimmungen sein mögen, so können doch auch sie nur dazu dienen, den Zusammenhang zwischen diesem und dem jenseitigen Leben zu zerreißen, und den Dualismus der plotinischen Anthropologie in's Licht zu stellen.

Verhält es sich aber so mit dem menschlichen Leben, ist die

1) I, 10. 6, B: ὅταν αὕτη [ἡ χωριστὴ ψυχὴ] παντάπασιν ἀποστῇ, καὶ ἡ ἐκ αὐτῆς ἐλλαμφθεῖσα ἀπελῆλυθεν συνεπομένη.

2) IV, 7, 14. 467, B: εἰ δὲ τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν τριμερῇ οὖσαν τῷ συνθέτῳ λυθῆσθαι, καὶ ἡμεῖς φήσομεν τὰς μὲν καθαρὰς ἀπαλλαττομένας τὸ προσπλασθὲν ἐν τῇ γενέσει ἀφίσειν, τὰς δὲ τούτῳ συνέσεσθαι ἐπὶ πλεῖστον. ἀρειμένον δὲ τὸ χεῖρον οὐδὲ αὐτὸ ἀπολείσθαι ἕως ἂν ἡ ὄθεν ἔχει τὴν ἀρχήν· οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολείπει.

3) IV, 4, 1—5 vgl. IV, 3, 27. 32.

4) IV, 3, 25.

Seele nur durch eine Verdunklung ihres ursprünglichen Wesens in ihr gegenwärtiges Dasein versetzt worden, kann sie auch während ihrer Verbindung mit dem Leibe nie aufhören, ihn als etwas fremdartiges und störendes zu betrachten, darf sie nur dann eine Rückkehr in ihren Urzustand hoffen, wenn sie gänzlich von der Sinnlichkeit befreit ist, so entsteht ihr ebendamt die Aufgabe, selbstthätig auf diese Befreiung hinzuwirken, und dem Ziel nachzustreben, das ihr durch ihre Natur gesteckt ist. Wie diess möglich ist, hat der dritte Theil des plotinischen Systems zu zeigen.

3. Die Erhebung des Geistes von der Erscheinung in die übersinnliche Welt.

Es gehören hieher im allgemeinen diejenigen Untersuchungen, welche man sonst unter dem Namen der Ethik zusammenfasst; die obige Benennung scheint jedoch bezeichnender, sowohl für den Umfang als für den Inhalt dessen, was wir an dieser Stelle bei Plotin finden. Einestheils nämlich stossen wir hier auf manches, was nicht zur Ethik im engeren Sinne gehört, aber doch auch nicht von ihr zu trennen ist, wie die Erörterungen über das theoretische Leben und die Religion, andernteils wird das eigenthümlich ethische, die Darstellung der praktischen Thätigkeit, von Plotin auffallend vernachlässigt; beides aber nur deshalb, weil eben nach seiner Ansicht die Bestimmung des Menschen weit weniger in der Praxis, als in der Theorie liegt. Von diesem Standpunkt aus müssen wesentliche Theile der älteren Ethik, die gesamte Tugendlehre und die Politik, ihre Bedeutung grossentheils verlieren, um so mehr müssen dagegen die Fragen nach der Vereinigung des Geistes mit dem Uebersinnlichen und nach den Hülfsmitteln dieser Vereinigung in den Vordergrund treten.

Wollen wir nun Plotin's Lehre über diese Gegenstände näher kennen lernen, und fragen wir zuerst, wie

I. das Ziel der menschlichen Thätigkeit

von ihm bestimmt wird, so trifft er hier im wesentlichen mit älteren, namentlich mit den stoischen Lehren vom höchsten Gut und der Glückseligkeit zusammen. Das höchste Gut ist für jedes Wesen seine naturgemässe Thätigkeit; für ein Wesen, welches aus mehreren Bestandtheilen zusammengesetzt ist, die naturgemässe

und mangellose Thätigkeit des besseren in ihm ¹⁾). Die Glückseligkeit besteht nicht in der Lust (εὐπάθεια, ἡδονή), auch nicht in der Gemüthsruhe; nicht einmal schlechthin in dem naturgemässen Leben oder der naturgemässen Thätigkeit ohne nähere Bestimmung, denn in allen diesen Fällen müsste man auch den Thieren, am Ende sogar den Pflanzen Glückseligkeit beilegen ²⁾; selbst wenn die Glückseligkeit als das „vernünftige Leben“ definirt wird, ist diess wenigstens formell ungenügend ³⁾; dieselbe ist vielmehr ihrem eigentlichen Wesen nach das vollkommene, oder dasjenige Leben, welchem nichts zum Begriff des Lebens gehöriges fehlt, welches nicht bloß ein Abbild des wahren und höchsten Lebens, sondern dieses selbst ist ⁴⁾). Das vollkommene Leben findet sich aber ursprünglich im Denken und seiner Thätigkeit; nur in ihm kann daher auch die Glückseligkeit ursprünglich bestehen, und nur denkende Wesen sind der Glückseligkeit fähig ⁵⁾). Für solche ist aber die Glückseligkeit nicht bloß ein Zustand, in dem sie sich befinden, oder eine bestimmte Seite ihres Lebens, überhaupt nichts bloß accidentelles, sondern ihr eigenes Wesen selbst; denn das wahre We-

1) I, 7, 1 Anf.

2) I, 4 (π. εὐδαιμονίας) c. 1 f.

3) Diese Definition, die stoische, lässt es nämlich (wie ihr Plotin c. 2. 30, E f. vorwirft) unbestimmt, ob die Vernünftigkeit des Lebens nur als das Mittel zur Erlangung des ersten Naturgemässen, oder um ihres eigenen Werthes willen zu fordern ist; in jenem Fall wäre es der Besitz der πρώτα κατὰ φύσιν und nicht das vernünftige Leben als solches, worin die Glückseligkeit bestünde, in diesem müsste der Inhalt des vernünftigen Lebens, der Gegenstand, welcher dem λόγος seinen Werth giebt, aufgezeigt werden, dieser muss dann aber nothwendig in etwas anderem und höherem, als die Befriedigung der einfachsten Naturbedürfnisse, gesucht werden. Aehnliche Einwendungen waren auch schon früher gegen die stoischen Bestimmungen über die Glückseligkeit erhoben worden; vgl. 1. Abth. 203, 1. 238 f. 474.

4) A. a. O. c. 3, z. B. S. 31, D: πολλαχῶς τοίνυν τῆς ζωῆς λεγομένης καὶ τῆς διαφορὰν ἔχούσης κατὰ τὰ πρώτα καὶ δεύτερα καὶ ἐφεξῆς . . . ἀνάλογον δηλονότι καὶ τὸ εὖ καὶ εἰ εἰδωλὸν ἄλλο ἄλλου, δηλονότι καὶ τὸ εὖ ὡς εἰδωλὸν τοῦ εὖ. εἰ δὲ ὅτω ἔστιν ὑπάρχει τὸ ζῆν (τοῦτο δὲ ἐστὶν ὃ μηδενὶ τοῦ ζῆν ἐλλείπει), τὸ εὐδαιμονεῖν, μόνον ἐν τῇ ἄγαν ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχοι u. s. w.

5) A. a. O. 31, F: ὅτι δ' ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐαυτῇ πνοεῖ φύσει (s. o. 463, 1), καὶ ὅτι αἱ ἄλλαι ἰτελεῖς καὶ ἰνδάλματα ζωῆς καὶ οὐ τελείως οὐδὲ καθαρῶς καὶ οὐ μᾶλλον ζῶσι ἢ τοῦναντίον, πολλάκις μὲν εἴρηται u. s. w. c. 4 Anf.

in des Menschen liegt in seiner denkenden Natur, alles andere dagegen ist nichts weiter, als eine Zuthat, eine äussere Umhüllung eines geistigen Kernes ¹⁾. Die Glückseligkeit ist daher unabhängig von allen äusseren Zuständen und Schicksalen; diese betreffen nur nicht das eigentliche Wesen und Leben des Menschen, worin sie allein ihren Sitz hat: die Glückseligkeit ist schlechthin ein Erhalten des Menschen zu sich selbst, zu seinem inneren, höheren Wesen, jenes äusserliche dagegen bezieht sich nur auf ein Aeusseres, was gar keinen Theil seines Wesens ausmacht. Plotin erklärt sich über diese Unabhängigkeit von dem Aeusseren im Geiste des ächtesten Stoicismus. Wer wirklich dem Höheren lebt, dessen Leben ist selbstgenugsam; er bedarf nichts ausser seiner Tugend zur Glückseligkeit, denn es giebt kein Gut, das er nicht besässe. Sucht er auch noch anderweitiges, so sucht er es doch nicht für sich selbst, sondern nur für den Leib, der mit ihm verbunden ist, ohne ihm auf sein eigenes Leben Einfluss zu gestatten ²⁾. Auch das Missgeschick kann seine Glückseligkeit nicht verringern: sterben ihm Angehörige, so weiss er, was der Tod ist, und auch sie wissen es, wenn sie sind, wie sie sein sollen, die Betrübniß darüber trifft daher nicht ihn selbst, sondern nur das Vernunftlose in ihm; hat er mit Schmerzen, mit Krankheit, mit Unglück jeder Art zu kämpfen, so betrachtet er diess als etwas nothwendiges, was sein höheres Leben und seine Glückseligkeit nichts angeht; und wären auch diese Unfälle noch so gross, so wird er sich erinnern, dass nichts menschliches von Bedeutung ist: wird seine Vaterstadt zerstört, so wird er Holz und Steine für nichts grosses achten; kommen seine Mitbürger um, so bedenkt er, dass Sterben besser ist, als Leben; stirbt er eines grausenhaften Todes, so wird

1) A. a. O. c. 4. 32, A: ἀλλ' ἄρα γε ὡς ἄλλος ὢν ἄλλο τοῦτο [die τελεία ζωὴ] ἔχει, ἢ οὐδ' ἔστιν ὅλως ἄνθρωπος μὴ οὐ καὶ τοῦτο δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ ἔχων, ὃν δὲ καὶ φάμεν εὐδαίμονα εἶναι; ἀλλ' ὡς μέρος αὐτοῦ τοῦτο φήσομεν ἐν αὐτῷ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς τὸ τελειὸν εἶναι; ἢ τὸν μὲν ἄλλον ἄνθρωπον μέρος τι τοῦτο ἔχειν δυνάμει ἔχοντα, τὸν δὲ εὐδαίμονα ἤδη, ὃς δὲ καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ τοῦτο καὶ μεταβέβηκε πρὸς τὸ αὐτὸ εἶναι τοῦτο [nämlich vollkommen, oder im Denken lebend]. περιχεῖσθαι δ' αὐτῷ τὰ ἄλλα ἤδη ἢ ὃν οὐδὲ μέρη αὐτοῦ ἂν τις θεῖτο, οὐκ ἐθέλοντι περιχεῖμενα . . . τούτῳ ποῖνον τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθόν; ἢ αὐτὸς αὐτῷ ὅπερ ἔχει, τὸ δὲ ἐπέκεινα αἴτιον τοῦ ἐν αὐτῷ.

2) A. a. O.

seine Ansicht über den Tod dadurch nicht geändert werden; bleib er unbegraben, so wird er nicht meinen, darum anders zu verweisen als die begrabenen; geräth er in Sklaverei, so stände es ihm frei, sich jederzeit von einem Leben zu befreien, das ihn nicht glücklich sein liesse; werden seine Söhne und Töchter gefangen, so wird er diess weder für etwas ungewöhnliches, noch sie selbst deshalb für unglücklich halten, wenn sie weise sind, von ihrer Thorheit aber wird er seine Glückseligkeit nicht abhängig machen¹⁾. Was ihm auch widerfahren mag, die Thätigkeit seiner höheren Natur, an die sein Glück allein geknüpft ist, wird dadurch nicht verhindert²⁾. Nicht einmal Zustände der Bewusstlosigkeit werden dieselbe aufheben, denn der Tugendhafte ist tugendhaft, wenn er sich dessen auch nicht bewusst ist, und das Höhere im Menschen kann wirken, auch wenn sich diese Wirkung nicht bis in die Empfindung und das Bewusstsein fortpflanzt³⁾. Auch die wahre Lust fehlt aber dem Tugendhaften niemals, denn die heftige, sinnliche Lust zwar wird er selbst nicht begehren, aber die Heiterkeit des Gemüths wird er nie verlieren⁴⁾. So ist die Glückseligkeit, nach Plotin, rein von der geistigen Beschaffenheit des Menschen abhängig, alles Aeussere ist für dieselbe schlechthin gleichgültig; wenn zwei gleich Weise in der entgegengesetztesten äusseren Lage sind, erklärt er ächt stoisch, so sind beide gleich glücklich⁵⁾, und damit das Selbstvertrauen des Weisen in keiner Beziehung von etwas ausser ihm liegenden bedingt sei, bestreitet er mit Chrysippus die (aristotelische) Behauptung, dass die Glückseligkeit durch die Länge der Zeit einen Zuwachs erhalte⁶⁾. Die Zurückziehung des Geistes auf sich selbst, die Unabhängigkeit des denkenden Selbstbewusstseins von allem Aeusseren ist hier nicht geringer, als in der stoischen und skeptischen Sittenlehre.

1) A. a. O. c. 4—8.

2) A. a. O. c. 13; doch will Plotin hier den 1. Abth. 404, 6 berührten Ausspruch Epikur's nicht gutheissen, denn der Theil der Seele, welcher Schmerz empfindet, könne nicht zugleich Lust empfinden, wohl aber könne mit dem leidenden Theil ein anderer verbunden sein, welcher die Anschauung des Göttlichen geniesse, während jener leidet.

3) C. 9—11.

4) C. 12 f.

5) A. a. O. c. 15.

6) I, 5: π. τοῦ εἰ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐπίδοσιν χρόνῳ λαμβάνει.

Schon hieraus bestimmt sich nun im allgemeinen der Charakter der Thätigkeit, welche zur Glückseligkeit führt.

II. Die sittliche Thätigkeit.

Da es nicht eine innere Verkehrung des geistigen Wesens, sondern nur die Verbindung der Seele mit dem Leib ist, von welcher die Unvollkommenheit ihres diesseitigen Lebens herrührt, wird auch zur Beseitigung dieser Unvollkommenheit nichts weiter erfordert werden, als die Auflösung jener Verbindung; oder sofern diese allerdings durch die eigene Neigung der Seele im Sinnlichen bedingt ist, so wird doch eben nur das Aufhören dieser nach aussen gehenden Richtung, nicht eine Umwandlung des innern Charakters nöthig sein, um die Seele zu ihrer Reinheit und Vollkommenheit zurückzuführen. Sie hat nichts weiter zu thun, als dass sie sich von dem fremdartigen abkehrt, und sich auf sich selbst und ihre ursprüngliche Thätigkeit beschränkt; eine Veränderung dieser Thätigkeit als solcher ist weder möglich, noch nothwendig, denn das eigentliche Wesen der Seele, das wahre Selbst, ist fehler- und irrthumslos geblieben. Plotin's Moral hat deshalb einen überwiegend negativen Charakter. Das entscheidende für den sittlichen Zustand des Menschen ist die Abkehr vom Sinnlichen; mit dieser ist die Hinwendung zum Uebersinnlichen unmittelbar, als ihre natürliche Folge, gegeben, und es bedarf keiner besonderen Einwirkung des Willens auf sich selbst, keines weiteren inneren Processes, um dieselbe hervorzubringen, sondern sobald das Hinderniss weggeräumt wird, welches die sinnliche Neigung der naturgemässen Thätigkeit der Seele in den Weg legt, tritt diese wieder ein, und die Seele nimmt die Richtung auf's Uebersinnliche mit der gleichen Sicherheit und Nothwendigkeit, mit der etwa ein Luftballon in die Höhe steigt, wenn man die Bänder löst, welche ihn zurückhielten. Der Grundbegriff dieser Ethik ist daher der Begriff der Reinigung, der Lossagung vom Körper; aus diesem negativen geht das positive, die Hinwendung zur diesseitigen Welt, oder die Gottähnlichkeit, unmittelbar hervor. Die Schlechtigkeit der Seele besteht in ihrer Vermischung mit dem Körper und ihrer Abhängigkeit vom Körper, ihre Tugend wird nur darin bestehen können, dass sie sich vom Körper losmacht

und für sich allein wirkt ¹⁾); alle Tugenden sind nichts anderes als eine Reinigung ²⁾); diese Reinigung betrifft aber nicht die Seele als solche, denn diese ist ja gar nicht befleckt, sondern nur in dem Verhältniss zum Leibe ³⁾). In der Reinigung ist daher auch das Gottähnlichwerden enthalten: sobald die unreinen Elemente entfernt sind, erscheint die Seele wieder in ihrem ursprünglichen Wesen ⁴⁾); wie der Künstler nur einen Theil des Marmors wegzumeisseln braucht, um das Götterbild herzustellen, so darf auch der an sich selbst arbeitende Mensch nur das überflüssige entfernen, um in seiner reinen Schönheit dazustehen, ebendamit aber auch das Göttliche über sich zu erblicken, denn nur verwandtes vermag nach dem alten Spruche, das verwandte zu schauen ⁵⁾). So führt sich denn alle sittliche Thätigkeit in letzter Beziehung auf die Befreiung der Seele von dem Körper zurück. Doch nimmt diese Abkehr vom Sinnlichen in Plotin's Lehre noch keine eigentliche ascetische Wendung, so sehr eine solche auch seiner persönlichen Neigung entsprechen mochte ⁶⁾): er erkennt vielmehr noch aus-

1) I, 2, 3. 13, D: ἐπειδὴ κακὴ μὲν ἐστὶν ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθὴς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα, εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα εἰ μὴτε συνδοξάζοι ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ (ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν), μὴτε ὁμοπαθὴς εἴη (ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν), μὴτε φοβοῖτο ἀρισταιμένη τοῦ σώματος (ὅπερ ἐστὶν ἀνδρῖζεσθαι) ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνον (δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο).

2) I, 6, 6 Anf.: ἔστι γὰρ δὴ, ὥς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὕτη, was sofort ähnlich, wie I, 2, 3, weiter ausgeführt wird.

3) III, 6, 5. 308, A: ἀλλὰ τίς ἡ κάθαρσις ἂν τῆς ψυχῆς εἴη μηδ' αὖ μεμολυμένης; ἢ τί τὸ χωρίζον αὐτὴν ἀπὸ τοῦ σώματος; ἢ ἡμῖν κάθαρσις ἂν εἴη, καταλείψουσαν μόνην u. s. w. Weiteres S. 523 f.

4) I, 2, 3. 13, C: λέγων δὲ ὁ Πλάτων (Theät. 176, A) τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι (Plato sagt vielmehr umgekehrt, die Befreiung vom Irdischen liege in der ὁμοίωσις)... πῶς οὖν λέγομεν ταύτας [τὰς ἀρετάς] καθάρσεις, καὶ πῶς καθαρθέντες μάλιστα ὁμοιοῦμεθα; u. s. w. c. 4: ist die Reinigung nur ein Mittel zur Tugend, oder die Tugend selbst? Plotin entscheidet sich für das letztere. I, 6, 6. 55, C: γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος καὶ πάντα ἀσώματος καὶ νοερά καὶ ὅλη τοῦ θεοῦ u. s. w. Vgl. die vorletzte Anmerkung.

5) I, 6, 9, wo in Betreff des zuletzt angeführten unter anderem gesagt wird (57, G): οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὲς μὴ γεγεννημένον, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδῃ ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. Vgl. hiezu das Wort des Posidonius 1. Abth. 70, 8.

6) Vgl. S. 416, 5.

cklich an, dass die Flucht aus der Sinnlichkeit gewisse Grenzen
e, er will Lust und Schmerz zwar auf das nothwendige be-
ränken, aber nicht ganz ausschliessen, Furcht und Zorn als
willkührliche Affekte, das Verlangen nach Nahrung und Ge-
lechts-genuss ¹⁾ als natürliche und vom Willen beherrschte
e stehen lassen, er will überhaupt die Sinnlichkeit nicht völlig
rotten, sondern nur in der Art der Vernunft unterwerfen, dass
stets auf ihre Mahnung höre, und die Seele selbst von ihr rein
be ²⁾. Noch weniger kann er zugeben, dass aus seiner Lehre
der Flucht aus dem Körper die stoische Empfehlung des Selbst-
ds hergeleitet werde ³⁾, wenn er auch diesen nicht unter allen
ständen verwerflich findet ⁴⁾. Ueberhaupt aber werden wir
hier den Grundsatz anwenden dürfen, den er mit reinem sitt-
tem Sinn aus der stoischen Lehre sich aneignet, dass es nicht
die That, sondern allein auf die Gesinnung ankomme ⁵⁾. Auf
sem Standpunkt musste er die Abkehr vom Sinnlichen nicht
wohl in bestimmten äusseren Enthaltungen suchen, als in der
Freiung des Willens und Interesse's von der Anhänglichkeit an
n Leib und das Leibliche.

Andererseits aber findet Plotin doch, wie Plato, durch seinen
in für die Schönheit dieser Welt sich veranlasst, das Sinnliche und
s Geistige auch in ethischer Beziehung in ein affirmativeres
rhältniss zu setzen. So weit diese Welt auch von der übersinn-
hen absteht, so trägt sie doch das Bild derselben, die formlose
terie erscheint in ihr durch Form und Begriff gestaltet, sie hat
e Idee in sich aufgenommen, und erinnert die Seele desshalb an
s Höhere ⁶⁾. Das Sinnliche ist insofern eine Brücke zum Ueber-

1) Was diesen betrifft, so wird auch III, 5, 1. 292, E der physische Zeu-
ngstrieb zwar als eine niedere Stufe des Eros, aber doch als nichts ver-
rliches, und nur seine päderastische Verirrung als etwas schändliches
zeichnet. Vgl. auch III, 8, 6 (oben S. 448, 3).

2) I, 2, 5.

3) II. εξαγωγῆς I, 9.

4) I, 4, 7 Schl. c. 16 Schl.

5) I, 5, 10. 45, F: αἱ πράξεις οὐκ ἐξ αὐτῶν τὸ εἶδός αὐτῶν, ἀλλ' αἱ διαθέσεις
(die Willensbeschaffenheit) καὶ τὰς πράξεις καλὰς ποιοῦσι, καρποῦται τε ὁ φρόνιμος
ἀγαθὸν καὶ πράττων, οὐχ ὅτι πράττει οὐδ' ἐκ τῶν συμβαινόντων, ἀλλ' ἐξ οὗ ἔχει.

6) M. vgl. die Schrift π. τοῦ καλοῦ Enn. I, 6 und die gegen die Gnostiker
an. II, 9. Ueber jene wurde S. 476, 2, über diese S. 499 f. berichtet.

sinnlichen: an der körperlichen Schönheit entzündet sich das Verlangen nach dem Guten, der Eros, es ist möglich von dem sinnlichen Schönen stufenweise zu der höheren und höchsten Schönheit anzusteigen ¹⁾, und nicht blos die philosophische, sondern auch die erotische und musikalische Natur ist zu dieser Erhebung geeignet. Indessen soll dieselbe schliesslich doch nur darin bestehen, das von dem Sinnlichen der Erscheinung abstrahirt, von dem verursachten auf die intelligible Ursache zurückgegangen, die Liebe zum Körperlichen und Einzelnen verlassen wird ²⁾, und so gewinnt

1) Plotin beschreibt diese Stufen, nach Anleitung des platonischen Gastmahls und der Republik (vgl. Bd. II, a, 384 f. 403 f.), V, 9, 1 f. I, 3, 2. I, 4 f. Ausführlicher handelt vom Eros Enn. III, 5 vgl. VI, 9, 9. 768, C ff., unmittelbar gleichfalls an das Symposium anknüpfend, dessen Mythos hier seitdem bei den Neuplatonikern stehend gebliebene Deutung erhalten hat. Dieser Darstellung zufolge ist ein doppelter Eros, oder es sind eigentlich zahllose Eros zu unterscheiden. Der erste ist der himmlische, der Gott Eros, der Sohn der himmlischen Aphrodite (der ersten Seele), aus ihrer Liebe zum Nus und zum Guten entsprungen; wie aber neben der ersten Seele eine zweite die 'Αφροδίτη πάνδημος, steht, so auch neben dem höheren Eros ein niedrigerer der Dämon dieses Namens. Den letzteren nennt Plato den Sohn der Penia und des Poros, und lässt ihn am Geburtstag der Aphrodite im Garten des Zeus erzeugt werden, weil er der Seele (Aphrodite) aus der Vernunft oder dem Logos (Poros) entsteht, der ihr vermöge der Erleuchtung durch den Nus (diese soll der Garten des Zeus bezeichnen) inwohnt, aber nicht in dem reinen, sondern aus dem in die Materie (die Penia) herabgesunkenen Logos u. s. w. Plotin denkt sich diesen Dämon, wie alle Dämonen, als wirkliche Hypostase (s. bes. c. 3 Anf.), diess hindert ihn aber nicht, zu behaupten (c. 4), derselbe Eros sei auch in jeder Einzelseele und der Sohn dieser Seele, und eben dieser sei der Schutzgeist des Einzelnen, die vielen Eros seien aber zugleich Ein Eros, wie die vielen Aphroditen oder Seelen Eine Aphrodite. Vgl. S. 511. Mit wie vieler Vorliebe übrigens unser Philosoph diese Deutungen ausführt, und wie sehr ihn die Späteren darin bewundert und nachgeahmt haben, so ist doch der philosophische Werth dieser spielenden Mythendeutung, selbst vom Standpunkt des plotinischen Systems aus, gering, und es bleibt von den vielen in einander verschwimmenden und jede Abgrenzung zu einem bestimmten Bild verweigernden Zügen als ihr Gedankeninhalt kaum mehr übrig, als der Satz c. 4 Schl.: 'Αφροδίτη ψυχῇ, ἔρως δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὁριγνωμένης. Weiter gehören hieher auch die S. 475, 2 besprochenen Erörterungen über das Schöne.

2) I, 3, 1 — 3.

3) M. s. I, 3, 2. V, 9, 2 und besonders I, 6, 7 Anf.: ἀναβατέον οὖν καὶ ἐπὶ τὸ ἀγαθόν . . . τεύξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἐπὶ

n doch wieder die negative Fassung der sittlichen Aufgabe das Uergewicht, welches durch den ganzen Charakter des Systems sie gefordert ist.

Von diesem Standpunkt aus konnte nun der praktischen Thätigkeit, im Vergleich mit der theoretischen, nur derselbe untergeordnete Werth beigelegt werden, welchen ihr schon Philo, aus gleichen Gründen, allein zugestand. Plotin ist zwar mit jener bedingten Verachtung der ethischen Tugend, die er bei christlichen (gnostischen) Gegnern zu finden glaubte, keineswegs einverstanden. Wer die Tugend geringschätzt, sagt er, (II, 9, 15) durch Uebung und Unterricht erworben wird, dem bleibt kein anderes Lebensziel, als die Lust und der Vorthail; wer wahrend besitzt, der wird sie auch in Sachen dieses Lebens bewähren, und die Mittel, durch welche die Seele geheilt und gereinigt wird, nicht hintansetzen; es ist nicht genug, uns zur Betrachtung des Höchsten zu ermahnen, man muss uns auch zeigen, wie sie möglich ist; nur die vollendete Tugend wird uns Gott zeigen, wo die Tugend fehlt, ist die Gottesidee ein leerer Name. So hat sich auch Plotin selbst der praktischen Thätigkeit durchaus nicht entzogen ¹⁾. Aber doch kann er sie der theoretischen entfernt nicht gleichstellen. Sofern der Mensch handelt, beschäftigt er sich mit dem Objekt, er setzt sich einen äusseren Zweck und ist an äussere Mittel gebunden, er muss sich auf die sinnliche Welt einlassen, um sie seinen Ansichten dienstbar zu machen. Eben dieses muss aber unserem Philosophen nicht blos als eine Unvollkommenheit, sondern auch als eine Verunreinigung erscheinen. Die ethische Tugend gehört ihm zufolge nicht rein der höheren Seele, sondern nur dem Gemeinsamen an, welches aus den höheren und den niederen Kräften zusammengesetzt ist ²⁾; das Handeln ist nur eine relative, durch anderes bedingte Thätigkeit, der Mensch ist daher

ορίνοις & καταβαίνοντες ἡμῖς μεθ' αὐτῶν u. s. w. Dadurch gelingt es, ἐρᾶν ἀληθῆς καὶ ὀρίμους πόθους, καὶ τῶν ἄλλων ἐρώτων καταγελαῖν καὶ τῶν πρόσθεν νομιζόμενων καλῶν καταφρονεῖν u. s. f.

1) Vgl. S. 415, 2.

2) I, 1, 10 s. o. 523, 5. vgl. VI, 8, 16. 681, E: sofern die praktische Tugend und das Handeln nicht blos als etwas unvermeidliches (ἀναγκαῖον), sondern auch ein wünschenswerthes (προηγούμενον) betrachte, gehöre sie nicht zu den intelligibeln, sondern zu den sinnlichen Qualitäten.

in demselben von anderem abhängig, oder wie Plotin es ausdrückt bezaubert ¹⁾; und mag eine praktische Thätigkeit als solche noch so vollkommen sein, so wird sie doch der theoretischen nie gleich stehen: von Herakles, dem Heros der praktischen Tugend, ist wenigstens das Schattenbild im Hades, d. h. er befindet sich noch mit einem Theil seines Wesens in der Erscheinungswelt, nur der Theoretiker vermag sich ganz zu den Göttern, in's Uebersinnliche zu erheben. Denken wir uns dagegen die Praxis von diesen Mängeln befreit, bleibt uns als der wahre Kern derselben nur die Theorie übrig, denn der Zweck alles Handelns kann doch nur der Besitz des Guten sein, dieses besitzt aber die Seele nur sofern sie es in sich hat, d. h. in der Theorie. Die Theorie ist mithin das Ziel der praktischen Thätigkeit selbst, auch diese entspringt aus dem Wissenstrieb und -Bedürfniss, und dass sie sich nicht unmittelbar an das Erkennen richtet, hat seinen Grund nur in der Schwäche des theoretischen Vermögens: was der Mensch nicht rein geistig zu schauen vermag, das will er äusserlich darstellen, um es wenigstens sinnlich anzuschauen, sein Handeln ist nur ein unvollkommenes Erkennen, nur ein Umweg zum Wissen ³⁾. Die politischen Tugenden wie anderswo ausgeführt wird, haben zwar ihren Werth, denn sie mässigen und begrenzen die Begierden und Affekte, sie entfernen falsche Vorstellungen, sie geben im Sinnlichen ein Abbild des Maasses in der Seele; die höhere Tugend jedoch ist diejenige, welche nicht zufrieden, die Sinnlichkeit durch den Geist zu beschränken, diesen vielmehr ganz von jener losmacht; die wahre Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit bezieht sich

1) IV, 4, 43 f. nach dem allgemeinen Grundsatz c. 43. 438, A: πᾶν τι τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου· πρὸς δὲ γὰρ ἐστὶν ἐκεῖνο, γοητεύει καὶ ἄρα τὸ μόνον δὲ τὸ πρὸς αὐτὸ ἀγοητευτόν.

2) I, 1, 12. 7, B.

3) III, 8, 2—6, besonders c. 3. 346, A: ἄνθρωποι δταν ἀσθενήσωσιν εἰς θεωρεῖν σκιὰν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πράξιν ποιοῦνται. ὅτι γὰρ μὴ ἱκανὸν εἶναι τῆς θεωρίας, ὑπ' ἀσθενείας ψυχῆς λαβεῖν οὐ δυνάμενοι τὸ θέαμα ἱκανῶς καὶ διὰ τὴν οὐ πληρούμενοι, ἐφιέμενοι δὲ αὐτὸ ἰδεῖν, εἰς πράξιν φέρονται, ἵνα ἴδωσιν δὲ μὴ τῷ ὄντι. c. 5 Anf.: ἡ ἄρα πράξις ἕνεκα θεωρίας καὶ θεωρήματος, ὥστε καὶ τοῖς πρῶτοις τοῖς θεωρεῖν ἡ θεωρία τέλος· καὶ οἷον ἐξ εὐθείας ὃ μὴ ἠδυνήθησαν λαβεῖν, τοῦτο περιεργαζόμενοι ἐλθεῖν ζητοῦσιν... ἐπεὶ καὶ ἀγαθοῦ χάριν πράττουσι· τοῦτο δὲ οὐχ ἵνα αὐτῶν, οὐδ' ἵνα μὴ ἔχωσιν, ἀλλ' ἵνα ἔχωσι τὸ ἐκ τῆς πράξεως ἀγαθόν· τοῦτο δὲ ἐν ψυχῇ. ἀνέκαμψεν οὖν πάλιν ἡ πράξις εἰς θεωρίαν. Vgl. S. 448, 3.

ht mehr auf ein Aeusseres, sondern rein auf das Verhalten der
ele gegen sich selbst. Nur diese Tugenden sind ein wirkliches
bild von den Eigenschaften des göttlichen Nus, die ethischen
nnen wir diesem, wie früher gezeigt wurde, nicht einmal ver-
ichungsweise beilegen. Wer daher einer kräftigen theore-
chen Thätigkeit fähig ist, der wird bei jenem untergeordneten
ht lange verweilen, sondern sich möglichst ungetheilt dem höhe-
n, der Theorie als solcher, zuwenden; er wird nicht blos wie
guter Mensch leben wollen, sondern wie ein Gott ¹⁾).

Schon hiemit war es nun gegeben, dass Plotin für das Staats-
ben und das Wirken im Staate, welches in jener Zeit ohnedem
r geistig angelegte Naturen keinen Reiz haben konnte, wenig
nn hat. Er sagt wohl bei Gelegenheit, man müsse durch Muth
d Thatkraft sich des Unrechts erwehren, nicht in thatlosem
ebet auf die Hülfe der Götter warten ²⁾, er tadelt diejeni-
n, welche schlecht regiert werden, weil sie bessere Regenten
eder erziehen noch dulden ³⁾; aber zugleich ist er der Meinung,
er für sein wahres Wohl besorgt sei, der werde sich obrigkeit-
her Aemter entschlagen, den Guten, die ein mehr als mensch-
hes Leben führen, könne man nicht zumuthen, dass sie dieses
rlassen, um sich Staatsgeschäften zu widmen ⁴⁾. So haben wir
auch gefunden, dass er verlangt, der Weise solle sich um die
erstörung seiner Vaterstadt nicht betrüben ⁵⁾. Er selbst enthält
ch als Philosoph aller politischen Untersuchungen, wenn er auch
iläufig einmal die platonische Aristokratie gutheisst ⁶⁾, und sogar
ihre Verwirklichung in der Philosophenstadt Platonopolis gedacht
it ⁷⁾. Sein Sinn und Interesse ist viel zu ausschliesslich dem
genen Innern, der reinen Gedankenwelt zugewendet, als dass
e äussere Gestaltung der menschlichen Gesellschaft einen erheb-
chen Werth für ihn hätte haben können.

1) I, 2, 2 f. c. 6 f. I, 6, 6 vgl. S. 538.

2) III, 2, 8. 261, G vgl. S. 504, 3.

3) Ebd. c. 9. 262, D.

4) I, 4, 14. 38, A. III, 2, 9. 262, D.

5) I, 4, 7. 34, C; s. o. S. 535.

6) IV, 4, 17. 410, C.

7) Vgl. S. 414, 6.

Auch die theoretischen Thätigkeiten entsprechen jedoch den Anforderungen unseres Philosophen nur theilweise. Ist die Praxis wegen ihrer Beziehung auf das Aeussere von zweifelhaftem Werthe, so wird die sinnliche Wahrnehmung noch weit weniger Werth haben. Nennt sie daher Plotin auch bei Gelegenheit einen Boten, welchen der König unseres Innern, der Nus zu uns herabsende ¹⁾ vergleicht er auch das Wahrnehmungsvermögen der Urtheilskraft die Einbildungskraft (φανταστικόν) dem Denken ²⁾, betrachtet er die sinnliche Wahrnehmung, wie die sinnlichen Dinge selbst, als Nachbildung eines höheren, als ein verdunkeltes Denken ³⁾, zeigt er uns, wie wir vom sinnlich Schönen zum Uebersinnlichen emporsteigen können (s. o.), so ist doch damit die wesentliche Unwahrheit der sinnlichen Erkenntniss als solcher nicht aufgehoben. Was jene Aussprüche wirklich besagen, ist doch nur dieses, dass auch im Sinnlichen eine Andeutung der unsinnlichen Kräfte und Formen liegt; dem widerspricht es aber gar nicht, wenn diese Andeutung eben nur als Andeutung, als eine schwache Spur (ἵχνος), wie sie oft heisst, nicht als die Sache selbst, betrachtet, wenn die sinnliche Wahrnehmung für eine durchaus unangemessene Auffassungsweise erklärt wird ⁴⁾. Wie nothwendig diese Ansicht von derselben für Plotin ist, ergibt sich aus seiner ganzen Lehre von der Sinnenwelt so unmittelbar, dass es kaum nöthig ist, einzelne Stellen anzuführen, welche die sinnliche Erkenntniss auf das unwirkliche äussere Abbild des wahrhaft Seienden beschränken ⁵⁾, welche erklären, sie gehöre nicht der wachen und reinen, sondern nur der im Körper schlummernden Seele an ⁶⁾, welche die Sinnesempfindung zu dem schlechteren Theil der Seele, zu dem, was an ihr von unten her stammt, zu den befleckenden Anhängseln des

1) V, 3, 3 Schl.

2) IV, 3, 23. 389, C.

3) VI, 7, 7 Schl.: ὥστε εἶναι τὰς ἀληθείας ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἰστέι νοήσεις ἐναργεῖς ἀληθείας.

4) Ich kann insofern RITTER's Urtheil (IV, 589) nicht beitreten, dass die angeführten Sätze dem Plotin nur aus der platonischen Lehre herübergeflossen seien, ohne dass er sie in vollem Ernste gemeint hätte.

5) Vgl. S. 495, 1.

6) III, 6, 6 Schl.

liessseitigen Lebens rechnen ¹⁾, und zur Abwendung von ihr ermahnen ²⁾. Von einem positiven Werthe der sinnlichen Beobachtung als solcher, von einer aristotelischen Schätzung des Wissens aus Erfahrung kann hier nicht die Rede sein; kann sie auch zur Hinweisung auf das höhere dienen, so ist doch jedes Verweilen beim Sinnlichen selbst vom Uebel, und das wahre Verhältniss zu demselben nur dieses, dass man sich von ihm möglichst schnell zur übersinnlichen Welt hinwendet.

Was von der sinnlichen Wahrnehmung gilt, muss natürlich auch von der Vorstellung gelten, die aus jener entsprungen ist ³⁾; ungleich mehr Wahrheit hat dagegen auch für Plotin das vermittelte Denken (διάνοια, λογισμός). Dieses ist wirklich auf das Seiende und die Erkenntniss des Seienden gerichtet ⁴⁾; welchen Werth ihm Plotin beilegt, zeigt sich namentlich in seinen Aeusserungen über die Dialektik I, 3, 4—6. In ihr erkennt er, der platonischen Bestimmung gemäss, die reine Wissenschaft, die Fertigkeit des umfassenden begrifflichen Denkens ⁵⁾. Sie handelt von dem Guten und Ewigen, so wie von dem entgegengesetzten, und von allem, was unter den einen oder den andern dieser Begriffe fällt. In ihr nimmt die Irrfahrt durch's Sinnliche ein Ende, und die Seele bewegt sich befreit vom Irrthum in dem Felde der Wahrheit, sie unterscheidet die Ideen und das Wesen der Dinge und die obersten Gattungen, um von hier aus alles denkbare denkend zu verknüpfen und wieder aufzulösen (c. 4). Nur eine Vor- und Hilfswissenschaft dieser Dialektik ist die gewöhnliche Logik mit ihren

1) V, 3, 3 Schl. I, 1, 7 Anf. IV, 8, 4. 472, D. Dagegen steht IV, 3, 24. 390, B nicht, wie RITTER IV, 590 angiebt: „nur zur Strafe nehme die Seele das körperliche wahr“, sondern: die Seelen empfinden im Jenseits die körperlichen Strafen.

2) III, 6, 5. 308, A f. u. a. St. vgl. S. 538.

3) III, 6, 5. 308, C, wo vor der φαντασία περὶ τὰ κάτω gewarnt wird.

4) IV, 4, 12. 406, A: τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἢ τὸ ἐφείσθαι εὐρεῖν φρόνησιν καὶ λόγον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντα νοῦ τοῦ ὄντος; die φρόνησις aber (I, 3, 5. 21, E) bezieht sich auf das Seiende, das Intelligible.

5) c. 4, Anf.: ἔστι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἐκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν, τί τε ἕκαστον, καὶ τί τῶν ἄλλων διαφέρει, καὶ τίς ἡ κοινότης ἐν οἷς ἐστὶ, καὶ ποῦ τούτων ἕκαστον, καὶ εἰ ἔστιν ὃ ἐστὶ, καὶ τὰ ὄντα ὅποσα καὶ τὰ μὴ ὄντα αὖ ἕτερα δὲ ὄντων. Zu dem folgenden vgl. m. STEINHART de dialectica Plotini ratione S. 14 f.

Untersuchungen über Sätze und Schlüsse ¹⁾, sie selbst aber ist kein bloß formales Wissen, sie besteht nicht aus Lehrsätzen und Regeln ohne Inhalt, sondern sie bezieht sich auf ein wirkliches, ja auf das allein wahrhaft wirkliche ²⁾. Sie ist daher (c. 6) der werthvollste Theil der Philosophie, derjenige, welcher sich mit dem allgemeinsten und absolut immateriellen beschäftigt; sie ist im Unterschied von der praktischen Einsicht (φρόνησις) als die Weisheit im engeren Sinn (σοφία) ³⁾ zu betrachten. Dabei wird aber auch die Bedeutung der wissenschaftlichen Form von Plotin nicht übersehen, wie sich diess von einem so geübten, in dialektischen Erörterungen mit solchem Eifer und solcher Meisterschaft sich bewegenden Logiker nicht anders erwarten liess; er erkennt es an, dass die Dialektik methodisch zum Wirklichen hinführen müsse, er erklärt, in der Wissenschaft sei jeder Theil an sich (δυνάμει) das Ganze, sobald man dagegen einen Lehrsatz ausser seinem Zusammenhang mit den übrigen betrachte, sei er kein wissenschaftlicher Satz mehr ⁴⁾; er zeigt durch die ganze Anlage seines Systems, wie sehr es ihm um eine folgerichtige Verknüpfung alles einzelnen zu thun ist. Und damit steht es gar nicht im Widerspruch, wenn anderwärts gesagt wird, die Wissenschaft bestehe nicht aus Theoremen, und sei nicht ein Aggregat von Sätzen, das Wissen des Nus sei kein Wissen durch Beweisführung ⁵⁾, denn diese Aeusserungen gehen nicht auf die menschliche Wissenschaft, sondern auf das göttliche Denken; und wenn Plotin V, 8, 4 beifügt, nicht einmal die menschliche Wissenschaft sei ein blosses Aggregat (συμφύρησις) von Sätzen, so kann man ihm auch

1) A. a. O. c. 4. 5, wo aber von dem nichts steht, was RITTER IV, 592 aus diesen Stellen herausliest, dass „der Dialektik verboten werde, Sätze oder Urtheile zu gebrauchen.“ Eben sowenig steht diess in der ebd. angeführten Stelle I, 8, 2, einer Auseinandersetzung über den Unterschied des diskursiven menschlichen von dem intuitiven göttlichen Denken (s. o. 459, 2).

2) c. 5. 22, E: οὐ γὰρ δὴ οὐκ ὄργανον (ein blosses Werkzeug, wie diess die Logik nach peripatetischer Auffassung sein sollte; vgl. Bd. II, b. 127) τοῦτο εἶναι τοῦ φιλοσόφου· οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματά ἐστι καὶ κανόνες, ἀλλὰ περὶ πράγματά ἐστι καὶ οἷον ὕλην ἔχει τὰ ὄντα. ὁδῶ μέντοι ἐπ' αὐτὰ χωρεῖ, ἅμα τῶν θεωρήμασι τὰ πράγματα ἔχουσα.

3) Ueber das Verhältniss dieser beiden Begriffe vgl. Bd. II, b, 503 ff.

4) IV, 9, 5. 480, B. Weiteres vorl. Anm.

5) V, 8, 4. 546, C. V, 5, 1. 519, B vgl. S. 459.

hierin nicht Unrecht geben. Wenn endlich vom Reflexionsvermögen (λογιστικὸν, διανοητικὸν) gesagt wird, es beziehe sich auf das durch die Wahrnehmung gegebene¹⁾, wenn dem Nus die Nothwendigkeit, der Seele die Ueberzeugung durch Wahrscheinlichkeitsgründe (πειθῶ) zugeschrieben wird²⁾, so ist zu erwägen, dass Plotin die Wissenschaft nicht blos der Seele (ψυχὴ) und dem psychischen Reflexionsvermögen zuweist, von der Dialektik vielmehr I, 3, 5 ausdrücklich erklärt, sie empfangen ihre Principien vom Nus, erst aus diesen werde das weitere von der Seele entwickelt. Insofern müssen wir Plotin's Aeusserungen über die Wissenschaft von dem Vorwurf des Widerspruchs und der Verworrenheit freisprechen, wenn auch Ungenauigkeiten im Ausdruck hier, wie sonst, bei ihm häufig genug sind.

Allerdings gilt aber das vermittelte Denken Plotin nicht für das höchste. Dieses selbst setzt ein unmittelbares Wissen vom Uebersinnlichen voraus; die Seele für sich ist auf die blosse Reflexion beschränkt, die Principien eines höheren Wissens kann sie nur vom Nus entlehnen³⁾. Der Geist kann sich nur dem Geist offenbaren, nur verwandtes vermag das verwandte zu erkennen, nur der Nus den Nus zu verstehen⁴⁾. Diese höhere Erkenntniss

1) V, 3, 2. 497, B.

2) V, 3, 6. 501, B.

3) I, 3, 5 Anf.: ἀλλὰ πόθεν τὰς ἀρχὰς ἔχει ἡ ἐπιστήμη αὐτῇ; ἢ νοῦς δίδωσιν ἑναργεῖς ἀρχὰς εἰ τις λαβεῖν δύναιτο ψυχῇ; εἴτα τὰ ἐξῆς καὶ συντίθῃσι καὶ συμπλέκει καὶ διακρίει ἕως εἰς τέλος νοῦν ἦκη. V, 3, 3. 498, B: ἐπερρώσθη δὲ [ἡ ψυχὴ] εἰς αἰσθησιν τοῦ τοιούτου (des Guten) ἐπιλάμποντος αὐτῇ νοῦ, τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο, καὶ νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἴχνη. διὰ τί δὲ οὐ τοῦτο νοῦς, τὰ δὲ ἄλλα ψυχῇ ἀπὸ τοῦ αἰσθητικοῦ ἀρξάμενα; ἢ ὅτι ψυχὴν δεῖ ἐν λογισμοῖς εἶναι, ταῦτα δὲ πάντα λογισομένης ἐνέργειας ἔργα. ἀλλὰ διὰ τί οὐ τοῦτω τῷ μέρει δόντες τὸ νοεῖν ἑαυτὸ ἀπαλλάξομεθα; ἢ ὅτι ἔδομεν αὐτῷ τὰ ἐξω σκοπεῖσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν, νῦν δὲ ἀξιούμεν ὑπάρχειν τὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ σκοπεῖσθαι. c. 4 Anf.: κατ' ἐκείνον δὲ [sc. τὸν νοῦν ἔσμεν] διχῶς, ἢ τοῖς οἷον γράμμασιν ὥσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφείοις (die o. 3 erwähnten ἴχνη, welche der Nus der Seele eindrückt), ἢ οἷον πληρωθέντες αὐτοῦ ἢ καὶ δυναθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος. Die Selbsterkenntniss sei zweifacher Art: sie beziehe sich entweder auf die διάνοια ψυχικὴ oder auf den νοῦς, im letzteren Fall aber erkenne man sich οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἐτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ ἄνω μόνον ἐφέλκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον, ὃ καὶ δύναται μόνον πτεροῦσθαι πρὸς νόησιν. Vgl. auch c. 8.

4) I, 6, 9 s. o. 538, 5. IV, 8, 1 Anf.: πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν . . . μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θεῷ τάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς u. s. w. V, 3, 3. 4 s. vor. Anm.

ist aber kein mittelbares Wissen mehr, sondern ein unmittelbares Haben des gewussten, eine Selbstanschauung des Denkens, welche zugleich Anschauung des denkbaren, der übersinnlichen Wesenheit ist ¹⁾; denn diese ist ja im Nus enthalten, der Unterschied des göttlichen und des menschlichen Nus aber hebt sich in dieser Anschauung selbst auf, und indem das menschliche Denken in sein reines Wesen zurückgeht, einigt es sich ebendamt dem göttlichen, dessen Theil es ist ²⁾; wie denn auch Plotin in der Schilderung des νοῦς zwischen beiden so wenig zu unterscheiden pflegt, dass die meisten seiner früher angeführten Aeusserungen über die Beschaffenheit des göttlichen Denkens zugleich auch auf die reine Denkhätigkeit des Menschen zu beziehen sind. Doch soll sich der Mensch in dieser intellektuellen Anschauung noch nicht in der Art an das unendliche Objekt entäussern, dass seine Persönlichkeit schlechthin darin untergienge; wiewohl vielmehr nicht blos vom Nus, sondern auch von der Seele gesagt wird, dass sie sich mit dem göttlichen Nus unmittelbar vereinige, und so selbst zur Unveränderlichkeit gelange, so soll doch in dieser Vereinigung zugleich der Unterschied beider und das menschliche Selbstbewusstsein erhalten bleiben ³⁾. Erst in der Anschauung des Urwesens geht dieses völlig an das die Seele erfüllende Höhere verloren.

Selbst die bisher beschriebene Stufe scheint nämlich unserem

1) Vorletzte Anm. V, 8, 4. 499, D: ἡμεῖς δὲ ἄλλη δυνάμει προσγρησμένοι νοῦν αὐτὸ γινώσκοντα ἑαυτὸν κατοψόμεθα; ἢ ἐκεῖνον μεταλαβόντες, ἐπεὶ περ καὶ ἐκεῖνος ἡμέτερος καὶ ἡμεῖς ἐκεῖνου, οὕτω νοῦν καὶ αὐτοῦς γινώσκόμεθα; ἢ ἀναγκαῖον οὕτως εἶπερ γινώσκόμεθα ὅτι ποτὲ ἐστὶ τὸ ἐν νῷ αὐτὸ ἑαυτό. u. s. w. VI, 7, 35. 726, A: νοῦς γενόμενος αὕτη [ἡ ψυχὴ] θεωρεῖ ὅλον νοωθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γινόμενη· ἀλλὰ γενομένη μὲν ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν ἔχουσα τὸ νοητὸν νοεῖ. u. s. w.

2) IV, 4, 2. 398, B: εἰ δὲ ἐστὶν [ὁ νοῦς] αὐτὸς τοιοῦτος ὅλος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῇ πάντα ὁμοῦ νοεῖ· ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν.

3) A. a. O. 398, D: [ἡ ψυχὴ] καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὖσα ἔχει τὸ ἀμετάβλητον καὶ αὐτὴ... ἐπεὶ καὶ ὅταν ἐν ἐκείνῳ ἢ τῷ τόπῳ εἰς ἑνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ ἀνάγκη εἶπερ ἐπεστράφη· στραφεῖσα γὰρ οὐδὲν μεταξὺ ἔχει, εἰς τε νοῦν ἐλθοῦσα ἡρμοσται καὶ ἡρμοσθεῖσα ἡνωται, οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἐν ἐστὶν ἄμφω καὶ δύο... ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναισθησιν αὐτῆς. Vgl. VI, 7, 35. 727, A. V, 3, 7 (wenn der Nus Gott erkennt, wird er auch sich selbst als Werk Gottes erkennen) gehört ebensowenig hierher, als die Stellen, welche RITTER S. 601 noch weiter anführt, um Plotin Widersprüche seiner Lehre schuldzugeben, V, 6, 5. VI, 9, 7.

Philosophen nicht genügend. Zwar ist er auch schon mit dem eben angeführten weit über den Standpunkt der älteren Philosophie hinausgegangen, aber doch bietet diese namentlich in der aristotelischen Lehre von der unmittelbaren Vernunftserkenntnis¹⁾ und in der platonischen Unterscheidung des νοῦς und der ἐπιστήμη²⁾ wenigstens bedeutende Anknüpfungspunkte für seine Ansichten. Dagegen steht es mit der ganzen Richtung des klassischen Denkens im Widerspruch, und es ist eine entschiedene Annäherung an die orientalische Geistesweise, wenn Plotin nach dem Vorgang eines Philo das letzte Ziel der Philosophie nur in einer solchen Anschauung des Göttlichen finden will, bei welcher alle Bestimmtheit des Denkens und alle Klarheit des Selbstbewusstseins in mystischer Ekstase verschwindet. Wenn die Seele das Uebervernünftige ergreifen will, sagt er, so muss sie über das Denken selbst hinausgehen und sich dem Höheren hingeben³⁾; sie muss das Denken gering achten, denn das Denken ist Bewegung, das Urwesen dagegen ist das schlechthin unbewegte⁴⁾; sie muss von jeder Form und Bestimmtheit, selbst der intelligibeln, abstrahiren, und sich zur reinen Bestimmungslosigkeit, zur unbedingten Empfänglichkeit läutern, denn nur so wird sie dasjenige, was über und ausser aller Bestimmung ist, unverändert in sich aufnehmen⁵⁾. Vom Ersten giebt es ja keinen Begriff und kein Wissen, sein Wesen lässt sich

1) S. Bd. II, b, 135 f. 503 f.

2) Bd. II, a, 407.

3) VI, 7, 35. 726, A: die Seele, in den Nus versetzt, schaut die intelligible Welt; ἐπὶ δὲ ἐκείνον ἴδῃ τὸν θεὸν πάντα ἤδη ἀφίησιν π. σ. w. καὶ τὸν νοῦν τοῖνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἣ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δὲ, ἣ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον εἶωρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε, καὶ ἐν ἑστί. καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θεὰ νοῦ ἔμψρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν.

4) VI, 7, 35 Anf.: οὕτω δὲ διάκειται τότε [ἡ ψυχὴ] ὥς καὶ τοῦ νοεῖν καταπρονεῖν θ' τὸν ἄλλον χρόνον ἡσπάζετο, ὅτι τὸ νοεῖν κίνησις τις ἦν, αὕτη δὲ οὐ κινεῖσθαι θέλει, καὶ γὰρ οὐδ' ἐκείνον φησιν θν ὁρᾷ.

5) A. a. O. c. 34 Anf.: die Seele, sich dem Höchsten zuwendend, πάντα ἀπηλλακται καὶ μορφῆς νοητῆς... ἀποτίθεται πάσαν ἣν ἔχει μορφήν καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ἢ ἐν αὐτῇ. οὐ γὰρ ἔστιν ἔχοντά τι ἄλλο καὶ ἐνεργούντα περὶ αὐτὸ οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἵναρμωσθῆναι, ἀλλὰ δεῖ μήτε κακὸν μήτε αὖ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν ἵνα διζηται μόνη μόνον. V, 5, 6. 525, C: wie man das Intelligible nicht schauen kann, ohne jede Vorstellung des Sinnlichen fern zu halten, οὕτω καὶ ὁ θεάσασθαι θελὼν τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ τὸ νοητὸν πᾶν ἀφεῖς θεάσεται. VI, 9, 7. 765, D: wie die Materie ohne Eigenschaft (ἄποιος) sein muss, um alle Eigenschaften

weder mit einem Namen bezeichnen, noch mit einem Gedanken umfassen, wie sollte es da mit der Denkkraft als solcher zu erreichen sein, und was bleibt dem, der es ergreifen will, übrig, als die absolute Abstraktion, wie von jedem Inhalt, so auch von jeder Bestimmtheit des Bewusstseins? In der weiteren Schilderung dieses Zustandes, der Plotin aus eigener Erfahrung wohlbekannt ist, treten als Hauptzüge diese hervor, dass derselbe nicht bloss ein Wissen vom Göttlichen, sondern eine wirkliche Berührung mit dem Göttlichen sei, dass in dieser Berührung jeder Unterschied des Anschauenden und Angeschauten verschwinde, und dass diese Anschauung ebendesshalb ein Zustand der Ekstase, der Bewusstlosigkeit sei. Das Vernehmen des Höchsten kann kein Wissen sein, denn in allem Wissen ist eine Mehrheit von Bestimmungen, das höchste Wesen dagegen ist reine Einheit; es lässt sich daher nur durch die unmittelbare Erfahrung seiner Gegenwart, durch eine von ihm ausgehende reale Berührung und Erleuchtung ergreifen; es lässt sich nicht beschreiben, sondern nur schauen; wir können andern wohl den Weg zeigen, auf dem sie zu dieser Anschauung gelangen werden, aber die Anschauung selbst können wir ihnen nicht mittheilen; um sie zu erhalten, muss man plötzlich und unmittelbar von dem höheren Licht erfüllt werden, welches von der Gottheit ausströmt, ja die Gottheit selbst ist ²⁾. Diese Erleuchtung theilt daher strenggenommen gleichfalls kein Wissen von Gott mit

in sich aufzunehmen, so muss die Seele formlos (ἀνείδεος) werden, wenn sie fähig sein soll, die Erleuchtung des Ersten aufzunehmen.

1) IV, 8, 1 Anf. VI, 9, 4. 9. 761, E. 768, D vgl. S. 417, 2.

2) VI, 9, 4 Anf.: μηδὲ κατὰ ἐπιστήμην ἢ συνέσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόον ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητὰ, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης χρῆττονα. In der ἐπιστήμη nämlich sei die Seele nicht schlechthin Eins; λόγος γὰρ ἔστι ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος . . . ὑπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῇ ἐκβαίνειν τοῦ ἐν εἶναι, καὶ ἀποστῆναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντὸς ἄλλου καλοῦ θεάματος. Es ist aus diesem Grunde auch keine Beschreibung jener Anschauung möglich, sondern alles, was sich über sie sagen lässt, kann nur den Weg zu ihr zeigen, wie selbst aber (vgl. auch c. 9) ist ausschliesslich Sache der Erfahrung. c. 7 765, C: das Höchste ist nichts von allem, was es genannt werden kann, ἀλλ' ἔστι τῶ δυναμένῳ θιγεῖν ἐκεῖ παρόν. V, 8, 17. 515, D: ἐν δὲ τῇ διεξοδῷ [diskursives Denken] τίς ἐστιν; ἀλλ' ἀρκεῖ καὶ νοερῶς ἐφάπασθαι παρόντων μενον δὲ ὅτε ἐφάπτεται πάντῃ μηδὲν μήτε δύνασθαι μήτε σχολὴν ἄγειν λέγειν δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογιζέσθαι. τότε δὲ χρὴ ἐωρακέναι πιστεῦειν, ὅταν ἡ ψυχὴ τῷ φῶς λάβῃ. τοῦτο γὰρ τὸ φῶς παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός u. s. w. VI, 7, 34 f. s.

nan erfährt durch dieselbe wohl, dass er ist, aber nicht, was er ist, denn er ist überhaupt kein Was ¹⁾, wir verhalten uns in der-
 selben als begeisterte und gottergriffene, welche wohl die Wirkung
 eines Höheren in sich fühlen, aber dieses Höhere selbst nicht näher
 beschreiben können ²⁾. Nichtsdestoweniger ist sie aber die innig-
 ste Vereinigung der Seele mit dem Urwesen, ja sie erzeugt gerade
 deswegen kein Wissen, weil die Einheit des Anschauenden mit dem
 Angeschauten hier eine so unbedingte ist, dass die Unterscheidung
 des Bewusstseins von seinem Objekt, die Bedingung alles gegen-
 ständlichen Denkens, gar nicht eintritt ³⁾. Wenn Gott plötzlich
 in der Seele erscheint, so ist nichts mehr zwischen ihm und ihr,
 beide sind nicht mehr zwei, sondern eine ununterscheidbare Ein-
 heit. Die Seele wird in der Anschauung der Gottheit nicht allein
 mit sich selbst eins, indem der Gegensatz des νοῦς und der ψυχὴ
 verschwindet, sondern auch mit jenen; das Urwesen einigt sich
 ihrem Wesen, es ist kein Theil mehr, mit dem sie es nicht berührte,
 sie fällt in Einen Punkt mit ihm zusammen; es kann daher eigentlich
 gar nicht mehr von einer Anschauung Gottes, sondern nur von
 einem Gottsein gesprochen werden: die Seele wird reines Licht,
 frei von aller Schwere, sie wird Gott, oder noch richtiger, sie er-
 kennt, dass sie Gott ist ⁴⁾. Wie könnte ihr aber in dieser unbe-
 dingten Einheit mit dem Höchsten noch ein Selbstbewusstsein und

6 Schl. Vgl. Porphyry V. Plot. c. 23: τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἐνωθῆναι
 καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. ἔτυχε δὲ τετράκις που ὅτε συνήμην αὐτῷ τοῦ σκοποῦ
 τούτου ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ καὶ οὐ δυνάμει.

1) V, 5, 6 (nach dem obenangeführten): ὅτι μὲν ἐστὶ διὰ τούτου μαθὼν, οἷον
 δὲ ἐστὶ τούτο ἀφείας . . . οὐ γὰρ ἓν οὐδὲ τὸ οἷον ὅτῳ μὴδὲ τὸ τί. Aehnliches lasen
 wir früher bei Philo.

2) V, 3, 14 s. o. 436, 1.

3) VI, 9, 10, Schl.: διὸ καὶ δύσφραστον τὸ θέαμα· πῶς γὰρ ἀπαγγελλεῖ τις ὡς
 ἕτερον, οὐκ ἰδὼν ἐκείνο, ὅτε ἐθεᾶτο, ἕτερον, ἀλλὰ ἐν πρός ἑαυτόν.

4) V, 8, 11. 552, A: wenn der Gottergriffene gänzlich von sich selbst
 absieht, eis ἐν αὐτῷ ἔλθων καὶ μηκέτι γλίσσας ἐν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ' ἐκείνου τοῦ
 θεοῦ ἀφορητὴ παρόντος. VI, 7, 84, Anf. s. o. 549, 5. Ebd. 725, B: ἰδοῦσα δὲ ἐν
 ἑξαίφνης φανέντα, μεταξύ γὰρ οὐδέν, οὐδ' ἐτι δύο, ἀλλ' ἐν ἁμῶν· οὐ γὰρ ἂν δια-
 κρινεῖς ἐτι ἕως πάρεστι. c. 35. 727, C: ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγγέασα καὶ ἀφανίσασα
 δὲ τὰ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ ὁ νοῦς αὐτῆς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θεὰ καὶ
 ἡ ψυχὴ τὴν καὶ τὰ δύο ἐν γίγνεται. ἐκταθὲν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς καὶ συναρμολογῶν τῇ
 λέγειν ἔρπον συστάσει ἐπιδραμιὼν καὶ ἐνώσαν τὰ δύο ἐπεστιν αὐτοῖς μακαρίαν διδοὺς
 ἡ ψυχὴ τὴν καὶ θεάν. VI, 9, 9. 768, E (vgl. c. 4. 7): ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω, ὡς
 14 f. s.

ein selbstbewusstes Denken übrig bleiben? Selbstbewusstsein ist nur, wo sich das Subjekt vom Objekt unterscheidet, hier dagegen sollen beide unterschiedslos eins sein; Denken ist nur, wo bestimmte Begriffe sind, hier werden wir über alles bestimmte und begreifliche hinausgewiesen. Das Selbstbewusstsein gilt ja aber auch unserem Philosophen, wie wir bereits wissen ¹⁾, für keinen so wesentlichen Bestandtheil der menschlichen Seele, dass diese nichts in sich haben könnte, dessen sie sich nicht bewusst ist, und ebenso meint er, es hindere uns nichts, die Gottheit zu haben, wenn wir sie auch weder denken noch beschreiben können ²⁾; ja er findet, dass gerade die gesundesten Zustände am wenigsten in's Bewusstsein fallen, und dass namentlich die höchste Geistesthätigkeit eine bewusstlose sein müsse, weil die sinnliche Seite der Seele, welcher das Bewusstsein angehören soll, nicht davon berührt werde ³⁾. So denkt er sich ja, wie wir gesehen haben, nicht blos die Gottheit, sondern auch die körperlose Seele ohne Selbstbewusstsein. Nicht anders wird es sich auch mit der Seele verhalten, welche sich selbstthätig von aller Endlichkeit befreit hat. Nicht blos jede niedere Seelenthätigkeit, sondern das Denken selbst verschwindet in ihr, denn sie ist eins mit dem, was über das Denken hinaus ist, es ist in ihr keine Bewegung, kein Leben, kein Gedanke, kein Bewusstsein, sie ist

ἡ ψυχὴ ζωὴν ἄλλην ἴσχει τότε . . . ὅτι πάρεστιν ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς καὶ οὐδενὸς ἔτι. Wir sollen uns bemühen ἵνα τῷ ὅλῳ αὐτῶν περιπτηξώμεθα καὶ μηδὲν μέρος ἔχοιμεν, ὃ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ. ὁρᾶν δὲ ἔστιν ἐνταῦθα καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θεμῖς, ἑαυτὸν μὲν ἡγλαϊσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν τότε, εὖ δὲ πάλιν βαρύνοιτο, ὥσπερ μαραινόμενον. c. 10. 769, C: ἑαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν τότε, ὅτε ὁρᾷ, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιούτῳ συνέσται . . . τάχα δὲ οὐδὲ ὄψεται λεκτέον . . . ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ' αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ καὶ ἑαυτοῦ γενόμενος ἐν ἑστίν ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας. c. 11. 770, A: ἐπεὶ τοίνυν οὐκ ἦν, ἀλλ' ἐν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἐνωραμένον ὡς ἂν μὴ ἐνωραμένον ἀλλ' ἐνωμένον, ὅς ἐγένετο ὅτε ἐκείνῳ ἐμίγνυτο u. s. w. vgl. V, 8, 11. 553, B: ὁρασθὲν μὲν οὐ δεῖ εἶναι ἢ οὕτως ὡς ταῦτόν τῳ ὁρατῷ.

1) I, 4, 9 f. vgl. S. 536, 8. IV, 4, 4. 399, B: γένοιτο γὰρ ἂν καὶ μὴ παρακολουθοῦντα ὅτι ἔχει ἔχειν παρ' αὐτῷ ἰσχυροτέρως, ἢ εἰ εἰδείη. εἰδὼς μὲν γὰρ τάχα ἦν ὡς ἄλλο ἔχοι, ἄλλος αὐτὸς ὢν· ἀγνοῶν δὲ ὅτι ἔχει κινδυνεύει εἶναι ὃ ἔχει. vgl. III, 9, 3 Schl., wo mit Beziehung auf die Bewusstlosigkeit Gottes gesagt wird, das Gute sei um nichts weniger gut, wenn es sich dessen auch nicht bewusst sei.

2) V, 8, 14. 511, B.

3) V, 8, 11 s. die folg. Anm.

icht mehr Seele und nicht mehr Selbst, sondern reine, bewegungs-
se Ruhe in Gott, sie ist über die Schönheit, die Tugend, das Wis-
en erhaben in einem Zustand der Entzückung (ἔκστασις), der Ver-
nfachung (ἄπλωσις), der Hingebung an das Unendliche, welcher
ch nur der Trunkenheit und dem Liebeswahnsinn vergleichen
sst ¹⁾). Fragen wir aber, wie die Seele in diesen Zustand gelan-
en kann, so ist die Antwort: durch die absolute Abstraktion von
em Aeussern, und die reine Vertiefung in sich selbst. Wenn die
eele jede Neigung zu dem Aeusseren und jede Vorstellung des-
elben entfernt, wenn sie sich von allem, was nicht sie selbst ist,
sich zurückzieht, dann ist sie, indem sie schlechthin in sich ist,
gleich unmittelbar in der Gottheit ²⁾). Man darf dem höheren Licht

1) V, 3, 1. 512, A: ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γενόμενοι ἐπὶ τοσοῦτον
ἂν εἰδεῖεν, ὅτι ἔχουσι μῆζον ἐν ἑαυτοῖς, κἂν μὴ εἰδῶσιν ὃ τι . . . οὕτω καὶ ἡμεῖς κιν-
υνεύομεν ἔχειν πρὸς ἐκείνο u. s. w. V, 8, 11. 553, B: das deutlichste Bewusstsein
haben wir dann, wenn fremdartiges unsern normalen Zustand stört (wir em-
finden die Krankheit mehr als die Gesundheit), τὰ δὲ ἡμῶν καὶ ἡμεῖς ἀναίσθητοι.
οὕτω δ' ὄντες μάλιστα πάντων ἴσμεν αὐτοῖς συνετοί, τὴν ἐπιστήμην ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐν
πεποιηκότες. κακεῖ τοίνυν, ὅτε μάλιστα ἴσμεν κατὰ νοῦν, ἀγνοεῖν δοκοῦμεν, τῆς
ελσθήσεως ἀναμένοντες τὸ πάθος, ἥ φησι μὴ ἑωρακέναι, οὐ γὰρ εἶδεν οὐδ' ἂν τὰ
τοιαῦτά ποτε ἴδοι. VI, 7, 35. 727, A: ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος
τότε ἐρῶν γίγνεται ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ
σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης. Dieser Zustand ist absolute Einigung mit dem
Urwesen (s. o.), διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι μὴδ' ἐκείνο, οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν,
ὅτι μὴδὲ ζῇ ἐκείνο ἀλλ' ὑπὲρ τὸ ζῆν, οὐδὲ νοῦς, ὅτι μὴδὲ νοεῖ. ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ,
νοεῖ δὲ οὐδ' ἐκείνο ὅτι οὐδὲ νοεῖ. VI, 9, 10 s. o. 551, 4. c. 11. 770, A: ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ
ἦν, ἀλλ' ἐν ᾧ αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωρακένον . . . ἦν δὲ ἐν καὶ αὐτὸς, διαφορὰν ἐν
αὐτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων, οὔτε κατὰ ἄλλα· οὐ γὰρ τι ἐκινεῖτο παρ' αὐτῷ, οὐ
θυμὸς, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναβεβηκότι, ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις,
οὐδ' ὅλως αὐτὸς εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν, ἀλλ' ὥσπερ ἀρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας
ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμοῦ ἀποκλίνων οὐδὲ
περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἑστὼς πάντῃ καὶ οἷον στάσις γενόμενος, οὐδὲ τῶν καλῶν,
ἀλλὰ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέων, ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν . . . τὸ δὲ ἴσως
ἦν οὐ θέαμα ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἄπλωσις καὶ ἐπίδοσις
αὐτοῦ καὶ ἔρσεις πρὸς ἀφῆν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογὴν, εἴπερ τις τὸ ἐν
τῷ ἀδύτῳ θεάσεται. Daher V, 5, 8. 527, D: [νοῦς] βλέπει τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῶ. Vgl.
auch V, 8, 10 Schl., wo die Anschauung des Höchsten dem Ergriffensein durch
Apoll und die Musen verglichen wird.

2) IV, 8, 1; s. o. 380, 1. V, 5, 7. 526, C. VI, 7, 34 f. s. S. 549, 5. 551, 4. V, 3,
17, Schl.: das höchste Ziel für die Seele ist, das göttliche Licht durch sich
selbst zu schauen. Πῶς ἂν οὖν τοῦτο γένοιτο; ἄφελε πάντα. VI, 9, 7. 765, E:
πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένην δεῖ ἐπιστραφῆναι εἰς τὸ εἶσω πάντα, μὴ πρὸς τι τῶν ἔξω

nicht nachjagen, sondern nur stille warten, bis es erscheint; ohne Vermittlung und Vorbereitung, durch eine plötzliche Erleuchtung, geht es in der Seele auf, sie kann nicht sagen woher es kommt, ob von innen oder von aussen, ja es kommt, streng genommen, gar nicht, sondern es ist unmittelbar da ¹⁾, und erfüllt uns mit Lust und Seligkeit ²⁾.

Natürlich kann aber ein solcher Zustand während des irdischen Lebens immer nur von kurzer Dauer sein. Wird sich auch die Gottheit nicht von unserem Geist entfernen, so wenig als sie sich ihm im eigentlichen Sinn nähert, so kann sich doch der Geist von ihr entfernen, und er wird es auch, denn er kann vermöge seiner beschränkteren Natur im unbestimmten nicht verharren ³⁾; die Bestimmungslosigkeit des Einen erschreckt die Seele, sie vermag die unbedingte Einigung mit ihm nicht zu ertragen, sie fürchtet es nicht wirklich zu besitzen, wenn sie es nicht als ein anderes sich gegenüberübersieht, und so tritt sie aus jener Einheit heraus ⁴⁾; wenigstens

κεκλίσθαι, ἀλλ' ἀγνοήσαντα τὰ πάντα . . . ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θεᾷ ἐκείνῳ γενέσθαι. α. 11. 770, F: τὴν ἐναντίαν δὲ ὁραμοῦσα [ἡ ψυχὴ] ἤξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς ἑαυτὴν καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὔσα ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ· τὸ δ' ἐν αὐτῇ μόνῃ, καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι, ἐν ἐκείνῳ.

1) V, 3, 17. 515, C: τότε δὲ χρὴ ἐωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ. V, 5, 7 Schl.: νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἶσω μηδὲν ὁρῶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρόν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐξαίφνης φανέν, (α. 8) ὥστε ἀπορσεῖν ὄθεν ἐφάνη, ἐξωθεν ἢ ἐνδον, καὶ ἀπελθόντος εἰπεῖν· ἐνδον ἄρα ἦν καὶ οὐκ ἐνδον αὐ. ἢ οὐ δεῖ ζητεῖν, πόθεν, οὐ γὰρ ἔρχεται οὔτε ἄπεισιν οὐδαμοῦ, ἀλλὰ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται· διὸ οὐ χρὴ αἰετίζειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν ἕως ἂν φανῇ . . . ὁ δὲ οὐκ ἦει ὥς τις προσεδόκα, ἀλλ' ἦλθεν ὥς οὐκ ἐλθὼν· ὥφθη γὰρ ὥς οὐκ ἐλθὼν, ἀλλὰ πρὸ ἀπάντων παρῶν, πρὶν καὶ τὸν νοῦν ἐλθεῖν [sc. πρὸς αὐτὸν] u. s. w. VI, 7, 36. 718, B: ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτῷ τοῦ νοῦ οἷον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπ' αὐτοῦ οἷον οἰδήσαντος ἀρθεὶς εἰσείδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως u. s. f.

2) VI, 7, 34. 725, C: ἐνθα δὲ οὐδὲν πάντων ἂν τούτου ἀλλάξαιτο (sc. ἡ ψυχὴ) οὐδ' εἴ τις αὐτῇ πάντα τὸν οὐρανὸν ἐπιτρέποι, ὥς οὐκ ὄντος ἄλλου ἐτι ἀμείνωνος . . . ὥστε τότε ἔχει καὶ τὸ κρίνειν καλῶς καὶ γινώσκειν, ὅτι τοῦτό ἐστιν οὐ ἐφίετο . . . αὐ γὰρ ἐστὶν ἀπάτη ἐκεῖ· ἢ ποῦ ἂν τοῦ ἀληθοῦς ἀληθεστέρου τύχοι; ὁ οὖν λέγει, ἐκεῖνό ἐστι, καὶ ὑστερον λέγει, καὶ σιωπῶσα δὲ λέγει καὶ εὐπαθοῦσα οὐ ψεύδεται ὅτι εὐπαθεῖ. c. 35: ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ . . . μακαρίαν διδοὺς αἰσθησιν καὶ θεᾷ u. s. f.

3) V, 5, 8. 527, C: εἶναι δὲ τὸν νοῦν τὸν ἐλθόντα καὶ τοῦτον εἶναι καὶ τὸν ἀπίοντα, ὅτι μὴ οἶδε ποῦ μένειν δεῖ καὶ ποῦ ἐκεῖνος μένει, ὅτι ἐν οὐδενί.

4) VI, 9, 3. 759, A: ὅσω δ' ἂν εἰς ἀνείδεον ἡ ψυχὴ ἦ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὲν ὁρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι . . . ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ· οὐ

dieser Wechsel unvermeidlich, so lange sie mit dem Leibe verbunden ist ¹⁾, wenn gleich auch jetzt schon der Bessere die selige Anschauung immer wieder neu in sich beleben wird ²⁾. Wir werden in diesen Aeusserungen nicht blos ein Geständniss über die Erfahrung erblicken dürfen, welche jeder Ekstatiker machen muss, dass er sich in dem gewaltsam hervorgerufenen Zustand der Entzückung nicht lange zu halten vermag, und dass das unfassbare Unendliche für ihn selbst ohne Inhalt ist, sondern sie liegen auch vollkommen in der Richtung des plotinischen Systems. Ist die Anschauung der Gottheit nur durch einen momentanen Akt, als die Frucht der äussersten Abstraktion zu erlangen, so wird sie sich immer nur einzelne Momente ausfüllen, und wenn es ein Widerspruch sein soll, dass die Seele von jener höchsten Anschauung wieder zum Sinnlichen herabsteigt ³⁾, so ist dieser Widerspruch wenigstens nicht grösser als der, dass sie überhaupt aus ihrem übersinnlichen Leben in das körperliche eingeht; aber gerade in dieser Wandelbarkeit, in dieser mittleren Stellung zwischen dem Höheren und niedrigeren, liegt ja das Wesen der Seele, wie dieses von Plotin bestimmt wird.

Ist aber selbst der Philosoph nicht im Stande, sich auf der Höhe einer Anschauung zu behaupten, zu welcher von den übrigen Menschen keiner sich auch nur vorübergehend zu erheben vermag, so ist das menschliche Leben zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt getheilt, so wird sich auch das Bedürfniss äusserer Hülfsmittel geltend machen, welche der Seele während ihres irdischen Daseins eine Stütze für ihr inneres Leben gewähren und so die Erhebung über die Sinnlichkeit erleichtern können. Woher anders aber könnten diese Hülfsmittel gesucht werden, als in der Religion? Denn das Staatsleben, welches den früheren Philosophen für den hauptsächlichsten Hebel der Sittlichkeit galt, hatte diese Bedeutung längst verloren, in demselben Maass war dagegen der

μένει ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ ἀσμένῃ καταβαίνει πολλάκις . . . ἐν οὗσα τῷ ἐν εἶναι ὑπὸ οὐκ οἶεταί πως εἶναι ὃ ζητεῖ ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερόν ἐστιν.

1) A. a. O. c. 9, Schl. s. o. 551, 4. c. 10, Anf.: πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; ἢ ὅτι ἀπὸ ἐξεληλυθεν ὁλως. ἔσται δὲ ὅτε καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θεᾶς οὐκέτι ἐνοχλουμένην ὑδαμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος.

2) A. a. O. c. 11, Schl.

3) RITTER IV, 599 f.

Werth der religiösen Gebräuche und Ueberlieferungen in den Augen der Menschen, und auch vieler Philosophen, gestiegen. So finden wir denn auch wirklich in der neuplatonischen Schule nach Plotin eine zunehmende Neigung, die Philosophie an die positive Religion anzulehnen, mit ihr zu verschmelzen, und zu ihrer Vertheidigung zu verwenden. Bei Plotin selbst tritt nun allerdings diese Neigung nur in geringerem Grade hervor: er ist eine zu ideale Natur, er ist in der philosophischen Betrachtung als solcher zu befriedigt und hat auf sie noch zu viel Vertrauen, um der Uebereinstimmung mit den mythologischen Ueberlieferungen und der Theilnahme an äusseren Kultus denselben Werth beizulegen und ihrer in derselben Weise zu bedürfen, wie die Späteren. Aber grundsätzlich hat er doch schon die gleiche Stellung zur positiven Religion eingenommen und für ihre Vertheidigung die gleichen Gesichtspunkte aufgestellt, wie jene; und er schloss sich ja auch hierin nur einer längst vorhandenen, in der stoischen und noch mehr in der platonisch-pythagoreischen Schule verbreiteten Denkweise an. Schauen wir, wie sich diese bei ihm näher gestaltet.

III. Die Religion ¹⁾.

Die Philosophie Plotin's hat von Hause aus, wie der Neuplatonismus überhaupt, einen religiösen Charakter; sie lässt sich in ganzen und grossen nur aus einer Verbindung von religiösen und wissenschaftlichen Motiven begreifen, sie ist in allen ihren Theilen von dem Gedanken an die Gottheit und von dem Verlangen nach Vereinigung mit der Gottheit durchdrungen ²⁾. Für Plotin selbst fällt daher die Religion mit der Philosophie vollkommen zusammen: seine philosophischen Ansichten sind ebenso das Erzeugniss, wie die Voraussetzung seines religiösen Lebens; andererseits genügt ihm aber seine Philosophie auch in religiöser Beziehung, und er für seine Person würde wohl kaum das Bedürfniss empfinden, sich an den Volksglauben und den bestehenden Kultus anzulehnen. Aber sein System bietet ihnen Anknüpfungspunkte, auf welche sich in der Folge die unbedingtste Vertheidigung der Volksreligion

1) M. vgl. zum folgenden KIRCHNER S. 190 ff. RICHTER Neupl. Stud. III. 17 ff.

2) Vgl. S. 381.

zen konnte. So monotheistisch seine Theologie auch angelegt, so bedeutend ist doch auch das polytheistische Element, welches sie in sich aufgenommen hat. Der letzte Grund aller Dinge ihm freilich nur Einer; aber wenn selbst ein so strenger pantheistischer Monismus, wie der stoische, keinen Anstand nahm, neben dem Einen allumfassenden Gott auch alle seine zahllosen Erscheinungsformen als besondere Götter anzuerkennen, so musste es für Plotin noch weniger Schwierigkeit haben, da die Erzeugnisse der göttlichen Urkraft in seinem System nicht ebenso, wie in den stoischen, jener immanent bleiben, sondern als eigene Hypostasen aus ihr heraustreten. Die Einheit des Göttlichen scheint ihm doch seine Lehre über das Urwesen und über die Abhängigkeit der Dinge von demselben hinreichend gewahrt; daneben betrachtet er aber, mit der ganzen Weitherzigkeit der Naturreligion, auch die gesammte Reihe göttlicher Ausflüsse als Gottheiten, welche dem einen Gott untergeordnet, und durch seine Macht zusammengehalten, eine unendlich reiche Götterwelt in den mannigfachsten Abtheilungen der Vollkommenheit darstellen. Ja eine richtige Ansicht von der Gottheit scheint ihm diess geradehin zu verlangen. Der Mensch, meinter, werde auch alles gute ausser sich, nicht blos in den Menschen, sondern auch in den Dämonen und in den Göttern verschiedener Ordnung anerkennen, er werde nicht in hochmüthiger Selbstbildung sich für besser halten, als die himmlischen Mächte; man nicht das heisse würdig von der Gottheit gedacht, dass man sie auf Ein Wesen beschränke, sondern dass man sie in dem ganzen Reichthum ihrer Erscheinung zu finden wisse ¹⁾. So erhalten wir denn ein ganzes System göttlicher Wesen. In erster Linie steht

1) II, 9, 9. 207 E (gegen die christlichen Gnostiker): wir wollen uns bestreben, möglichst gut zu werden, aber nicht zu meinen, dass wir allein gut und trefflich seien; ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπους ἄλλους ἀρίστους, ἔτι καὶ δαίμονας ἀγαθοὺς εἶναι, πολὺ δὲ μᾶλλον θεοὺς τοὺς τε ἐν τῷδε ὄντας καὶ ἐκεῖ βλέποντας, πάντων δὲ μάλιστα τὸν ἡγεμόνα τοῦδε τοῦ παντός, ψυχὴν μακαριωτάτην· ἐντεῦθεν δὲ ἤδη καὶ τοὺς ἡμετέροισι ὁμνεῖν θεοὺς, ἐφ' ἅπασιν δὲ ἤδη τὸν μέγαν τῶν ἐκεῖ βασιλέα καὶ ἐν τῷ πλήθει ὄντα τῶν θεῶν τὸ μέγα αὐτοῦ ἐνδεικνυμένους. οὐ γὰρ τὸ συστῆλαι εἰς ἓν, ἀλλὰ τὸ εἶναι πολὺ τὸ θεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτός, τοῦτ' ἔστι δύναμιν θεοῦ εἰδόντων. (Aehnliches ist uns schon S. 100, 3 bei dem angeblichen Onatas begegnet.) Daher die scharfe Polemik gegen den Hochmuth der Christen (Gnostiker), die einander weissmachen, sie allein seien θεοῦ παῖδες, die bisher verehrten seien es nicht, sie seien über den Himmel erhaben u. s. f. vgl. S. 499 f.

der Nus, als der zweite Gott, die unmittelbarste Offenbarung des Unbegreiflichen; ihm zunächst die Theilsubstanzen, welche in ihrer Gesammtheit die übersinnliche Welt bilden, die einzelnen Nuswesen deren halbe Persönlichkeit wir bereits kennen ¹⁾, die wir uns daher nicht wundern werden auch vollends zu Göttern personificirt und mit dem anschauenden Wissen der intelligibeln Welt begabt zu sehen, während andererseits doch ihre diskrete Persönlichkeit, welche die der philonischen λόγοι, unmittelbar wieder in die Identität der Intelligibeln verschwimmt; auch die Weltseele endlich zählt noch zu diesen übersinnlichen Gottheiten, die unser Philosoph wohl auch schlechthin als das Göttliche von dem Sinnlichen unterscheidet ²⁾. Eine zweite Klasse göttlicher Wesen sind die Gestirne, welche uns als die sichtbaren Götter schon früher begegnet sind ³⁾.

1) Vgl. S. 472.

2) V, 5, 3 Anf.: μία τοίνυν φύσις αὕτη ἡμῖν, νοῦς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀληθεύσα εἰ δὲ, θεὸς τις μέγας... καὶ θεὸς αὕτη ἡ φύσις καὶ θεὸς δεύτερος. Er ist, wie in folgenden ausgeführt wird, der unmittelbare Vorbote des höchsten Gottes, die überschwängliche Schönheit, welche vor ihm hergeht; ihn muss zuerst erblicken, wer jenen schauen will. V, 8, 3. 544, E: οἱ δὲ ἐν ἐκείνῳ ὄντες (ἡ οὐρανοῦ οὐδοῖς ἢ οἰκησίαις ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ οἰκουντες τῷ ἐκεῖ οὐρανῷ... οὐκ ἀποφύγοντες ἀνθρώπους οὐδ' ἄλλο τι τῶν ἐκεῖ, ὅτι τῶν ἐκεῖ, πᾶσαν μὲν διεξίστασι τὴν ἐκείνην χώραν καὶ τὸν τόπον ἀναπαυόμενοι· (c. 4) καὶ γὰρ τὸ βῆμα ζῶειν ἐκεῖ καὶ ἀλφειὰ καὶ αὐτοῖς καὶ γενέτειρα καὶ τροφὸς καὶ οὐσία καὶ τροφή, καὶ ὁρῶσι τὰ πάντα, οὐχ ὡς γένεσις πρότεστιν, ἀλλ' ὡς οὐσία· καὶ ἑαυτοὺς ἐν ἄλλοις· διαφανῇ γὰρ πάντα u. s. w. (s. o. 475, 1). ebd. c. 5. 547, B: οὐ τοίνυν δεῖ νομίζειν, ἐκεῖ ἀξιώματα (ἀλλήλων) meine Sätze, Vorstellungen, im Unterschied von Realitäten) ὁρᾶν τοὺς θεοὺς οὐδὲ τοὺς ἐκεῖ ὑπερευδαίμονας, ἀλλ' ἕκαστα τῶν λεγομένων ἐκεῖ καλὰ ἀγάλματα (ἡ ἐστὶν) ... ἀγάλματα δὲ οὐ γεγραμμένα ἀλλὰ ὄντα. διὸ καὶ τὰς ἰδέας ὄντα εἰπὼν εἰς οἱ παλαιοὶ καὶ οὐσίας. c. 9. 550, C: die intelligibeln Götter sind πάντες οἱ νοῦς μᾶλλον δὲ ὁ εἷς πάντες... ὁμοῦ δὲ εἶσι καὶ ἕκαστος χωρὶς αὐτοῦ, ἐν στάσει ἀδιαστράπτου u. s. w. I, 8, 2. 73, C, nach einer Schilderung des Guten, des Nus und der Weltseele: καὶ οὗτος θεῶν ἀπῆμων καὶ μακάριος ὁ βίος. Ebenso heisst es V, 1, 1. Schl., nach einer ähnlichen Beschreibung: καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα und vorher (489, A): der Nus erzeuge alle Ideen und alle unsichtbaren Götter. Ueber das Wissen der Götter spricht sich Plotin namentlich V, 8, 3 aus. Alle Götter, sagt er hier 544, C, sind unbeschreiblich schön und verehrungswürdig; aber sie sind diess nur durch den Nus, welcher in ihnen wirkt. οὐ γὰρ οὐδέποτε φρονοῦσι, ποτὲ δὲ ἀφραίνουσιν, ἀλλ' αἰεὶ φρονοῦσιν ἐν ἀπαθεί τῷ νῷ καὶ στασίμῳ καὶ καθαρῷ καὶ ἴσασιν πάντα καὶ γινώσκουσιν οὐ τὰ ἀνθρώπεια, ἀλλὰ τὰ ἑαυτῶν καὶ τοῦ νοῦς ὁρᾷ.

3) Vgl. S. 506.

dere unsichtbare Götter ausser diesen scheint Plotin, trotz einiger Aeusserungen, die man für das Gegentheil anführen könnte¹⁾, wenig anzunehmen, als Plato, denn wo er sich in eigenem Namen über die Wesen äussert, an die man hier allein denken könnte, griechischen Volksgötter, da werden sie immer auf eine von den beiden Klassen zurückgeführt. Dagegen haben wir seine Ansicht über die Dämonen bereits kennen gelernt; nur gehören diese nicht mehr zu den Göttern: mit der Grenze der Sternenreue hört auch die niedrigere Götterwelt auf, unter dem Monde, ausser der irdischen Welt, nur die halbgöttlichen Mittelwesen, Dämonen.

Auf diese Götterwesen und ihre metaphysischen Verhältnisse werden nun die Gestalten und Mythen der Volksreligion mit aller Freiheit gedeutet, welche sich nicht allein die Philosophie für Mythenerklärung, sondern auch die jüdische und christliche Exegese für die Auslegung ihrer heiligen Schriften längst angeeignet hatte. Unser Philosoph konnte sich durch seine ganze, der Naturtonischen verwandte, Ansicht von der Bedeutung des Mythos dieser Ausdeutung berechtigt glauben. Der Mythos stellt überhaupt, ihm zufolge, das allgemeine Wesen der Dinge in geschichtlicher Form dar, und legt die begrifflich verschiedenen, aber in Wirklichkeit verbundenen Momente in einen zeitlichen Verlauf aneinander²⁾; sei es nun, dass seine Urheber mit Absicht und

1) So namentlich V, 1, 4 Anf., wo es in ausdrücklicher Beziehung auf *κόσμος αἰσθητός* heisst: θεοὺς τοὺς ἐν αὐτῷ τοὺς μὲν ὁρώμενους τοὺς δὲ καὶ οὐκ ὄντας (vgl. Tim. 41, A). Die θεοὶ ὁρώμενοι sind hier die Gestirne, die οὐκ ὄντας wohl die in der Welt wirkenden Theile der Weltseele. Bei den Göttern, welche nach VI, 5, 12. 671, B vgl. Tim. a. a. O., bisweilen einem Einzelnen erscheinen, haben wir wohl nicht an äussere Theophanieen, sondern an stetige Anschauungen zu denken. Andere Stellen, in denen populär von Zeus, Apollo u. s. w. gesprochen wird, können ohnedem nichts beweisen.

2) IV, 8, 4 Schl.: wenn Plato sagt, Gott habe die Seelen in Körper ausgethan, so ist diess ebenso zu verstehen, wie wenn er Gott Reden halten lässt; ἀρ' ἐν φύσει ἐστὶ τῶν ὄλων, ταῦτα ἡ ὑπόθεσις γεννᾷ τε καὶ ποιεῖ εἰς δεῖξιν προάγουσα ἐφεξῆς τὰ ἀπὸ οὕτω γιγνόμενά τε καὶ ὄντα. III, 5, 9. 299, B: δεῖ δὲ τοὺς μύθους, εἴπερ τοῦτο ἔσονται, καὶ μερίζειν χρόνοις ἃ λέγουσι καὶ διαιρεῖν ἀπ' ἀλλήλων τὰ τῶν ὄντων, ὁμοῦ μὲν ὄντα τάξει δὲ ἡ δύναμις διεστῶτα... καὶ διδάξαντες ὥς ἔσονται τῷ νοήσαντι ἤδη συγχωροῦσι συναιρεῖν. Es ist kaum nöthig, auf die Uebereinstimmung dieser Ansichten mit den hegel'schen Bestimmungen über das Verhältniss der Vorstellung und des Begriffs aufmerksam zu machen.

Bewusstsein, sei es, dass sie unabsichtlich und nur in Ermangelung einer anderen Form für ihre Ideen diese Darstellungsweise gewählt haben ¹⁾; es muss daher auch erlaubt sein, die im Mythos verborgenen Ideen von dieser Form abgelöst auf ihren eigentlichen Ausdruck zurückzuführen. Von diesem Gesichtspunkt aus gelingt unserem Philosophen, die wichtigsten philosophischen Bestimmungen in den griechischen Mythen wiederzufinden. Der Göttervater Uranos ist das Urwesen; Kronos, der seine Kinder verschlingt, ist der Nus, sofern dieser seine Erzeugnisse als intelligible Welt sich beschlossen hält; wenn erzählt wird, dass Zeus jenem Schicksal entgangen sei, so ist damit das Hervortreten der Weltseele dem Nus angedeutet ²⁾; auf die Durchsichtigkeit der intelligiblen Welt weist die Sage von Lynkeus ³⁾. Die Weltseele wird durch Zeus bezeichnet ⁴⁾; in anderer Bedeutung entspricht aber die

1) Plotin selbst scheint sich diese Frage in Betreff der religiösen Mythen nicht bestimmt beantwortet zu haben. V, 8, 6 Anf. bemerkt er aus Anlass ägyptischen Hieroglyphenschrift, in welcher er ein Symbol der intuitiven Erkenntniss sieht: δοκοῦσι δέ μοι καὶ οἱ Αἰγυπτίων σοφοί, εἴτε ἀκριβέως ἐπιλαμβάνοντες εἴτε καὶ συμφύτῳ, περὶ ὧν ἐβούλοντο διὰ σοφίας δεικνύναι, μὴ τύποις γράμμάτων... κεχρησθαι u. s. w. Anderwärts scheint er die symbolische und mythische Darstellung mehr als eine absichtlich gewählte zu bezeichnen, wenn er sich III, 6, 19. 321, F so ausdrückt: ὅθεν οἶμαι καὶ οἱ πάλαι σοφοὶ μυστικὰ καὶ ἐν τελεταῖς αἰνιττόμενοι Ἑρμῆν μὲν ποιοῦσι u. s. f., ähnlich I, 6, 8. 57, A (Anlass der Odysseussage, die Plotin allegorisiert): φησὶν αἰνιττόμενος, ἀπὸ 1, 7. 489, B: ὡς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνιττονταί: denn wer Räthsel aufgiebt, von dem ist voranzusetzen, dass er selbst es zu lösen will. Ebenso äussert er sich auch IV, 3, 11 Anf. in Betreff der von den alten Weisen gestifteten Heiligthümer und Bilder, und VI, 9, 11. 770, D in Betreff der Mythen, welche ihm ein Abbild der mystischen Einigung mit der Gottheit sind, wenn er von diesen sagt: καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνιττικῶς ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁράται. Zugleich aber heisst es III, 5, 9. 299, C: διδάσκουσιν ὡς δύνανται, und III, 6, 19. 322, B: πρόβρωθεν μὲν, ὁμῶς δὲ ὡς ἐδύναντο ἐκφράξαντο, was wenigstens unentschieden lässt, ob sich die Erfinder des Mythos überhaupt nicht deutlicher zu machen wussten, oder ob sie diess nur in der Form des Mythos nicht konnten, und IV, 4, 27 Schl. lesen wir: εἶναι τὴν αἰσθητὴν ψυχὴν καὶ νοῦν, ἣν δὲ Ἑστίαν καὶ Δήμητραν ἐπονομάζουσιν ἄνθρωποι, θεῖα φύσις ἀπομαντευόμενοι, was auf eine unwillkührliche Mythenbildung hinweist.

2) V, 8, 12 f. V, 1, 4. 7. 485, A. 489, B. Vgl. V, 2. 293, B.

3) V, 8, 4. 545, D; vgl. S. 475, 1.

4) Vor. Anm. und V, 5, 3 Schl. VI, 4, 6. 401, B. c. 9 f. II, 3, 13. 144, V, 8, 10 Anf.

nach dem Nus ¹⁾. Die Seele wird auch durch Aphrodite, und der Unterschied der ersten und zweiten Seele durch die doppelte Aphrodite dargestellt ²⁾; es sollen aber auch die weiblichen Gottheiten überhaupt Seelen, die männlichen den mit der Seele verbundenen Nus bezeichnen ³⁾, und insofern wird Here gleichfalls auf die Weltseele, Demeter und Hestia auf die Erdseele bezogen ⁴⁾. Apollo ist das Eine als Negation der Vielheit ⁵⁾; Hermes die intelligible Form, der λόγος; die schöpferische Kraft des Logos wird durch ein Phallus-Attribut ausgedrückt, wogegen die Materie, als das allgemeine Substrat der Formen, durch die Göttermutter, die Unfruchtbarkeit der Materie, welche freilich von der Göttermutter selbst nicht ausgesagt werden konnte, durch die Castration ihrer Priester symbolisirt wird ⁶⁾. Das Herabsinken der Seele, welche sich vom Reize des Körperlichen fesseln lässt, ist durch die Erzählung von Narcissus angedeutet, ihre Erhebung aus der Sinnlichkeit durch die Flucht des Odysseus von Circe und Kalypso ⁷⁾. Der Mythos von Prometheus und Pandora stellt die Welt dar, wie sie durch höhere Fürsorge (προμηθεΐα) mit den Gaben aller Götter geschmückt wird ⁸⁾; als Abbild der höheren Welt wird die Sinnenwelt dem Spiegel des Dionysos verglichen ⁹⁾. Wenn Minos der Fischgenosse des Zeus heisst, so bedeutet diess, dass er zur Anschauung des Einen gelangt ist ¹⁰⁾. Die Erklärung des homerischen Mythos vom Schattenbild des Herakles ¹¹⁾ ist uns ebenso, wie die

1) III, 5, 8. V, 8, 4. 546, B. IV, 4, 10 Anf.: τὸν Δία λέγοντες ὅτ' ἐμὲν ὡς ἐπὶ τὸν θεμιουργόν (der Nus; s. II, 1, 5. 99, E. II, 3, 18. 148, B) φερόμεθα, ὅτ' ἐμὲν ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός (die Weltseele).

2) III, 5, 2 f. ebd. c. 8. VI, 9, 6. s. o. 8. 482, 1. 540, 1. V, 8, 13. 554, C.

3) III, 5, 8. 298, D.

4) A. a. O. und IV, 4, 27 Schl.

5) V, 5, 6. 525, D, nach stoischer und pythagoreischer Etymologie; vgl. 1 Abth. 306, 6.

6) III, 6, 19. 321, F folg.

7) I, 6, 8. 56, F. 57, A vgl. CREUZER z. d. St.

8) IV, 3, 14, wo auch weiteres über die Prometheussage und Epimetheus.

9) IV, 3, 12 Anf. nebst CREUZER's Anmerkungen dazu.

10) VI, 9, 7. 766, A.

11) S. o. 542, 2; ähnliches über Herakles IV, 3, 27. 32. 392, A. 396, C; ebd. c. 14 Schl.

des platonischen Eros ¹⁾, die ohnedem strenggenommen nicht hier gehören würde, früher schon vorgekommen ²⁾.

Aber nicht blos die Mythen sind es, welche unser Philosoph durch spekulative Deutungen rechtfertigt, auch den polytheistischen Kultus weiss er philosophisch zu begründen. Spätere Neuplatoniker bedienen sich hiefür des Satzes, dass die Seele durch die gleichen Stufen zur Gottheit zurückkehren müsse, durch welche sie sich von ihr entfernt hat. Plotin ist diese Voraussetzung zwar im allgemeinen gleichfalls nicht fremd, wenn er sie auch nirgends ausdrücklich ausspricht: er schildert uns die stufenweise Erhebung des Geistes von der sinnlichen Erscheinung bis zur innigsten Gemeinschaft mit dem Urwesen; aber zur Vertheidigung der volksthümlichen Götterverehrung hat er jenen Grundsatz, der auch wirklich hiefür nicht ausreicht ³⁾, noch nicht benützt. Indessen weiss er sie auch ohne denselben in Schutz zu nehmen. Was zunächst ihren Gegenstand betrifft, so hatte die Philosophie schon frühe an den Götterbildern Anstoss genommen. Plotin findet, dass die Verehrung derselben ihren guten Grund habe. Denn da nach dem Gesetze der Sympathie jedes durch das verwandte angezogen wird, so werden auch die höheren Kräfte, wie er glaubt, sich vorzugsweise an dasjenige mittheilen, was ihnen ähnlich ist; indem das Bild nach der Idee eines bestimmten Gottes gearbeitet ist, so hängt es durch diese Idee mit dem Gott in derselben Weise zusammen, wie überhaupt das Sinnliche mit dem Intelligibeln durch die Seele zusammenhängt, und so wenig auch die Gottheit in das Bild herabkommt, so hat doch die Kraft, welche sich von ihr an die sichtbare Welt mittheilt, in eigenthümlicher Weise in ihm ihren Sitz ⁴⁾. Auf

1) Vgl. S. 540, 1.

2) Ganz unerheblich ist einiges andere, wie die Deutung des Hades auf das αἰδής VI, 4, 16. 659, D. (nach PLATO Krat. 403, A. Phädo 80, D. Gorg. 493, B), der Lethe auf den Leib IV, 3, 26 Schl. (nach Rep. X, 621, A vgl. m. Phädo 76, D), der Moiren II, 3, 9. 15 (nach Rep. X, 617, B f.) und der Adrastea III, 2, 13. 264, E (nach Phädr. 248, C).

3) Denn aus der allgemeinen Nothwendigkeit einer stufenweisen Erhebung zur Gottheit folgt an sich noch durchaus nicht, dass gerade diese Dinge und Handlungen jene Erhebung zu vermitteln geeignet sind.

4) IV, 3, 11 Anf.: καὶ μοι δοκοῦσιν οἱ πάλαι σοφοὶ ὅσοι ἐβουλήθησαν ἐπὶ αὐτοῖς παρεῖναι, ἱερὰ καὶ ἀγάλματα ποιησάμενοι, εἰς τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἀπιδόντες ἐν νῶ λαβεῖν, ὡς πανταχοῦ μὲν εὐάγωγον ψυχῆς φύσις, δεῖξασθαι γὰρ μὲν ῥᾶλλον ὅτι

ähnliche Art sucht Plotin auch der subjektiven Seite des Kultus, der menschlichen Thätigkeit in Bezug auf die Götter, ihre Bedeutung zu sichern. Es handelt sich hier für ihn vor allem um die Möglichkeit und Wirksamkeit des Gebets. Diese Frage ist für ihn nicht ohne Schwierigkeit; denn da er eine bewusste Fürsorge der Gottheit für die Menschen, dem früheren zufolge, weder von Seiten der intelligibeln, noch auch nur von Seiten der sichtbaren Götter zugiebt, so scheint er mit der Gebetserhörung auch das Gebet selbst und die Gottesverehrung überhaupt bestreiten zu müssen. Diess würde aber seiner religiösen Denkweise viel zu sehr widersprechen, als dass er wirklich so weit gehen könnte. Ein Ausweg aus dieser Verlegenheit wird sich nur dann zeigen, wenn es möglich ist, die Wirkung des Gebets auch ohne eine Gebetserhörung im eigentlichen Sinn zu behaupten. Eben diess glaubt nun aber Plotin durch seine Lehre von der Sympathie aller Dinge möglich gemacht. Müssten freilich die Gebete von den Gestirnen gehört werden, um zu wirken, so müssten wir auf diese Wirkung verzichten, denn die Gestirne hören die Gebete so wenig, als sie sonst etwas irdisches wahrnehmen, sie haben auch keine Erinnerung, um dieselben im Gedächtniss zu behalten, und keine willkührliche Thätigkeit, um sie zu erfüllen ¹⁾. Aber gerade die bedeutendsten Wir-

εἴη ἀπάντων, εἴ τις προσπαθὲς τι τεκτῆναιτο ὑποδέξασθαι δυνάμενον μοῖραν τινα αὐτῆς. προσπαθὲς δὲ τῷ ὁπρωσοῦν μιμηθὲν, ὥσπερ κάτοπτρον ἀρπάζει εἰδὸς τι δυνάμενον. καὶ γὰρ ἡ τοῦ παντός φύσις πάντα εὐμηγάνως ποιησαμένη εἰς μίμησιν ὧν εἶχε τοὺς λόγους, ἐπειδὴ ἕκαστον οὕτως ἐγένετο ἐν ὕλῃ λόγος, ὃς κατὰ τὸν πρὸ ὕλης ἐμεμβόρῳτο, συνέψατο τῷ θεῷ ἐκείνῳ καθ' ὃν ἐγίγνετο καὶ εἰς ὃν εἶδεν ἡ ψυχὴ καὶ εἶχε ποιούσα, καὶ ὃν οὐχ οἶόν τε ἦν ἄμοιρον αὐτοῦ γενέσθαι οὐδὲ ἐκείνον αὐτὴν κατελθεῖν εἰς τοῦτον. Als Beispiel wird sofort die Sonne angeführt, welche durch die Seele mit der intelligibeln Sonne, dem Nus, zusammenhänge, indem jene die Mittheilung vom diesseitigen an das jenseitige und umgekehrt vermittele. θεοὶ δὲ εἰσιν οὗτοι (die sichtbaren Götter) τῷ αἰεὶ μὴ ἀποστατεῖν ἐκείνων, καὶ τῇ μὲν ἐξ ἀρχῆς ψυχῇ προσηρτῆσθαι τῇ οἶον ἀπελθούσῃ ψυχῇ, ταύτῃ δὲ . . . πρὸς νοῦν βλέπειν (dadurch, dass sie mit der ursprünglichen Seele durch die niedrigere verbunden sind, durch jene aber zum Nus aufschauen).

1) IV, 4, 40. 435, A: καὶ τὰς ἄλλας δὲ εὐχὰς οὐ τῆς προαιρέσεως ἀκουούσης οἰητέον. c. 41 Anf.: ὁ δὲ ἥλιος ἢ ἄλλον ἄστρον οὐχ ἐπαίει. c. 42 Anf.: ὥστε οὔτε μνήμης διὰ τοῦτο δεήσει τοῖς ἄστροις . . . οὔτε αἰσθήσεων ἀναπεμπομένων· οὔτε ἐπινεύσεις τοῦτον τὸν τρόπον εὐχαῖς ὥς οἶονταί τινες προαιρετικὰς τινας. c. 30. 423, C: ἐῆλον γὰρ ὅτι, εἰ εὐχαίμενων ποιοῦσι καὶ οὐ παραχρῆμα δρωσιν αὐτὰ, ἀλλ' εἰς ὕστερον καὶ πάνυ πολλάκις εἰς χρόνους, μνήμην ὧν εὐχονται ἄνθρωποι πρὸς αὐτοὺς ἔχουσιν.

kungen erfolgen ja überhaupt nicht mit Willkühr, sondern mit einfacher Naturnothwendigkeit. Nur aus dieser werden wir uns auch die Wirkung des Gebets zu erklären haben. Da jedem Wesen im Weltganzen seelische Kräfte inwohnen, und da in Folge dessen jedes von allem verwandten sympathetisch berührt wird, so hindert nichts, dass sich auch die Bewegung des betenden sympathetisch von unten nach oben fortpflanze, und ohne bewusste Reflexion oder Willkühr, vermöge eines natürlichen Zusammenhangs, eine entsprechende Wirkung von Seiten des Himmelskörpers hervorrufe, an welchen das Gebet gerichtet ist ¹⁾. Das Gebet fällt also unter den allgemeinen Begriff der sympathetischen Einwirkung oder der Magie, mit der es auch Plotin in der Hauptstelle IV, 4, 26 ff. durchweg zusammennimmt ²⁾: jenes scheint ihm mit dieser zu stehen und zu fallen ³⁾, und die gleichen Gründe, die für das Gebet sprechen, müssen auch der Magie zu gute kommen. Da Plotin keine rein physikalischen, sondern nur dynamische Wirkungen annimmt, so erscheint ihm die ganze Kette des Naturzusammenhangs als eine magische. Im besondern stellt er alle die Erscheinungen unter

ὁ δὲ πρόσθεν λόγος ὁ παρ' ἡμῶν λεγόμενος οὐκ ἐδίδου τοῦτο. Nach diesen bestimmten Erklärungen können auch die Worte am Anfang dieses Kap.: νῦν δ' ἐπειδὴ μνήμας μὲν ἐν τοῖς ἄστροις περιττὰς εἶναι ἐθέμεθα, αἰσθήσεις δὲ εἶδομεν καὶ ἀκούσεις πρὸς ταῖς ὁράσεσι καὶ εὐχῶν δὴ κλύοντας ἔφαμεν, nicht den Sinn haben, eine eigentliche Gebetserhörung zu behaupten, sondern das εὐχῶν κλύειν muss hier unbestimmter, von der Wirkung des Gebets mittelst der Gestirne, verstanden werden, deren Art und Weise erst im folgenden näher bestimmt wird: daraus aber, dass die Gestirne überhaupt in gewissem Sinn sehen und hören, folgt noch nicht, dass sie auch die Gebete der Menschen hören. Vgl. c. 26. 418, B (von der Erde): ἔσονται αἱ αἰσθήσεις οὐ τῶν μικρῶν, ἀλλὰ τῶν μεγάλων und ebd. Z. 11: καὶ ἀκούειν δὲ εὐχομένων καὶ ἐπινεύειν εὐχαῖς οὐχ ὅν ἡμεῖς τρόπον. Einige weitere Nachweisungen wurden schon S. 507 gegeben.

1) IV, 4, 41 f. vgl. c. 26 Anf. c. 37. 431, B f.

2) So unterscheidet er z. B. c. 38, Anf.: εὐχαὶ ἢ ἀπλαῖ ἢ τέχνη δδόμεναι. Jenes sind Gebete, dieses Beschwörungen.

3) Wirklich ist ja auch in den Naturreligionen Gebet und Zauberei sehr nahe verwandt: jenes ist die durch eine Einwirkung auf die Gottheit vermittelte, diese ist die unmittelbare Beherrschung der Natur durch den menschlichen Willen. Diese Verwandtschaft, welche sich auch noch in höheren Religionsformen an den gewöhnlichen Vorstellungen von der Gebetserhörung nachweisen liesse, tritt allerdings auf den untersten Stufen der Naturreligion am stärksten hervor, bekanntlich hatte sie aber auch in der Mischreligion der Kaiserzeit neue Stärke gewonnen.

diesen Gesichtspunkt, in denen durch ein Aeusseres unmittelbar und ohne Beihülfe der Reflexion auf das Innere gewirkt wird, denn er weiss sich eine solche Wirkung nur aus der Sympathie der unvernünftigen Elemente in der Seele zu erklären. Auf Magie beruht jede Neigung oder Abneigung, Eros ist der erste Zauberkünstler, alle Liebkosungen und alles, was zur Liebe reizt, sind Zaubermittel; eine magische Wirkung ist es, wenn durch Musik, durch Ton oder Geberde Mitleid und Rührung erregt wird; eine Bezauberung liegt in jedem natürlichen Bedürfniss, jedem Affekt und jeder Begierde, überhaupt in jeder Beziehung unseres Willens auf ein anderes: Plotin rechnet nicht nur den Selbsterhaltungstrieb, den Geschlechtstrieb, die Liebe zu den Kindern, alle sinnlichen und selbstischen Neigungen zu den magischen Erscheinungen, sondern er sagt auch ganz allgemein, das praktische Leben als solches sei nicht frei von Zauberei, denn was sich von einem andern abhängig mache, sei von diesem bezaubert ¹⁾. War einmal die Grenze zwischen natürlichem und magischem in dieser Art aufgehoben, und das natürliche selbst in ein magisches verwandelt, so konnte es Plotin nicht schwer fallen, auch umgekehrt das magische in ein natürliches zu verwandeln. Bekämpft er daher auch die gnostische Magie mit ganz vernünftigen Gründen ²⁾, so ist er doch darum weit entfernt, der Magie überhaupt den Abschied zu geben, vielmehr setzt er durchweg ihre Möglichkeit voraus, und bemüht sich, sie in derselben Weise, wie die Wirkung des Gebets, aus der Sympathie aller Dinge zu erklären, und durch die Analogie der sympathetischen Naturwirkung zu rechtfertigen ³⁾. Nur das sehen wir aus jener

1) IV, 4, 40. 43 f. Von allgemeineren Erklärungen vgl. man: c. 40. 434, A: καὶ γὰρ μηδενὸς μηχανωμένου ἄλλου πολλὰ ἔλκεται καὶ γοητεύεται, καὶ ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἡ ἐν τῷ παντὶ φιλία καὶ τὸ νεῖκος αὐ. Eros ist ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ ὁ φαρμακεύς (PILAT. Symp. 203, D). c. 43. 438, A: πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου, πρὸς ὃ γὰρ ἐστίν, ἐκεῖνο γοητεύει καὶ ἄγει αὐτὸ, μόνον δὲ τὸ πρὸς αὐτὸ ἀγοήτευτον. διὸ καὶ πᾶσα πράξις γεγυμνασμένη καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος· κινεῖται γὰρ πρὸς ταῦτα ἃ θέλει αὐτόν. c. 44, Anf.: μόνη δὲ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος εἶναι . . . ἐκεῖ δὲ . . . οὐχ ὁ λόγος τὴν ὁρμὴν [sc. ποιεῖ], ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τοῦ ἀλόγου αἱ τοῦ πάθους προτάσεις.

2) II, 9, 14. Plotin zeigt hier, eine magische, sinnlich vermittelte Wirkung auf übersinnliche Wesen sei unmöglich, die Krankheiten, welche die Gnostiker von Dämonen herleiten und mit Exorcismen vertreiben wollen, seien aus natürlichen Ursachen entstanden, und durch natürliche Mittel zu heilen.

3) IV, 4, 26. 40.

Polemik, dass er die magische Einwirkung auf die Natur im weiteren Sinne beschränkt, das Uebersinnliche dagegen von ihr weiss; was dann aber freilich ebenso auch vom Gebet und Gottedienst gelten müsste, während man sich doch durch Tempel und Götterbilder, wie wir gesehen haben, nicht allein mit den sichtbaren sondern auch mit den unsichtbaren Göttern soll in Verbindung setzen können. Dass auch Anrufung und Beschwörung von Dämonen möglich ist, wurde schon früher aus Anlass der Dämonologie bemerkt.

Was die Magie im Gebiete des Handelns ist, das ist die Weissagung in dem des Wissens, und so ist es ganz in der Ordnung, wenn auch sie von Plotin auf demselben Wege vertheidigt wird wie jene. Das wesentliche dieser Vertheidigung ist uns schon früher vorgekommen ¹⁾; hier wird es an der Bemerkung genügen, dass sich dieselbe auf den Zusammenhang des Weltganzen stützt vermöge dessen die Zustände des einen Theils aus den Bewegungen eines andern zu erkennen sind ²⁾; dass Plotin die Weissagung nicht als beabsichtigten Zweck, sondern nur als nothwendige Folge des natürlichen Geschehens betrachtet ³⁾; dass er sie nicht auf die astrologische Vorbedeutung beschränkt, sondern auch Augurien und sonstige Vorzeichen aller Art annimmt ⁴⁾; dass er auch das Vorherwissen freier Handlungen, freilich mit schwachen Gründen behauptet ⁵⁾; dass sich also überhaupt seine Theorie der Mantik von der stoischen nicht wesentlich unterscheidet.

1) S. 509 f.

2) IV, 4, 39, Anf.: συνταττομένων δὲ αἰ πάντων καὶ εἰς ἓν συντελούντων πάντων σημαίνεσθαι πάντα u. s. w. II, 3, 7. 141, A: es muss möglich sein, von einem Theil des Universums auf den andern zu schliessen, wie man etwa aus Augen und Geberden auf den Charakter schliesst: μεστὰ δὲ πάντα σημείων καὶ σφόδρα ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλου ἄλλο . . . τίς οὖν ἡ σύνταξις ἡ μία, οὕτω γὰρ καὶ τὸ κατὰ τοὺς ὄρνεις εὐλογον καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀφ' ὧν σημαίνόμεθα ἕκαστα. συνηρτῆσθαι δὲ δεῖ ἀλήτοις τὰ πάντα u. s. f. Die Mantik ist (III, 3, 6. 276, D vgl. II, 3, 7. 249, G) ἀνάγνωσις φυσικῶν γραμμάτων, ihre Möglichkeit beruht auf der Analogie und dem Zusammenhang der Erscheinungen, der es erlaubt, von dem einen auf das andere zu schliessen.

3) II, 3, 7, Anf. IV, 4, 39. 433, C.

4) S. die vorletzte Anm.

5) S. o. 510, 1 vgl. III, 3, 6, Anf.: wie kann der Wahrsager schlechtes vorhersagen? Antwort: τῷ συμπεπλέχθαι πάντα τὰ ἐναντία.

Diese Zugeständnisse an den Geist seiner Zeit waren nun **rdings** für Plotin wohl schwer zu vermeiden. Es ist ganz richtig, wenn KIRCHNER ¹⁾ ausführt, dass in jenen Jahrhunderten alle **ichten** der Gesellschaft von dem Glauben an Magie und Astrologie, an Wunder und Vorbedeutungen, an Zauberkünste und an **monen** erfüllt waren; dass dieser Glaube auch in die Wissenschaft längst Eingang gefunden hatte; dass hundert Dinge, deren Möglichkeit uns auf den ersten Blick einleuchtet, die uns als ein **schweifender Aberglaube** erscheinen, zur Zeit Plotin's einen **umstösslichen Inhalt** des allgemeinen Bewusstseins bildeten, und **Anschein** von Thatsachen gewonnen hatten, welche der Philosoph nicht zu bestreiten, sondern nur zu begreifen habe. Wir dürfen auch nicht übersehen, dass die Philosophen an die Erklärung dieser vermeintlichen Thatsachen schon seit Jahrhunderten Hand gelegt hatten, dass nicht allein die Platoniker und Pythagoreer, sondern auch die Stoiker, und sie ganz besonders, dem Plotin mit **Theorieen** vorangegangen waren, durch die er den Volksglauben vor der Philosophie zu rechtfertigen bemüht ist. Werden uns aber auch diese Erwägungen abhalten, gegen unsern Philosophen **me weiteres** den Vorwurf des Aberglaubens und der Schwärzerei zu erheben; müssen wir vielmehr den Ernst anerkennen, mit dem er sich anstrengt, die falschen Annahmen, welche er mit seiner Zeit theilt, mit seinen philosophischen Voraussetzungen in **ebereinstimmung** zu bringen; müssen wir zugeben, dass er selbst sich von manchen **verkehrten**, einer vernünftigen Weltansicht und einer würdigen Gottesidee **widerstreitenden Zeitvorstellungen** ferngehalten hat: so dürfen wir doch deshalb die Thatsache nicht übersehen, dass ihm seine Philosophie immerhin eine Menge offenbar falsche und abergläubische Meinungen gestattete, und zur Rechtfertigung derselben die Hand bot ²⁾. Und wenn er hierin

1) Philos. d. Plot. 192 ff.

2) KIRCHNER S. 195 nimmt ihn zwar auch hiefür in Schutz: Plotin, sagt er, habe alle diese Sachen in einem so freien und grossen Style behandelt, dass alles kleinliche und abgeschmackte, welches sich in unsern Begriffen damit zu verbinden pflege, vollkommen verschwinde. Allein diess ist zu viel gesagt. Plotin zeigt sich darin als Philosophen, dass er die Magie, die Vorbedeutungen, die Wunder u. s. f., ihre Wirklichkeit einmal vorausgesetzt, in derselben Weise, wie die Stoiker, dem Naturzusammenhang anzupassen sucht;

nur einem unwiderstehlichen Zug seiner Zeit folgte, so kann dies zwar ihm für seine Person zur Entschuldigung gereichen; nur um so deutlicher erhellt aber gerade hieraus, dass die Philosophie ihre rein wissenschaftliche Haltung aufgegeben hatte, und fremdartigen Elementen einen Einfluss verstattete, der für ihren ganzen Charakter sehr gefährlich werden musste. Die weitere Entwicklung dieses Verhältnisses ist der wichtigste Punkt in der Geschichte des Neuplatonismus.

10. Plotin's Schule; Porphyrius.

Unter den zahlreichen Schülern Plotin's, deren Namen uns überliefert sind, erscheinen Amelius und Porphyrius als die bedeutendsten ¹⁾. Auch von ihnen lässt sich aber der erste dem zweiten weder an wissenschaftlichem Geist noch an geschichtlichem Einfluss gleichstellen. Gentilianus Amelius ²⁾ ist neben Por-

aber er zeigt auch, dass es ihm ganz an Kritik fehlt, und dass seiner Philosophie ein starkes phantastisches Element beigemischt ist, wenn er jene Dinge für möglich hält und durch seine Lehre von der Sympathie rechtfertigt.

1) Ausser ihnen nennt PORPHYR im Leben Plotin's c. 4 einen Antonius aus Rhodos, welcher mit ihm nach Rom kam, und sich dort, wie es scheint, gleichfalls an Plotin anschloss; c. 7 die Aerzte Paulinus aus Scythopolis und Eustochius aus Alexandria, letzterer (auch nach c. 2) einer seiner spätesten, aber treuesten Schüler; ferner Zotikus, einen Kritiker und Diebster, den Araber Zethus, einen Arzt, auf dessen Landgut in der Folge Plotin seine letzten Tage zubrachte (c. 2); Castricius Firmus, einen ἀνὴρ πολιτικός, über den auch c. 2 zu vgl., denselben, an welchen Porphyr seine Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων gerichtet hat; die Senatoren Marcellus Orontius, Sabinillus und Rogatianus (über den S. 416, 5); den Rhetor Serapion von Alexandria. Dazu kommen c. 9 noch die Namen einiger weiblichen Verehrerinnen. Plotin's Mündel Polemo (c. 9. 11) wird kaum für seinen Schüler gelten können. Der Aquilinus, welchen EUNAP. v. Soph. S. 9 Boiss. Porphyr's συμφοιτητής nennt, war diess vielleicht ebensowenig, als Origenes, dem Eunap. das gleiche Prädikat giebt: wie dieser aus PORPH. v. Plot. 3, so scheint jener gleich nachlässig aus c. 16 derselben Schrift aufgegriffen zu sein.

2) Was wir über die Persönlichkeit dieses Philosophen wissen, beschränkt sich auf die gelegentlichen Mittheilungen PORPHYR's im Leben Plotin's. Wir sehen daraus, dass Amelius, oder wie er eigentlich hiess (c. 7) Gentilianus (Gentil. Amel. nennt ihn auch LONGIN ebd. c. 20; CYRILL freilich c. Julian. VIII, 283, C macht daraus einen Ἀμέλιος Ἡλωτίνου τε καὶ Γεντιλιανῆ συναναμάσας, und beruft sich für diese Verkehrtheit ausdrücklich auf Porphyr),

yr der einzige von Plotin's Schülern, welcher uns als Schriftsteller bekannt ist ¹⁾, und von dessen philosophischen Ansichten was überliefert wird; aber so lückenhaft unsere Kenntniss von ihm ist, so hat es doch nicht den Anschein, als ob wir den Verlust seiner weitschweifigen Werke ²⁾ sehr zu beklagen hätten. Was uns eigenthümliches von ihm berichtet wird, zeigt im Vergleich mit Porphyry durchaus jene Schwerfälligkeit des Denkens, die sinnliche Auffassung abstrakter Begriffe, die uns schon seine Vorliebe für Numenius ³⁾ erwarten liess. Im allgemeinen dem Plotin folgend ⁴⁾, unterschied er sich doch von ihm durch die grössere Auffassung mancher Bestimmungen, und durch eine Hinneigung zu abergläubischen Meinungen, von der sich Plotin für einen Platoniker jener Zeit bewunderungswürdig frei erhalten hatte.

Amelius stammte (c. 7), dass er zuerst einen gewissen Lysimachus, vielleicht aus der Schule des Numenius, zum Lehrer gehabt hatte, im J. 246 noch nach Rom kam, und sich hier auf's engste an Plotin anschloss, in dessen Nähe er 24 Jahre lang, bis 269, blieb (c. 3 vgl. c. 1. 5. 18. 19). Zur Zeit von Plotin's Tod befand er sich in Apamea in Syrien (c. 2). Dass er merklich jünger war, als Porphyry, erhellt ausser c. 3 f. auch aus der Bemerkung über ihr beiderseitiges Verhältniss zu Castricius c. 7. Seine ungemeine Arbeitsamkeit rühmt Porphyry c. 3. Derselbe theilt c. 17 den Anfang seiner S. 194, 1 erwähnten Schrift mit.

1) Nur von Eustochius wird eine Ausgabe der plotinischen Schriften erwähnt; s. o. 418, 2.

2) Nach PORPH. a. a. O. c. 3, Schl. c. 4. c. 16 verfasste er *σχόλια ἐκ τῶν ἀκουσίων*, d. h. Aufzeichnungen plotinischer Vorträge, in hundert, und eine Gegenschrift gegen den angeblichen Zostrianus in vierzig Büchern. Eine Erklärung des Timäus benützt PROKL. in der seinigen öfters; s. d. Register. Ob er Plato's Republik in einer eigenen Schrift behandelt hatte, lässt sich aus der Bemerkung, die PROKL. in Remp. 354, u. von ihm anführt, nicht mit Sicherheit abnehmen. Ueber seine Schriften bemerkt LONGIN b. PORPH. v. Plot. 20, in seinen Ansichten halte sich Amelius fast durchaus an Plotin, aber eine Darstellung sei durch ihre sorgfältige Ausarbeitung und ihren rednerischen Aufputz (*τῇ τῆς ἐρμηνείας περιβολῇ*) der plotinischen gerade entgegengesetzt. Den unwissenschaftlichen Ton (*ἀφιλόσοπον*) dieses Redeschmucks erkennt auch Porphyry c. 21 an.

3) Amelius hatte die Schriften dieses Platonikers nicht blos gesammelt und abgeschrieben, sondern auch grossentheils auswendig gelernt; PORPH. a. a. O. c. 3. An Numenius scheint er sich nach PROKL. in Tim. 226, B. 249, A auch in seiner Erklärung Plato's vorzugsweise gehalten zu haben; demselben folgt er in seiner Lehre von den drei Nus; vgl. S. 570, 2 mit S. 197, 1.

4) Vgl. S. 433, 2.

Wenn Plotin den Nus als die Ursache des getheilten Seins, oder den Weltschöpfer, bezeichnet ¹⁾, im Nus selbst aber die verschiedenen Beziehungen des Seins, des Denkens und des Gedachtseins unterschieden hatte, so machte Amelius aus diesen Relationen verschiedene Hypostasen, und redete demgemäss von drei Nus, drei Herrschern, drei Demiurgen: der erste Nus, sagte er, sei das Seiende, oder die übersinnliche Substanz, der zweite der, welcher dieses Sein durch Theilnahme besitze, der dritte derjenige, welcher am zweiten theilnehme und mittelst desselben den ersten schaue; der erste schaffe bloß durch seinen Willen, der zweite durch seinen Befehl, der dritte durch thätige Einwirkung ²⁾. Umgekehrt machte

1) Zwar behauptet nicht bloß J. Simon (a. a. O. I, 375 ff. u. ö.), welcher dieser Frage ein ganz unverhältnissmässiges Gewicht beilegt, sondern auch VACHEROT (hist. de l'école d'Alex. I, 468. II, 5), dass unter dem Demiurg bei Plotin die Weltseele, oder, wie Vacherot will, der überweltliche Theil der Weltseele, zu verstehen sei; diese Behauptung ist jedoch entschieden unrichtig. Plotin unterscheidet IV, 4, 10 den Demiurg ausdrücklich von der Weltseele, und ebenso bestimmt erklärt er III, 5, 8, Zeus sei in der höheren Bedeutung, in welcher er nach IV, 4, 10 den Demiurg bezeichnet, nicht die Seele, sondern der Nus. So hat ihn auch schon PROKLUS verstanden; m. s. in Tim. 94, A, wo Porphyry, der die ψυχὴ ὑπερχόσμιος allerdings auch bei Plotin mit dem Demiurg identificirt hatte, gefragt wird: ἐν τίσιν Πλωτίνος τὴν ψυχὴν ποιεῖ δημιουργόν; vgl. ebd. 98, C.

2) PROKL. in Tim. 93, D: Ἀμέλιος δὲ τριττὸν ποιεῖ τὸν δημιουργόν καὶ νοῦς τρεῖς, βασιλέας τρεῖς, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα. διαφέρουσι δὲ οὗτοι διότι ὁ μὲν πρῶτος νοῦς ὄντως ἐστὶν ὃ ἐστίν, ὁ δὲ δεύτερος ἐστὶ μὲν τὸ ἐν αὐτῷ νοητὸν, ἔχει δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ καὶ μετέχει πάντως ἐκείνου καὶ διὰ τοῦτο δεύτερος (hierauf bezieht sich wohl PROKL. 249, A: nach Amelius und Numenius sei eine μεθεξὶς auch ἐν τοῖς νοητοῖς), ὁ δὲ τρίτος ἐστὶ μὲν τὸ ἐν αὐτῷ καὶ οὗτος νοητὸν· πᾶς γὰρ νοῦς τῷ συζυγοῦντι νοητῷ ὃ αὐτός ἐστιν· ἔχει δὲ τὸ ἐν τῷ δευτέρῳ καὶ ὁρᾷ τὸν πρῶτον· ὅσω γὰρ πλείων ἡ ἀπόστασις, τοσοῦτο [i. τοσοῦτω] τὸ ἔχον ἀμυδρότερον. τούτους οὖν τοὺς τρεῖς νόας καὶ δημιουργοὺς ὑποτίθεται καὶ τοὺς παρὰ τῷ Πλάτῳ τρεῖς βασιλεῖς καὶ τοὺς παρ' Ὀρφεὶ τρεῖς Φάνητα καὶ Οὐρανὸν καὶ Κρόνον, καὶ ὁ μάλιστα παρ' αὐτῷ δημιουργὸς ὁ Φάνης ἐστίν. ebdas. 110, A: ὁ μὲν γὰρ ἐστὶ, φησι, μεταχειρήσει ποιῶν, ὁ δὲ ἐπιτάξει μόνον, ὁ δὲ βουλήσει μόνον· ὁ μὲν κατὰ τὸν αὐτουργὸν τεχνίτην τεταγμένος, ὁ δὲ κατὰ τὸν ἀρχιτέκτονα προϋπάρχων, ὁ δὲ κατὰ τὸν βασιλέα πρὸ ἀμφοῖν ἰδρυμένος. οὐκοῦν (fügt Proklus bei) καθὼ μὲν νοῦς ὁ δημιουργὸς, παράγει τὰ πάντα ταῖς ἑαυτοῦ νοήσεσι, καθὼ δὲ νοητὸς ἐστίν, αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖ, καθὼ δὲ θεὸς τῷ βούλεσθαι μόνον. Der erste von diesen drei Demiurgen wird es wohl sein, auf welchen sich die Angabe bezieht, er erkläre das Urbild der Welt für den Weltschöpfer (τὸ παράδειγμα δημιουργὸν ἀποφαινόμενος PROKL. a. a. O. 102, E, was ja auch nicht gegen Plotin's Sinn ist, denn der Nus ist diesem beider-

aus den vielen Einzelseelen, welche die Weltseele nach Plotin sich entlassen hatte ¹⁾, eine einzige Seele, die sich in den-
ben nur unter verschiedenen Relationen darstellen sollte ²⁾,
bei ihm freilich der Widerspruch, welcher in Plotin's Lehre von
r Einheit aller Seelen liegt, zur Entschuldigung dienen kann;
ese Weltseele scheint es zu sein, die er im johanneischen Logos
d ³⁾. Wie in seiner Lehre von den drei weltgeschöpferischen
telligenzen die Einheit über dem Unterschied, so kommt in der
hre von der allgemeinen Seele der Unterschied über der Einheit
kurz, die Vereinigung der scheinbar entgegengesetzten Bestim-
ungen ist nicht seine Sache. Unter den Ideen unterschied er Ur-
der der Arten und der Einzelwesen ⁴⁾, selbst Ideen des Schlech-
n wollte er annehmen ⁵⁾. Schroffer, als Plotin, verwarf er alle

enso geht auf ihn PROKL. 121, C: 'Αμέλιος δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν εἰς ταῦτόν
α τῶ νοητῶ, τοῖς δὲ οὕτω μετ' ἐκείνον τεταγμένοις τὸν κατὰ τὸ ὄν ἀφωρισμένον,
d DAMASC. De princ. o. 61, Schl. S. 98. SIMON a. a. O. II, 67—71 legt Ame-
s statt des dreifachen Nus die Vorstellung von drei Triaden bei, deren erste
n König oder das Urwesen, die zweite den Nus, die dritte die Weltseele
lden soll; je das dritte Glied von jeder dieser Triaden, meint S., sei von
melius als Demiurg bezeichnet worden. Mir scheinen jedoch sowohl die
enangeführten Stellen, als die weiteren Aeusserungen des PROKLUS in Tim.
D f. 121, C. 268, A (S. 655 Schneid.) einer so künstlichen Annahme durch-
s zu widerstreben. Die drei βασιλεῖς beziehen sich auf PLATO epist. II, 312
; vgl. PROKL. Theol. Plat. II, 4. S. 102 der Hamburger Ausgabe.

1) Dass er mit Plotin und Porphyry die sämtlichen Einzelseelen unmit-
lbar aus ihr stammen liess, bemerkt JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 902.

2) JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 888 (vgl. S. 886): οἱ μὲν γὰρ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν
νταχοῦ ψυχὴν διατείνοντες, ἥτοι γένει ἢ εἰδὲι, ὥς δοκεῖ Πλωτίνῳ, ἢ καὶ ἀριθμῶ,
νεανιεύεται πολλάκις 'Αμέλιος. Ebd. S. 898: οἱ μὲν δὲ μίαν οὐσίαν τῆς ψυχῆς
θμῶ τίθενται, πληθύνοντες δὲ αὐτὴν, ἢ ὥς 'Αμέλιος οἶεται σχέσει καὶ κατατάξει
s. w. Vgl. PROKL. in Tim. 205, C (unten S. 572, 2).

3) In dem Bruchstück b. EUS. praep. ev. XI, 19, 1 (auch bei CYRILL c.
d. VIII, 283, C Spanh. THEODORBT cur. gr. affect. IV, S. 751). Auf die-
lbe bezieht sich wohl JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 864.

4) PROKL. a. a. O. 129, E.

5) PHILOPONUS bei A. MAI Spicil. Rom. II, XX: 'Αμέλιος δὲ οὐκ οἶδα πόθεν
μηθεὶς καὶ τῶν κακῶν ἰδέας καὶ λόγους οἶεται εἶναι παρὰ τῷ θεῷ. Amel. konnte
ch übrigens hiefür auf Plato stützen (s. Bd. II, a, 448, 2); um so weniger
tauchen wir diese Annahme mit BERNAYS (Rhein. Mus. N. F. VII, 94) aus
raklitischen Einflüssen abzuleiten, die hiefür kaum eine genügende Hand-
abe bieten würden.

sinnliche Lust durchaus ¹⁾); ebenso zeigt er sich in seiner ungeordneten Zahlenmystik ²⁾), seiner Ueberschätzung bodenloser allegorischer Deutungen ³⁾), seiner abergläubischen Verehrung des Opfer und Orakel und des äusseren Kultus überhaupt ⁴⁾), dem Numenius weit näher verwandt, als dem Plotin.

Ein weit freierer und hellerer Geist ist der Tyrier Porphyrius ⁵⁾. Die Gelehrsamkeit, der Scharfsinn, die sittlich rein

1) OLYMPIODOR in Philob. 309.

2) Beispiele giebt PROKL. in Tim. 205, C f. 226, B. In der ersten von diesen Stellen sagt er: Da die Seele πάντων συνεκτική τῶν ἐγκοσμίων sei, καὶ μὲν τὴν μονάδα αὐτὴν πᾶν τὸ ἐγκόσμιον τῶν θεῶν γένος συνέχειν . . . κατὰ δὲ τὴν δυάδα καὶ τριάδα τὸ δαιμόνιον γένος; vermöge der Dyas nämlich bewirke die Seele die Fürsorge der Dämonen für die Menschen, vermöge der Trias ihre Hinwendung zu den Göttern. κατὰ δὲ τὴν τετράδα καὶ τὴν ἐννεάδα (2¹ und 3²) τῆς ἀνθρωπίνης πάσης προνοεῖ ζωῆς, indem sie vermöge der Neun das Höheren, vermöge der Vier das niedrigeren im Menschen sich annimmt; κατὰ δὲ τὴν δεκάδα καὶ εἰκοσιεπτάδα (2³ und 3³) πρόεισιν ἐπὶ πᾶν καὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων καὶ τελειοῖ τὰ μὲν ἡμερὰ τῷ περιττῷ, τὰ δὲ ἄγρια τῷ ἀρτίῳ. Noch aberwitziger lauten die Ausführungen, welche nach S. 225, C ff. Theodor von Asine über die Bedeutung der vier Buchstaben des Wortes ψυχή gegeben, welche er aber dem Numenius und Amelius entnommen hatte, da nach S. 226, B schon Jamblich in einer gegen diese zwei Männer gerichteten Schrift ihnen widersprach. Dem gleichen Geistes ist es, dass nach PORPH. v. Plot. 7 Amelius durchaus Ἀμέλιος genannt sein wollte, damit sein Name nicht von der ἀμέλεια, sondern von der ἀμερία herzuleiten sei.

3) Bei PROKL. a. a. O. deutet er im platonischen Kritias die Athener auf die Fixsterne, die Atlantiden auf die Planeten, οὕτως ὑπερδιατεινόμενος τοῦ ταῦτα οὕτως ἔχειν . . . ὥς οὐκ οἶδ' εἴ τις ἄλλος ὑπὲρ τῶν ἑαυτοῦ δογμάτων.

4) PORPHYR v. Plot. 10: φιλοθύτου δὲ γεγονότος τοῦ Ἀμελίου καὶ τὰ ἱερὰ καὶ νομηνίαν καὶ τὰς ἑορτὰς ἐκπεριϋόντος. So war auch er es, welcher das S. 417, 1 erwähnte Orakel über Plotin veranlasste.

5) Für Porphyr's Lebensgeschichte sind seine eigenen Angaben im Leben Plotin's, nächst diesen SUIDAS, der auch ein Schriftenverzeichniss giebt, die Hauptquelle; dagegen hat EUNAPIUS (v. Soph. Πορφ. S. 7 ff) für seine panegyrische Schilderung fast nur jene Mittheilungen Porphyr's benützt; er hat sie aber sehr nachlässig behandelt und willkürlich erweitert. Von Neueren vgl. m. FABRIC. Bibl. gr. V, 725 ff. HARL. BRUCKER Hist. phil. I, 236 ff. J. SIMON École d'Alex. II, 82 ff. STEINHART in der Realencykl. d. klass. Alterth. V, 1917 ff. WOLFF Porph. de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquias (1856) S. 7—13. PARISOT De Porphyrio kenne ich nicht aus eigener Einsicht; WOLFF a. a. O. bezeichnet diese Schrift als ganz werthlos. — Porphyr nennt sich selbst v. Plot. 8 einen Tyrier; ebenso nennt ihn LONGIN a. a. O. c. 20, EUNAPIUS S. 7, SUID. u. A.; bei DAVID und PHILOP. Schol. in Arist. 18, a, 43. b, 3. 11,

heisst er Φοῖνιξ, ebenso öfters in den Handschriften; vgl. Schol. 1, a, 43. Wenn daher auch Hieron. Præf. in ep. ad Gal. g. E. IV, a, 223 Mart. Chrysost. Homil. VI in 1 Cor. X, 47 Montf. Batanäa (sei diess nun das stinensische oder ein syrisches Dorf dieses Namens) als seine Heimath zeichnen, so fragt es sich doch, wie viel Glauben diese Angabe verdient, und so vielen Vermuthungen Anlass gegeben hat (s. Brucker 237 f. Fabric. Simon 83 f.); so möglich es auch an sich ist, dass Tyrus nicht sein Geburtsort, sondern nur von früh an sein Wohnort war. Indessen ist es nicht einmal ganz sicher, dass das Bataneotes bei jenen Schriftstellern auf Porphyrius. Da P. im 10ten Jahr Gallien's (26 2/3) als dreissigjähriger Mann nach Rom gieng (v. Plot. 4, wo aber nicht, wie Simon S. 89 und Wolff S. 9 glauben von einer zweimaligen, sondern nur von einer einmaligen Reise nach Tyrus gesprochen wird), muss er 232 oder 233 geboren sein. Ursprünglich hiess er Malchus, was zuerst mit Βασιλεύς (so Longin und Amelius a. a. O. 10), in der Folge, wahrscheinlich von Plotin (Eunap. S. 7 sagt: von Longinus; diess widerstreitet aber den ebenangeführten Stellen), mit Πορφύριος ersetzt wurde. Christliche Schriftsteller (Sokr. H. eccl. III, 23 — Augustin. D. X, 28 Anf. geht schwerlich hierauf) behaupten, P. sei anfangs Christ gewesen, aber wegen einer ihm von Christen zugefügten Misshandlung zum Heidenthum abgefallen; andere (Vincent. Lirin. Commonit. c. 23) lassen ihn wenigstens in früher Jugend nach Alexandria kommen, um den christlichen Predigern zu hören. Indessen ist nicht bloss die erste von diesen Erzählungen eine offenbare Erdichtung, welche Porphyrius's Feindschaft gegen das Christenthum auf eine für ihn nachtheilige Weise erklären soll; sondern auch die zweite ist unverkennbar ein Missverständniss der eusebianischen Angabe (G. VI, 19, 3), dass er in jungen Jahren den Origenes gekannt habe: er sah diesen wohl in Tyrus gesehen, Alexandria hatte Origenes schon um 234 verlassen. Dagegen wissen wir (s. o. 410, 2. 411, 5), dass Porphyrius Longinus zum Lehrer hatte, dessen Schule in Athen er besuchte, und mit dessen Ansichten er damals auch ganz einverstanden war. In Rom jedoch liess er sich bald mit begeisterter Hingebung an Plotin an (a. a. O. 7. 18 v. Plot. 19, 2; wenn ihn Suid. statt dessen einen Schüler des Amelius nennt, hat ihn vielleicht die Stelle v. Plot. 20 irregeführt). Auf sein Anrathen begab er sich nach Sicilien, um dort Erholung von einer Melancholie zu suchen, die ihn befallen hatte, und zur Zeit von Plotin's Tod befand er sich noch dort (a. a. O. 11. 2; Eunap. S. 8 f. malt diesen Vorfall ganz falsch aus); nach dem Tode Plotin's besorgte er die ihm von Plotin übertragene Herausgabe seiner Schriften (S. 418, 2). Auch später scheint aber Sicilien für längere Zeit sein eigentlicher Wohnort geblieben zu sein; wenigstens nennt ihn Euseb. K. G. VI, 2: ὁ κατ' ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστὰς Πορφύριος, Longin schreibt (v. Plot. 19) ihm, allem nach erst nach Plotin's Tod (denn nur in diesen Zeitpunkt wird man den dort erwähnten Aufenthalt des Porphyrius in Tyrus verlegen können),

Er selbst macht hierauf keinen Anspruch: es ist Plotin's Lehre die er in seinen zahlreichen Schriften, so weit dieselben philosophischen Inhalts sind ¹⁾, vertheidigt und gemeinverständlich zusammenfasst; und auch wenn er einzelne Lücken des Lehrgebäudes ausfüllt, einzelne Bestimmungen anders fasst, so geht doch sein Absehen auf keine tiefer greifenden Veränderungen in dem Ganzen des Systems. Er ist der Bearbeiter einer gegebenen Lehre und er ist zu dieser Rolle durch sein ausgebreitetes Wissen ²⁾

nach Sicilien, und nach AMMON. in qu. voc. Porph. 13, a, m. Schol. in Arist. 18, b, 40 ff. (der aber freilich so wenig, als der ihm folgende Ungenannte CRAMER's Anecd. Oxon. IV, 432 ein klassischer Zeuge ist), hat er hier seine dem Römer Chrysaorius gewidmete Einleitung zu den Kategorien verfasst. Hier war es wohl auch, wo er durch Reisende die Nachrichten über einen Theil seiner römischen Mitschüler erhielt, die ihn zu der Schrift über die Enthaltung von thierischer Kost veranlassten (De abst. I, 1); von hier aus scheint er die Reise nach Karthago gemacht zu haben, deren er a. a. O. III 4 g. E. erwähnt). In der Folge scheint er aber nach Rom zurückgekehrt zu sein. Als er schon in reiferen Jahren stand, verheirathete er sich, wie es scheint, noch in Sicilien, mit Marcella, der kinderreichen, aber wenig bemittelten Witwe eines Freundes; m. vgl. über diese Ehe ad Marcell. c. 1—4 (EUSAP. S. 11). EUSAP. a. a. O. giebt mit einem λέγεται an, er sei in Rom gestorben. Dass er ein hohes Alter erreichte, schliesst Derselbe aus seinen Schriften; SUID. scheint seinen Tod unter Diokletian (285—305) zu verlegen, da er selbst aber v. Plot. 23 eines Vorfalls aus seinem 68sten Lebensjahre (301 n. Chr.) erwähnt, könnte derselbe jedenfalls nur an das Ende dieses Zeitabschnitts fallen.

1) Ueber Porphy's Schriften vgl. m. die Nachweisungen bei FABRICIUS und STEINHART a. d. a. O. WOLFF a. a. O. 14—43. SUIDAS sagt von ihm, er habe sehr viel geschrieben, philosophisches, rhetorisches und grammatisches und nachdem er 20 Werke mit 84 Büchern aufgezählt hat, fügt er bei: καὶ ἄλλα πλείστα καὶ μάλιστα ἀστρονομούμενα, und nennt noch speciell eine Εὐαγγελίου ἀστρονομούμενων in drei Büchern, und grammatische Aporieen. Zu den von Suidas übergangenen Schriften gehört die Chronik, deren Ueberbleibsel MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 688 ff. gesammelt hat, und die Φιλόσοφος ἱστορία, von welcher das noch vorhandene Leben des Pythagoras ein Theil war (ältere Nachweisungen über sie bei MÜLLER S. 689), welche übrigens nur bis auf Plato herabgieng (EUSAP. Prooem. S. 2); es müsste denn die letztere in einem der anderen Titel (der φιλόλογος ἱστ. oder der Schrift über Julian; m. vgl. über diese die Anmerkungen bei BERNHARDY) stecken. Auf mathematische Schriften beziehen sich die Anführungen bei PROKL. in Euclid. 69 u. 85 u. 92. Porphy's philosophische Werke werde ich an ihrem Ort nennen.

2) Ueber Porphy's seltene Gelehrsamkeit ist unter den Späteren nur Eine Stimme, und seine entschiedensten Gegner kommen darin mit seinen

urch die Leichtigkeit seiner Darstellung, durch die Klarheit seines Denkens, vor andern geeignet ¹⁾. Das enthusiastische und mystische Element des Neuplatonismus fehlt zwar Porphyry gleichfalls nicht, wie man diess von dem Lieblingsschüler Plotin's zum Voraus nicht anders erwarten kann ²⁾. Aber doch war er dafür unverkennbar weit weniger angelegt, als sein Lehrer ³⁾; seine hervorragendste Eigenschaft ist vielmehr jenes Streben nach Deutlichkeit der Begriffe und des Ausdrucks, welches ihn trotz aller Ueberschwänglichkeiten seiner Schule, denen er sich nicht verschlossen hat, doch immerhin als den nüchternsten unter den Neuplatonikern erscheinen lässt. Diese Richtung musste seinem Geiste schon durch den vieljährigen Unterricht des Longinus, des ersten philologischen Kritikers jener Zeit, mitgetheilt werden; und als scharfsichtigen Kritiker werden wir Porphyry namentlich durch

ältesten Bewunderern überein. M. vgl. ausser dem, was so eben aus Suidas angeführt wurde, DAVID, Schol. in Arist. 18, b, 3. EUNAP. S. 7: γραμματικῆς αἰς ἄκρον ἀπάσης, ὥσπερ ἐκεῖνος (Longin) ἀφικόμενος καὶ ῥητορικῆς... φιλοσοφίας πᾶν εἶδος ἐκματτόμενος. Derselbe S. 10: man wisse nicht, was man mehr bewundern solle, seine Schriften über Rhetorik, Grammatik, Arithmetik, Geometrie, Musik, über Logik (darauf müssen sich die unverständlichen und offenbar verdorbenen Worte οὐδὲ τὰ περὶ λόγου u. s. w. beziehen), Physik (d. h. Metaphysik) und Theurgie; οὕτω παντομιγῆς πρὸς ἅπασαν ἀρετὴν ὁ ἀνὴρ αὐτὸς οὗτος) χρῆμά τι γέγονεν. Aber auch AUGUSTIN Civ. D. XIX, 22, Schl. nennt ihn *doctissimus philosophorum* und CYRILL c. Jul. I, 19, B: ἐπὶ παιδείᾳ κοσμικῇ ἔχων ἔχων παρ' ἐκείνοις οὐκ ἄγεννη. Dagegen sind die Prädikate bei Eus. pr. ev. 14, 5, welche Aeltere und Neuere für Ernst genommen haben, (ὁ γενναῖος Ἑλλήνων φιλόσοφος, ὁ θαυμαστὸς θεολόγος, ὁ τῶν ἀπορρήτων μύστης) durchaus ironisch gemeint.

1) Eine Probe von der Art, wie Porphyry den Neuplatonismus dem allgemeinen Verständnisse näher zu bringen weiss, ist der kurze, durch Schärfe und Klarheit ausgezeichnete Abriss des Systems unter dem Titel: ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ (sententiae), welchen L. HOLSTENIUS (Rom 1636) zugleich mit der *vita Pythagoræ* herausgegeben hat; jetzt findet er sich auch in der Pariser Ausgabe Plotin's. Einen Auszug daraus, der fast die Stelle einer Uebersetzung vertreten kann, giebt VACHEROT a. a. O. II, 14 — 37. Auch diese Schrift ist aber nur unvollständig erhalten. WOLFF's Vermuthung (Porph. De Phil. ex orac. haur. Rel. S. 30), dass sie ein Auszug aus den später zu erwähnenden Büchern *De regressu animæ* sei, ist mir nicht wahrscheinlich.

2) Man sieht diess schon an dem S. 416, 3 berührten Vorfall.

3) Auch hiefür ist uns schon früher, S. 417, 2, ein Beleg vorgekommen; der vollständigere Beweis liegt aber in der ganzen philosophischen Haltung Porphyry's.

seine Streitschrift gegen die Christen kennen lernen; noch wichtiger war aber für ihn, gerade nach dieser Seite hin, ohne Zweifel das Studium der aristotelischen Schriften. Hatte auch schon Plotin dieses Studium für seine Schule begründet¹⁾, so eröffnet doch erst Porphyry die Reihe der neuplatonischen Commentatoren des Aristoteles²⁾; und für den Charakter seiner Auslegung ist es bezeichnend, dass sie sich mit Vorliebe den logischen Büchern zugewandt hat³⁾. Die aristotelische Logik fasst er so auf, wie diess in der

1) Vgl. S. 383, 1. 394, 1.

2) Darauf bezieht es sich, dass ihn SIMPL. Categ. 1, β ὁ πάντων ἡμῶν τῶν καλῶν αἰτίος Πορφύριος nennt.

3) Wir kennen von Porphyry folgende Erläuterungsschriften zu Aristoteles: 1) Die noch vorhandene Εἰσαγωγή εἰς τὰς Ἀριστ. Κατηγ., auch περὶ τῶν πάντων φωνῶν genannt (Schol. in Arist. 1 ff.). 2) Ein ausführlicher, dem Gallius gewidmeter Commentar zu den Kategorieen in sieben Büchern, welcher für die Späteren sowohl durch seine eingehende Besprechung der logischen Fragen, als durch seine Mittheilungen über die einschlagenden aristotelischen Lehren und andere geschichtliche Angaben eine Hauptquelle der ihrigen war (SIMPL. a. a. O. vgl. DEXIPP. in Categ. S. 5, 13. 6, 15 Speng.). Simplicius berücksichtigt denselben in allen Theilen seines Commentars, an etwa 50 Stellen. 3) Eine kürzere, katechetisch (κατὰ πειρὸν καὶ ἀπόκρισιν) abgefasste Erklärung der Kategorieen, welche sich auf den wesentlichen Inhalt des aristotelischen Buches beschränkt (vgl. SIMPL. 1, α); dieselbe erschien zu Paris 1543, Auszüge daraus in den akademischen Scholien. 4) Ein Commentar zu Περὶ ἑρμηνείας, nach BOETH. De interpret. 290 u. für den letzteren die Hauptquelle seiner Erklärungen, auf die er sich an vielen Stellen auch ausdrücklich bezieht; ebenso wird er von AMMON. De interpret. öfter angeführt; vgl. auch Schol. in Arist. 99, b, u. Arist. Org. ed. WAITZ I, 41 m. nach AMMON. S. 201, b, u. (Schol. 135, b, 25) hatte er den letzten Abschnitt von S. 23, a, 27 an, nicht erklärt, wahrscheinlich, weil er seine Aechtheit nicht anerkannte. 5) Einer Erklärung der ersten Analytik muss entnommen sein, was AMMON. zu Anal. pri. 24, b, 19 (WAITZ Arist. Org. I, 48) über die zweite und dritte Schlussfigur, BOETH. De syllog. categ. 594, o. über die Modi der dritten Figur von ihm anführt. 6) Sein Werk über Aristoteles' Physik wird von SIMPL. phys. 2, b, u. 3, a, m. 10, a, o. und noch oft, im ganzen mehr als fünfzigmal, angeführt. S. 214, b, m wird sein Verfahren mit συνοψίζειν, das des Themistius mit παραφράζειν, Alexander's mit ἐξηγεῖσθαι bezeichnet; seine Schrift muss demnach im wesentlichen eine verkürzende Bearbeitung gewesen sein; indessen sieht man aus Anführungen, wie S. 90, a, unt. — 21, a, o. 54, b, o. 18, a, u. und andere, dass er auch eingehenderen philosophischen und historischen Erörterungen nicht auswich. Dass Porphyry auch die Meteorologie erklärt habe, folgert IDELER Arist. Meteorol. II, 196 mit Unrecht aus OLYMPIODOR Meteorol. 67, a: diese Stelle geht auf Porphyry

aligen Zeit auch in der peripatetischen Schule üblich war, als das normale Werkzeug des Denkens; er enthält sich daher bei ihrer Bearbeitung geflissentlich aller metaphysischen Untersuchungen ¹⁾, dagegen bemüht er sich mit Erfolg, das rein logische Verhältniss der Begriffe und die Bedeutung der wissenschaftlichen Kunstaussdrücke zu erläutern, wie er diess gleich in seiner „Einleitung“ gethan hat ²⁾. Welchen Werth er den aristotelischen Bestimmungen beilegte, sieht man schon daraus, dass er sie in der Kategoriceenlehre selbst gegen seinen Lehrer Plotin nachdrücklich vertheidigte ³⁾; wenn er trotzdem mit denselben nicht ganz selten stoisches verbindet, so war ihm darin die Mehrzahl der peripatetischen Ausleger des Aristoteles längst vorangegangen. So wenig daher Porphyry reformatorisch in die Entwicklung der Logik eingegriffen hat, so wenig verdient er andererseits die herben Vorwürfe, welche ihm wegen seiner Behandlung dieser Wissenschaft neuerdings gemacht worden sind ⁴⁾;

Isagoge c. 3 Anf.; auch THEMIST. De an. 71, b, m. S. 56 Speng. wird sich wohl eher auf eine der später zu erwähnenden psychologischen Schriften, als auf einen sonst unbekannten Commentar zu Aristoteles von der Seele beziehen. dagegen nennt SIMPL. De caelo 225, b, 17. 226, b, 27 K. (Schol. 502, a, 35. 503, a, 28) 7) seine Erklärung des 12ten Buchs der Metaphysik; ob er auch die übrigen erläutert hatte, wissen wir nicht. Ausser diesen aristotelischen Commentaren kennen wir von P. Erklärungen von Theophrast's Abhandlung περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως (BOETH. De interpr. 294, unt. vgl. mit 291, u.), dem platonischen Sophisten (BOETH. De divis. Anf. S. 638) und dem Timaeus (PROKL. in Tim. an vielen Orten, vgl. den SCHNEIDER'schen Index; einige Stellen aus diesem Commentar bei dem Scholiasten Plato's S. 438 Bekk.). Die Bemerkung über Rep. 616, B, welche SIMPL. Phys. 144, a, o. anführt, scheint sich nicht in einem Commentar zur Republik, sondern in dem zur aristotelischen Physik gefunden zu haben. Eine Abhandlung περὶ διστακτικῆς (l. διαστ.) Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους, dem Chrysaorius gewidmet, nennt der Anonymus CRAMER's Anecd. Oxon. IV, 432.

1) Wie er diess Isag. c. 1. 1, a, 7 selbst bemerkt.

2) Das Thema derselben bildet bekanntlich eine Erklärung der Begriffe γένος, εἶδος, διαφορὰ, ἴδιον, συμβεβηχός. Weitere Beispiele solcher Erläuterungen finden sich öfters, z. B. in der Auseinandersetzung über die verschiedenen Arten der Homonymie und ähnliches ἐξήγ. εἰς τ. κατηγ. S. 8, a, 20, a. SIMPL. Categ. 7, δ. 9, γ (PRANTL. Gesch. d. Log. I, 633).

3) Vgl. S. 467, 4.

4) VON PRANTL a. a. O. 626 ff. So stark diese Vorwürfe auch lauten, so kommen sie doch in der Hauptsache, was ihre sachliche Begründung betrifft, darauf hinaus, dass P. die Logik seinen Nachfolgern im wesentlichen

er hat vielmehr das unläugbare Verdienst, dass er dieselbe, nach dem Stand, welchen sie in seiner Zeit einnahm, klar und fasslich

in derselben Gestalt überliefert hat, in welcher er sie bei der Mehrzahl der damaligen Peripatetiker vorfand, statt sie durchgreifend zu verbessern, und namentlich alle Aenderungen und Zuthaten der stoischen Schule wieder auszumerzen; denn dass sich materiell kaum irgend etwas bei ihm findet, worin ihm nicht frühere, nicht allein stoische, sondern ganz besonders auch peripatetische Logiker vorangegangen waren, diess erhellt gerade aus PRANTL'S gründlicher und verdienstvoller Darstellung der nacharistotelischen Logik, und er selbst macht auch bei den beachtenswerthesten Punkten wiederholt darauf aufmerksam. Mag man nun den Werth dieser Logik noch so gering anschlagen, so kann man es doch auf dem Standpunkt geschichtlicher Betrachtung Porphyr nicht als besondere Schuld anrechnen, wenn er in seiner Behandlung derselben nicht über der Wissenschaft seiner Zeit steht. Auch die „Stupidität“, dass P. die sog. Postprädicamenta für Nicht hielt, wird man milder beurtheilen, wenn man sich erinnert, dass dem Verwerfungsurtheil des Andronikus über dieselben nur wenige (τινες SIMPL. Categ. 95, ζ. Schol. 81, a, 27) beigetreten waren, und dass nicht allein Herminius, sondern auch Alexander von Aphrodisias, auf der Gegenseite stand (DAVID Schol. in Ar. 81, b. 25 ff.); dass aber Porphyr, wenn er den Abschnitt einmal für Nicht hielt, auch die Gründe für seine Beifügung aufsuchte (BOETH. in præd. IV, Anf., S. 191), ist an sich so wenig zu tadeln, als dass er in seiner Erklärung der Kategorien nach dem Grunde fragte, weshalb in dieser Schrift die Qualität erst nach der Relation besprochen wird (ἐξήγ. S. 29, a. 35, a. 44, a. SIMPL. Categ. 41, ζ. Schol. 59, b, 45 vgl. PRANTL S. 635), wie ungenügend auch seine Antwort auf diese Frage ausgefallen sein mag. Von dem „exorbitanten Blödsinn“ vollends, dass er „das einzelne sinnlich wahrnehmbare Individuum“ für die eigentliche Substanz erkläre, dürfen wir ihn um so unbedenklicher freisprechen, da gerade die Stelle, in welcher PRANTL S. 634 jene, im Mund eines Neuplatonikers allerdings höchst auffallende, Behauptung findet, 'Εξήγ. 23, b, vielmehr das Gegentheil aussagt: Aristoteles nenne die sinnlichen Dinge πρώται οὐσίαι, weil es sich hier zunächst um die sprachlichen Bezeichnungen (λέξεις) handle, und diese ursprünglich auf die αἰσθητὰ sich beziehen, τούτοις γὰρ πρώτοις καὶ αἰσθησιν ἐντυγχάνομεν, δεύτερα dagegen (= δεύτεραι οὐσίαι) nenne er τὰ φύσει μὲν πρῶτα αἰσθήσει δὲ δεύτερα ... ὥστε ὡς πρὸς τὰς σημαντικὰς λέξεις πρῶται οὐσίαι αἱ ἄτομοι αἰσθηταί, ὡς δὲ πρὸς τὴν φύσιν πρῶται αἱ νοηταί. Auch Isag. c. 10. Schol. 5, a, 26 (die Stelle, worauf sich die Bemerkung des Proklos b. ASKLEP. Schol. 606, a, 29 bezieht) sagt Porphyr, die γένη und εἶδη seien φύσει πρότερα τῶν ἁτόμων οὐσιῶν. Nicht ganz richtig scheint es mir ferner, wenn PRANTL S. 636 in dem, was BOETH. De interpr. 301, unt. aus Porphyre anführt, einen Uebergang zur *lux interior* des Augustin findet: ich sehe nichts darin, als die landläufige Unterscheidung von Wort und Gedanken, und die Differenz zwischen Alexander's und Porphyre's Auffassung der Textesworte π. ἐρμηνείας c. 1, 16, a, 3, aus welcher BOETH. viel zu viel macht

argestellt hat ¹⁾; seine Leistung besteht auch hier nicht in der schöpferischen Fortbildung, sondern in der Bearbeitung der überlieferten Lehren ²⁾.

Die gleiche Stellung nimmt aber Porphyry, wie bemerkt, als Philosoph überhaupt ein; nur dass er sich im übrigen ebenso an Plotin hält, wie in der Logik an Aristoteles und seine peripatetischen Ausleger; und auch in der neuplatonischen Schule selbst wird seine Bedeutung vorzugsweise hierin gefunden ³⁾. Wie aber mit der Thätigkeit des Epitomators und Bearbeiters der Sinn für Strenge und Vollständigkeit der systematischen Ausführung nur selten gleichen Schritt hält, so finden wir diess auch bei Porphyry: es ist ihm, so weit wir nach den Bruchstücken seiner schriftstellerischen Thätigkeit urtheilen können, viel mehr um die Vertheidi-

scheint mir sehr unerheblich. Nicht einmal das wüsste ich Porphyry (mit PRANTL S. 628) zum Vorwurf zu machen, dass er Isag. c. 2. 2, b, 12 ff. die εἶδη, auf welche Plato Phileb. 16, C die Eintheilung beschränkt, zugleich als Artbegriffe und als Ideen fasst, denn dem Plato fällt dieses beides wirklich zusammen, und auch das aristotelische εἶδος ist ebendesshalb Artbegriff, weil es das Wesen, die *forma substantialis* der unter ihm befassten Dinge ist; und ebensowenig die Wiederholung jenes platonischen Satzes, dass die Eintheilung nicht bis zu den Einzelwesen herabreiche, denn in diesem Satz ist zwischen Plato und Aristoteles kein Unterschied; vgl. Bd. II, b, 150, 5. Es ist übrigens ein schlagender Beweis der Ungunst, mit welcher P. von PRANTL behandelt wird, dass er ihm das einmal vorwirft, er lasse nur das sinnliche Individuum als Substanz gelten, und das anderemal, er verbiete uns, „zu der schmutzigen Partikularität des Individuums herabzusteigen.“

1) Für ein Verdienst halte ich diess nämlich allerdings, und auch PRANTL wird die Versicherung S. 626, es wäre für die spätere Ausbildung der Logik heilsamer gewesen, wenn vom 4. Jahrhundert an zunächst durchaus keine Logik getrieben worden wäre, „als dass man in den Schlamm der verstandlosen Produkte des Porph. sich versenkte“, wohl kaum ganz wörtlich genommen wissen wollen.

2) Aus diesem Grunde kann ich auch hier auf das einzelne seiner Logik nicht näher eintreten, sondern muss mich mit der Verweisung auf Prantl's sorgfältige Zusammenstellung begnügen. An Porphyry's Untersuchungen über die Kategorieen schliessen sich auch die Erörterungen über den Begriff und die Arten der Einheit b. SIMPL. Phys. 20, a, unt. — 21, b, o. 18, a, u. an.

3) Es wird wohl das allgemeine Urtheil der jamblichischen Schule sein, wenn EUNAPIOS v. Soph. Porph. S. 9 sagt: τὸ δὲ Πορφύριου κλέος εἰς Πλωτίνον πᾶσα μὲν ἀγορὰ πᾶσα δὲ πληθὺς ἀνέφερεν. ὁ μὲν γὰρ Πλωτίνος... βαρὺς ἐδόκει καὶ δυσήκοος· ὁ δὲ Πορφύριος ὥσπερ Ἑρμαῖκή τις σειρὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἐπινεύουσα διὰ ποικίλης παιδείας πάντα εἰς τὸ εὖγνωστον καὶ καθαρόν ἐξήγγελλεν.

gung und Erläuterung der allgemeinen Grundzüge zu thun, als um die vollständige Darstellung des Systems, oder die neue Untersuchung der Principien; Plotin's Lehre wird durch ihn popularisirt, aber sie wird in wissenschaftlicher Beziehung nicht erheblich weiter geführt, es liegt ihm mehr an den Ergebnissen, als an den Mitteln, durch die sie gewonnen werden. Ebendarnit ist nun eine überwiegend praktische Auffassung der wissenschaftlichen Thätigkeit gegeben, denn in demselben Maass, wie die rein wissenschaftlichen Beweggründe in ihrem Werth fallen, wird der Einfluss des praktischen Bedürfnisses steigen; wo die selbständige Gedankenerzeugung gegen die formelle Bearbeitung einer gegebenen Lehre zurücktritt, macht sich immer eine einseitige Beziehung der Wissenschaft auf's praktische geltend. Und da nun die neuplatonische Philosophie ihrem ganzen Charakter nach auf dem praktischen Gebiete in die unmittelbarste Beziehung zur Religion trat, so war es für Porphyr natürlich, dass er sich mit dieser weit eingehender und absichtsvoller beschäftigte, als Plotin, und dass ihm trotz aller Einsicht in die Schwächen der herrschenden Glaubensweise doch der Anschluss an das bestehende auf diesem Gebiete viel mehr Bedürfniss war, als seinem ausschliesslicher nach innen gewendeten, in der Kräftigkeit seines Idealismus von allen äusseren Auktoritäten unabhängiger dastehenden Lehrer. Er bekämpft den Aberglauben, er dringt auf wahre Frömmigkeit, er sucht eine Reform der Religion durch die Philosophie zu bewirken, und er bildet dadurch die Brücke zwischen dem rein philosophischen Bestreben seines Lehrers und dem einseitig theologischen Jamblich's, seines Schülers. Ich versuche nach diesen Andeutungen, Porphyr's Lehre, so weit sie für seinen Standpunkt bezeichnend ist, und so weit es die Beschaffenheit unserer Quellen erlaubt, des näheren darzustellen.

Das Ziel und die Aufgabe der Philosophie liegt nach Porphyr wesentlich im sittlichen Leben des Menschen, in der Heilung seiner Gebrechen, der Belebung und Reinigung seiner Thätigkeit. Die Wissenschaft, welche uns zur Glückseligkeit führen soll, erklärt er, besteht nicht in einer Masse von Reden und Kenntnissen; nicht einmal das Wissen von dem wahrhaft Seienden für sich genommen ist genügend, sondern dieses Wissen selbst hat den Zweck, dass wir uns in den Gegenstand unseres Wissens hineinleben. Alle unsere Kenntnisse sind nur Reinigungsmittel, nicht wesentliche

Bestandtheile des besten Lebens als solchen ¹⁾. Welchen Werth, trägt er, hat die Rede des Philosophen, wenn sie die Krankheiten der Seele nicht zu heilen weiss? was anderes soll denn der Philosoph sein, als ein Arzt der Seele? ²⁾ Als das eigentliche Motiv der Philosophie erscheint daher hier die Sorge des Menschen um sein Seelenheil ³⁾, die wissenschaftliche Thätigkeit wird diesem praktischen Bedürfniss noch bestimmter untergeordnet, als diess schon von Plotin geschehen war.

Um nun für unser Verhalten den richtigen Standpunkt zu gewinnen, müssen wir vor allem das Geistige und das Körperliche scharf und bestimmt unterscheiden. Einen ursprünglichen Dualismus beider will zwar auch Porphyry nicht zugeben: er verwahrt sich ausdrücklich gegen die Lehre, welche die Materie als gleich ursprünglich neben Gott stellt, und überhaupt gegen jede Mehrheit der Principien ⁴⁾; er sucht zu zeigen, wie die Materie aus der Einen intelligibeln Ursache durch das endliche Erlöschen der Einheit und der idealen Form hervorgieng ⁵⁾, und er kann sich hiebei um so eher beruhigen, da er so wenig, als Plotin, zugiebt, dass die Materie in der Wirklichkeit jemals getrennt von der Form exi-

1) De abstinentia I, 29, wo unter anderem: ἡμῖν τοῦ τυχεῖν τῆς τοῦ ὄντος θεωρίας τὸ τέλος, τῆς τεύξεως τελοῦσης τὴν κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν σύμφυσιν τῇ θεωροῦντι καὶ θεωρουμένῳ. Dieses θεωρούμενον aber, dieses ὄντως ὄν ist dei Nun. ὥστε καὶ τὸ τέλος τὸ ζῆν κατὰ νοῦν. καὶ πρὸς τοῦτο καὶ οἱ λόγοι καὶ τὰ μαθήματα τὰ ἐξωθεν, καθαρτικὸν ἐπέχοντα τρόπον (l. τόπον) ἡμῶν οὐ συμπληρωτικὸν τῆς εὐδαιμονίας. ὅθεν εἰ μὲν ἐν λόγων ἀναλήψει ἀφώριστο τὸ εὐδαιμον, οἷόν τ' ἦν ὀλιγοῦντας καὶ τροφῶν καὶ ποιῶν ἔργων τυγχάνειν τοῦ τέλους. ἐπεὶ δὲ ζωὴν δεῖ ἀντὶ ζωῆς ἀλλάσθαι τῆς νῦν διὰ λόγων καὶ ἔργων καθαρθέντας, φέρε ποῖοι λόγοι καὶ τίνα ἔργα εἰς ταύτην ἡμᾶς καθίστησι σχεψώμεθα.

2) Ad Marcellam c. 31. Aehnliche Aeusserungen sind uns schon früher wiederholt vorgekommen; vgl. 1. Abth. 524, 1. 644, 3. 655, 2. 662, 3.

3) M. vgl. in dieser Beziehung auch das Bruchstück aus der Vorrede zu Porphyry's Schrift π. τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας b. Eus. praep. ev. IV, 7, 1. 8, 1, wo Porph. sagt, er wolle durchaus der Wahrheit getreu bleiben, ὥς ἂν ἐκ μόνου βεβαίῳ τὰς ἐλπίδας τοῦ σωθῆναι ἀρυτόμενος, sein Buch solle nur τοῖς τὸν βίον ἐνστησασμένοις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σωτηρίαν gegeben werden, und aus derselben Schrift ebd. XIV, 10, 4: ἀκήκοας πόσος πόνος, ἵν' ὑπὲρ σώματος τις τὰ καθάρσια θύσῃ, οὐχ ὅτι τῆς ψυχῆς τὴν σωτηρίαν ἐξεύρη.

4) B. PROKL. in Tim. 119, B ff. 139, A.

5) Ebd. 133, F und in der oben, S. 110, mitgetheilten Stelle aus SIMPL. Phys. 50, b, u.

stirbt, und dass mithin die Welt einen zeitlichen Anfang gehabt habe ¹⁾. Mag aber auch die Materie selbst aus dem Geist herkommen, ihrem Wesen nach steht sie ihm durchaus entgegen. Der Auseinandersetzung dieses Unterschieds ist ein grosser Theil von Porphyrs Sentenzen gewidmet; ausführlicher hatte er über die letzten Gründe und die Materie in einigen verlorenen Werken gehandelt ²⁾. Der Gegensatz des einfachen, ewigen und unveränderlichen gegen das zusammengesetzte, vergängliche und wandelbare wird von ihm auf's schärfste betont, namentlich bemüht er sich aber, die Vorstellung des räumlichen Daseins von dem Unkörperlichen fernzuhalten: das Körperliche ist, was im Raum ist, das Unkörperliche, was nicht im Raum ist ³⁾. Da jedoch hiebei im Grunde doch nur Plato's und Plotin's Bestimmungen wiederholt werden, so unterlasse ich es, näher darauf einzugehen. Auch in seiner Ansicht von den Theilen der übersinnlichen Welt folgt Porphyrs seinem Lehrer ⁴⁾. Doch finden sich schon bei ihm einige Bestimmungen, welche eine Hinneigung zu der späteren Vervielfältigung der übersinnlichen Principien verrathen. Denn wenn auch einige Abweichungen von Plotin, über die uns berichtet wird, von keiner Erheblichkeit sind ⁵⁾, bei anderen die Beziehung auf Porphyrs

1) PROKL. a. a. O. 85, A. 116, C. 119, B ff. Die letztere Stelle enthält eine ausführliche Widerlegung der Ansichten, welche Attikus und Plutarch über die Materie und den Weltanfang aufgestellt hatten.

2) Den zwei Büchern περὶ ἀρχῶν, welche SUID. und PROKL. Plat. Theol. I, 11. S. 27 m. nennt, und den sechs (so SUID.) περὶ ὕλης, von denen SIMPL. a. a. O. das zweite anführt.

3) Sent. 1—4. 14. 19. 22. 28 f. 35. 36—38. 41—43.

4) M. vgl. Sent. 31, wo mit Plotin die Gottheit, der Nus und die Seele unterschieden werden; Sent. 15, wo P. ausführt, der Nus sei ebenso, wie das mit ihm identische Gedachte, eine Vielheit, und setze daher eine von ihm selbst verschiedene Einheit voraus; Sent. 44, wo er dem Nus, als einem unveränderlichen, den αἰὼν, der Seele, als einem bewegten, die Zeit beilegt; PROKL. in Tim. 205, E, wo Porphyrs eingehend beweist, dass die Seele eine harmonisch geordnete Vielheit sein müsse, und dass sie die harmonischen Verhältnisse des diatonischen Systems als Band der vielen in ihr enthaltenen Kräfte in sich habe; zugleich seien aber diese Verhältnisse auch Symbole von höherem (εἰχόνες θεῶν τινῶν πραγμάτων). Porphyrs Vertheidigung des plotinischen Satzes, dass die Ideen im Nus seien, wurde schon S. 411, 5 besprochen.

5) So wollte er nach PROKL. in Tim. 93, F. 98, B. 131, C unter dem Demiurg nicht den Nus, sondern den höheren Theil der Weltseele verstehen.

unsicher und unwahrscheinlich ist ¹⁾, so scheint es doch, er habe die verschiedenen Seiten und Bestimmungen des Nus schärfer, als Plotin, unterschieden, und dadurch die spätere Zerlegung desselben in mehrere intelligible Ordnungen bis zu einem gewissen Grade vorbereitet ²⁾. Ueber das Verhältniss der geistigen Wesen

auf den Nus dagegen deutete er das αὐτοζῶον Tim. 30, C. 37, D. 39, E; und nach Denselben ebd. 249, A bezog er die μεθεξίς nur auf die Theilnahme des Sinnlichen an den Ideen, nicht auf das gegenseitige Verhältniss der Ideen zu einander. Indessen betrifft diess doch nur die Terminologie und die Erklärung des Plato, nicht die philosophische Ansicht selbst.

1) Dahin gehört DAMASC. a. a. O. c. 111, S. 348: τὰς τριάδας οὐκέτι μετὰ τὴν μίαν ἀρχὴν τάξομεν, ὥς καὶ αὐτοὶ βούλονται λέγειν . . . οὐχ οἱ νεώτεροι μόνον, ἀλλὰ καὶ Ἰάμβλῖχος καὶ Πορφύριος. Diese Angabe lautet viel zu unbestimmt, als dass aus ihr, vollends bei einem Schriftsteller, wie Damascius, geschlossen werden könnte, Porphyry habe wirklich in der Weise der späteren Neuplatoniker mehrere Triaden übersinnlicher Wesen unterschieden. Noch weniger folgt aus PROKL. in Tim. 187, B, dass Porphyry einen doppelten Nus unterschied, den höheren, welcher die Ideen des Weltganzen (τῶν ὅλων), und den niedrigeren, welcher die der Theilwesen (τῶν μερικῶν) in sich habe; denn diese Annahme wird dort nur als eine von Porphyry erwähnte fremde angeführt; Antoninus (s. o. 411, 5 g. E.) sollte sie als eine persische Lehrmeinung berichtet haben. Ob endlich P. sent. 12 dem Urwesen das Leben beilegen will, welches Plotin demselben abgesprochen hatte, lässt sich aus seinen kurzen Worten um so weniger entscheiden, da auch der Text hier nicht ganz in Ordnung zu sein scheint. Selbst wenn diess der Fall wäre, würden wir es aber doch schwerlich anders zu beurtheilen haben, als die S. 431, 1. 440, 1 besprochenen ähnlichen Erscheinungen bei Plotin, denn das Leben würde von dem Urwesen jedenfalls in anderem Sinn ausgesagt, als von allem andern, selbst dem Nus: ἄλλη γὰρ ζωὴ φυτοῦ, heisst es in unserem Text, καὶ ἄλλη ἐμψύχου· ἄλλη νοεροῦ, ἄλλη φύσεως τοῦ ἐπέκεινα· ἄλλη ψυχῆς, ἄλλη νοερά.

2) PROKL. sagt in Tim. 258, D: Nach Porphyry und Theodor (von Asine) rühre die verschiedene Geschwindigkeit des Planetenumlaufs davon her, dass die Geister (νόες) dieser Gestirne sich entweder unmittelbar (αὐτόθεν), oder durch gewisse Vermittlungen (διὰ πλειόνων) zur οὐσίᾳ hinbewegen, und entweder demselben, oder verschiedenen Zielen zustreben. ἥλιος μὲν γὰρ οὐσίᾳ ὄν ἐπὶ νοῦν ὁδεύει διὰ ζωῆς, Ἀφροδίτη δὲ νοῦς μὲν, ἀλλὰ διὰ ζωῆς ἐπὶ νοῦν, Ἑρμῆς δὲ ζωὴ μὲν, διὰ δὲ [add. ζωῆς, was wohl besser, als οὐσίᾳς] εἰς νοῦν· εἰ καὶ ὁ νοῦς οὗτος, ἐφ' ὃν ἡ καταστροφή τοῖς τρισὶν, ὅπου μὲν ἐστὶν οὐσιώδης, ὅπου δὲ νοερὸς, ὅπου δὲ ζωτικός. Aehnlich möge der Saturn, Jupiter und Mars entweder verschiedenen τμήματα (des Nus) angehören, oder wenn sie auch zu demselben gehören, durch verschiedene Vermittlungen sich nach dem gleichen Ziel bewegen; wenn z. B. alle drei οὐσίᾳ seien und sich zur οὐσίᾳ bewegen, thue diess der Saturn vielleicht unmittelbar, Jupiter διὰ νοῦ μόνον, Mars διὰ νοῦ καὶ ζωῆς.

zu einander und zur Körperwelt, das er eingehend besprochen hat, stellt er die gleichen Bestimmungen auf, wie Plotin. Das Unkörperliche erzeugt ein anderes, ohne sich selbst zu verändern, oder

Von den sieben Planeten sei nämlich die πρώτη τριάς ἐπὶ οὐσίαν, ἡ δὲ δευτέρα ἐπὶ νοῦν ἀναγομένη, τελήν, δὲ ἐπὶ ζωὴν, πᾶσαν τὴν γένεσιν ἐν ἑαυτῇ περιέχουσα. Dieses sagen Porphyr und Theodor, πανταχοῦ μὲν πάντα λέγοντες, καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν ζωὴν, καὶ ἕκαστον τῶν θεῶν μετέχειν τιθέμενοι τῶν τριῶν πατέρων, ἐπικρατεῖν δὲ ἄλλα ἐν ἄλλοις ἰδιώμα, καὶ τὴν ἐνέργειαν ἄλλων εἶναι ἄλλην καὶ δι' ἄλλων μέσσω τὴν ἀναγωγὴν. Proklus fasst nun hier freilich die Annahmen Porphyrs und Theodor's zusammen, und wir wissen deshalb nicht, wie vollständig wir seinen Bericht auf den ersteren beziehen dürfen. Aber wenn auch Porphyr den Nus wohl schwerlich schon in drei πατέρες zerlegt hatte, so muss er doch die drei Bestandtheile desselben, das Sein, Denken und Leben, schon in der Art unterschieden haben, dass er bald den einen bald den andern von ihnen in den abgeleiteten Wesen überwiegen liess, und auf dieses Verhältniss seine seltsamen Vermuthungen über die Gründe der ungleichen Planetenbewegung baute. Eine solche Unterscheidung war aber immerhin geeignet, der späteren Entwicklung der Triadentheorie vorzuarbeiten. Auf diese drei Bestandtheile des Nus bezieht sich vielleicht der Ausdruck νοητὴ τριάς bei DAMASC. De princ. 43, S. 115 K. (κατὰ δὲ τὸν Πορφύριον ἐροῦμεν τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος), Damasc. wenigstens denkt bei demselben nur an das νοητὸν im engeren Sinn; doch ist es immerhin möglich, dass P. mit der νοητῇ τριάς nur die grosse Dreiheit: Gott, Geist, Seele, meint. — Von einer anderen Unterscheidung, die Porphyr im Nus machte, erfahren wir durch PROKL. Plat. Theol. I, 11. S. 27 m., nach welchem er in der Schrift π. ἀρχῶν ausgeführt hatte: τὸν νοῦν εἶναι μὲν αἰώνιον . . ., εἶχειν δὲ ὁμοῦς ἐν ἑαυτῷ καὶ προαιώνιον τοῦ νοῦ [hier scheint ein Fehler zu liegen; man könnte vermuthen: προαιών., ὃ τον νοῦν] τῷ ἐνὶ συνάπτειν. ἐκεῖνο γὰρ (das ἐν) ἦν ἐπέκεινα παντὸς αἰῶνος. τὸ δὲ αἰώνιον δευτέραν εἶχει, μᾶλλον δὲ τρίτην ἐν ἐκείνῳ (dem Nus) τάξιν — das letztere (was Prokl. selbst als seinen eigenen Zusatz giebt), weil zwischen dem προαιώνιον und dem αἰώνιον der αἰὼν in der Mitte stehe. — Auf dieselbe Unterscheidung könnte man beziehen, was AUGUST. Civ. D. X, 23 von P. sagt: *dicit enim Deum patrem et Deum filium, quem graece appellat paternum intellectum vel paternam mentem* (πατρικὸν νοῦν); über den heil. Geist sage er nichts, oder doch nichts deutliches; *quamvis quem alium dicat horum medium non intelligo*, denn die Weltseele stehe unter dem *paternus intellectus*, nicht zwischen ihm und dem Vater. Vgl. c. 29: *praedicas patrem et ejus filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem; et horum medium . . . et more vestro appellas tres Deos*. Das προαιώνιον im Nus könnte als ein mittleres zwischen ihm und dem ersten bezeichnet worden sein. Aber „drei Götter“ passt nicht, wenn nur das Erste und der zweitheilige Nus gemeint ist. Augustin's Aussage geht daher doch am Ende auf die bekannte Trias ἐν, νοῦς, ψυχή. Wie aber und in welchem Sinn die Seele das mittlere zwischen dem Einen und dem Nus genannt werden konnte, ist freilich schwer zu sagen.

was von seiner Substanz an dasselbe zu verlieren ¹⁾). Das erzeugte ist immer unvollkommener und getheilter als das zeugende; tiefer wir daher in der Reihe der Erzeugungen herabsteigen, um so mehr wird die Einheit, die Vollkommenheit, die Kraft, die Immaterialität abnehmen, je höher wir in ihr hinaufsteigen, um so mehr wird sie zunehmen ²⁾); ein in sich vollendetes Wesen wendet sich deshalb nie zu seinem Erzeugniss, sondern immer nur zu dem, von dem es erzeugt ist, so dass also alles vollendete, sei es aus grösserer oder aus geringerer Entfernung, sich zum Urwesen hinwendet, und seiner geniesst: nur die unvollständigen Substanzen (μερικαὶ ὑποστάσεις) können sich auch zu dem von ihnen erzeugten, zum Körperlichen, hinwenden und sich dadurch in Sünde und Unreue (ἀπιστία) verstricken ³⁾). Nur in dieser Hinneigung des Willens besteht, wie schon Plotin gelehrt hatte, das Sein des Unkörperlichen im Körperlichen und daher auch das Sein der Seele im Leibe: abgesehen davon wirkt das verursachende zwar auf das Verursachte, aber es ist, streng genommen, nicht in ihm, sondern vielmehr dieses in jenem ⁴⁾). Auch die Seele verbindet sich aber nicht unmittelbar mit dem Leibe; Porphyry nimmt vielmehr mit Plotin an, durch ihre Neigung zum Körperlichen erzeuge sie aus sich eine niedrigere, dem Körper verwandte Kraft, die sich mit ihm vereinige ⁵⁾). Die Seele ist daher in ihrem Dasein nicht an den Körper gebunden. Das ist ja überhaupt, wie unser Philosoph sagt, der Unterschied des Geistigen und des Leiblichen, dass jenes ungetheilt überall sein kann ⁶⁾); oder genauer: jedes unkörperliche Wesen ist in dem, was unter ihm ist, nur so, dass es zugleich nicht in ihm ist, umschlossen wird es nur von dem höheren, und gerade

1) Sent. 25; die Hervorbringung des einen durch das andere bezeichnet P. mit πρόοδος oder γέννησις.

2) Ebd. 11. 13. 37.

3) Ebd. 30 vgl. 13.

4) Ebd. 3. 7. 28 f. 31 f. vgl. auch PROKL. in Tim. 171, D.

5) Sent. 4: τὰ καθ' ἑαυτὰ ἀσώματα ὑποστάσει μὲν καὶ οὐσία οὐ πάρεστιν· οὐ γὰρ συγκιρνᾶται τοῖς σώμασι· τῇ δὲ ἐκ τῆς ῥοπῆς ὑποστάσει τινὸς δυνάμεως μεταδίδωσι προεχοῦς τοῖς σώμασιν· ἡ γὰρ ῥοπή δευτέραν τινὰ δύναμιν ὑπέστησε προεχῆ τοῖς σώμασιν.

6) Ebd. 2. 35 vgl. 24: ἡ νοερά οὐσία ὁμοιομερὴς ἐστίν, ὡς καὶ ἐν τῷ μερικῷ εἶναι τὰ ὄντα καὶ ἐν τῷ παντελείῳ, ἀλλ' ἐν μὲν τῷ καθόλου καὶ τὰ μερικὰ καθολικῶς, ἐν δὲ τῷ μερικῷ καὶ τὰ καθόλου καὶ μερικὰ μερικῶς.

desshalb ist das höhere Ursache des geringeren, weil es ihm überall gegenwärtig ist, ohne doch in ihm zu sein, weil es im Verhältniss zu ihm zugleich überall und nirgends ist ¹⁾. Dasselbe gilt auch von dem Verhältniss des Unkörperlichen zum Körper: es ist in ihm nicht auf räumliche Weise, nicht mit dem einen Theil hier, mit dem andern dort, sondern überall ganz ²⁾; es ist dem Körperlichen gegenwärtig, indem es dasselbe sich ähnlich macht, seine Gegenwart ist eine dynamische, keine substantielle ³⁾, und nur desshalb ist es möglich, dass aus Seele und Leib Ein Wesen wird, und dass die Seele in dieser Verbindung ihre Einheit und Eigenthümlichkeit nicht bloß nicht verliert, sondern dieselbe sogar dem Leibe mittheilt ⁴⁾. Wir müssen in diesen Sätzen eine richtige Darstellung der plotinischen Lehre anerkennen, aber des eigenthümlichen und wissenschaftlich bedeutenden enthalten sie doch nur wenig.

Die naturwissenschaftliche Forschung scheint für Porphyry, trotz seinem Commentar zur Physik und den astronomischen Schriften, von denen Suidas berichtet, in philosophischer Beziehung keine grössere Bedeutung gehabt zu haben, als für Plotin, wenigstens tritt sie in den Werken, die wir noch besitzen, gänzlich zurück ⁵⁾.

1) Ebd. 31.

2) Ebd. 35 f.

3) Ebd. 37: ἡ οὖν παρουσία οὐ τοπικὴ, ἑξομοιωτικὴ δὲ, καθόσον οἷόν τι σῶμα ὁμοιοῦσθαι ἀσωμάτῳ u. s. w. Vgl. S. 585, 5.

4) Nemes. nat. hom. S. 60 u.: Porphyry sage im 2. Buch der σύμμιξις ζητήματα über die Verbindung von Seele und Leib wörtlich: οὐκ ἀπογνωστέον οὖν, ἐνδέχεσθαι τινα οὐσίαν παραληφθῆναι εἰς συμπλήρωσιν ἑτέρας οὐσίας καὶ εἶναι μέρος οὐσίας, μένουσαν κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν, μετὰ τὸ συμπληροῦν ἄλλην οὐσίαν. ἔν τε σὺν ἄλλῳ γενομένην καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ἐν διασώζουσιν· καὶ τὸ μείζον· αὐτὴ μὲν μὴ τρεπομένην, τρέπουσαν δὲ ἐκείνα, ἐν οἷς ἂν γίγνηται, εἰς τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν τῇ παρουσίᾳ. Unklar ist es aber hiebei immerhin, und mit dem S. 585, 5 angeführten verträgt es sich nicht, dass der Leib ebenso, wie die Seele, als οὐσία behandelt, und demnach für ihre Verbindung der widerspruchsvolle Begriff der Zusammensetzung einer Substanz aus zweien und der Ergänzung der einen durch die andere aufgestellt wird.

5) Fast das einzige, was in dieser Beziehung von ihm überliefert ist, sind die Bemerkungen gegen die aristotelische Annahme des Aethers, welche der platonische Scholiast S. 438 Bekk. aus seinem Commentar zum Timaeus mittheilt. Er folgt auch hierin Plotin; vgl. S. 506, 8. Einiges andere ist theils an sich unerheblich, theils nicht speciell naturwissenschaftlichen Inhalts; so die Bemerkung b. Simplic. Phys. 2, b, unt., dass nicht der Physiker,

gegen ist uns von seinen psychologischen Untersuchungen noch genug übrig, um uns von der Wichtigkeit, welche er diesem Gegenstand beilegte, und von dem Eifer, den er ihm widmete, zu überzeugen ¹⁾. Die Lehren Plotin's über das Wesen und Wirken der Seele, über ihr vorzeitliches Leben und ihr Schicksal nach dem Tode, über das Verhältniss der Einzelseelen zur Seele des Weltalls, boten einem denkenden Schüler reichlichen Anlass zur Erläuterung und näheren Bestimmung; und was Porphyry in dieser

undern nur der Metaphysiker, nach den Principien der Natur zu fragen habe, und die Erörterung über ἀρχὴ und αἴτιον ebd. 3, a, m. Sonst mag noch der Glaube an die Beseeltheit und die göttliche Natur der Gestirne erwähnt werden, der sich für den Neuplatoniker von selbst versteht, und ausser S. 583, 2 uns auch später noch bezeugen wird.

1) Suid. nennt von Porphyry fünf Bücher περὶ ψυχῆς πρὸς Βόηθον (oder -ὄν), eine gegen den Peripatetiker Boëthius (1ste Abth. 553, 4) gerichtete Schrift, welche wohl hauptsächlich durch dessen Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der Seele veranlasst war; Bruchstücke derselben b. Eus. pr. ev. XI, 28 (wo über die Vertheilung des Textes zwischen Euseb, Porphyry und Boëthius bei Jamblich verfehlt, und auch bei Gaisford nicht durchaus richtig ist); ebd. XIV, 10, 2. XV, 11. 16. Weiter nennt Suid. eine Abhandlung πρὸς Ἀριστοτέλην περὶ τοῦ εἶναι τὴν ψυχὴν ἐντελέχειαν (d. h. über den aristotelischen Satz, dass die Seele Entelechie sei, ein Satz, den er auch in dem Stück aus der Schrift gegen Boëthius b. Eus. XV, 11 bestreitet). Stobäus giebt Ekl. I, 826 bis 846 Stücke aus der Schrift περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων und ebd. II, 366 bis 394 aus der περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν. Ein Buch περὶ αἰσθήσεως führt Nemes. nat. rom. S. 80 an; aus demselben S. 60 f. sehen wir, dass auch in den Σύμματα ἐπηγήματα (nach Suid. 7 Bücher; angeführt auch von Prokl. in Remp. 415 u. vgl. 1. Abth. S. 615. in Euclid. 16 u. Priscian Solut. prooem. S. 551, a, o. Dübner) psychologische Fragen erörtert wurden. Ebenso ohne Zweifel in der Erklärung des Timäus. Auf die letztere geht wohl, was Jamblich b. Stob. Ekl. I, 864 über Porphyry's Ansicht von der (Welt-) Seele sagt; wogegen es in Betreff der übrigen psychologischen Bestimmungen, die wir aus Jamblich's Bruchstücken bei Stobäus anzuführen haben werden, dahingestellt bleiben muss, wo sie Porphyry ausgesprochen hatte; S. 898 bezieht sich Jamblich auf den mündlichen Unterricht desselben. Eine Schrift De regressu animæ (wohl: π. τῆς ἐνόδου τῆς ψυχῆς) in mehreren Büchern, deren Augustin Civ. D. X, 29 erwähnt, und der er auch schon im vorhergehenden, wie er bemerkt, viele entnommen hatte (vgl. c. 9. 23. 26. 28), scheint zwar hauptsächlich von den Mitteln gehandelt zu haben, durch welche die Seele zur Gottheit zurückgeführt wird, doch kann sie auch die Fragen über die Natur der Seele, ihr Herabkommen aus der höheren Welt und ihre Rückkehr in dieselbe berührt haben.

Beziehung geleistet hat, verdient alle Anerkennung; die wesentlichen Schwierigkeiten der neuplatonischen Theorie konnte er freilich so wenig, als andere, überwinden. Was zunächst das Wesen und den Begriff der Seele betrifft, so bemüht er sich, zu zeigen, wie sich ihre Einheit mit der Mehrheit ihrer Thätigkeiten und Vermögen, ihre Selbstthätigkeit mit ihrer Abhängigkeit von äusseren Einflüssen vertrage. Die Seele hat die Grundbestimmungen (λόγοι) aller Dinge ursprünglich in sich selbst ¹⁾; wird sie von aussen angeregt, ihnen gemäss zu wirken, so entsteht die sinnliche Wahrnehmung, erhält sie diese Anregung durch Einkehr in sich selbst, so entsteht das Denken ²⁾; und kommt dieses auch erst durch die Einwirkung des göttlichen Geistes (des Nus) zu Stande, so wird doch dabei kein neuer Inhalt in die Seele übertragen, sondern der Nus bringt durch sein Licht nur die Ideen zum Bewusstsein, welche er selbst ursprünglich in sie gelegt hat ³⁾. Alle Geistesthätigkeiten sind daher auf eine und dieselbe Grundthätigkeit zurückzuführen, welche nur nach der Beschaffenheit ihrer Objekte eine verschiedene Gestalt annimmt: im intelligibeln hat unser Denken die Gestalt des Denkens, im seelischen die der Reflexion, im vegetativen die der Keimkraft, in der Materie die des Schattenbilds, im übervernünftigen wird es überwesentlich und übervernünftig ⁴⁾.

1) Auch die Weltseele soll ja die wesenhaften λόγοι in sich tragen; vgl. S. 582, 4.

2) Sent. 17. Vgl. NEMES. nat. hom. 80: Πορφύριος δὲ ἐν τῷ περὶ αἰσθήσεως οὔτε κῶνον (Strahlenkegel) οὔτε εἰδωλον οὔτε ἄλλο τί φησιν αἴτιον εἶναι τοῦ ὁρᾶν ἀλλὰ τὴν ψυχὴν αὐτὴν ἐντυγχάνουσιν τοῖς ὁρατοῖς ἐπιγινώσκειν ἑαυτὴν οὖσαν τὰ ὁρατά, τῷ τὴν ψυχὴν συνέχειν πάντα τὰ ὄντα καὶ εἶναι τὰ πάντα ψυχὴν συνέχουσα σώματα διάφορα. μίαν γὰρ βουλόμενος εἶναι πάντων ψυχὴν τὴν λογικὴν, εἰκότως πρὶν γινώριζειν ἑαυτὴν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι. Porph. will desshalb sent. 16 auch die Erinnerung nicht aus der Aufbewahrung von Vorstellungen, sondern daraus erklären, dass es der Seele durch Uebung erleichtert werde, eine Vorstellung neu zu erzeugen.

3) Ad Marc. 26: ψυχὴν λογικὴν .. ἣν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας εἰς ἐνετύπωσιν καὶ ἐνεχάραξιν ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ νόμου ἀληθείας εἰς ἀναγνώρισιν ἁγῶν διὰ τοῦ παρ' αὐτῷ φωτός. Doch soll sich Porphyr nach JAMBL. h. STON. Ekl. I, 86 in seinen Aeussungen über die Ansicht, dass der ganze νοητὸς κόσμος in der meristῇ ψυχῇ sei, nicht gleichgeblieben sein, πῇ μὲν διατεταγμένως αὐτῆς ἀσπάζεσθαι, πῇ δὲ συνακολουθῶν αὐτῇ ὡς παραδοθείη ἄνωθεν.

4) Sent. 10: οὐχ ὁμοίως μὲν νοοῦμεν ἐν πᾶσιν, ἀλλ' οἰκείως τῇ ἐκάστου οὐσίᾳ.

nach in den scheinbar leidentlichen Zuständen verhält sich die Seele Wahrheit thätig, nur der Körper leidet; die Sinnlichkeit rührt im Körper her, der Geist für sich genommen ist reines Denken; das Leben, Sterben und Leiden ist nur in dem aus Seele und Leib zusammengesetzten Wesen, nicht in der Seele als solcher ¹⁾. Grossen Werth hat für Porphyry, wie für alle Platoniker, die Willensfreiheit; in den Bruchstücken der Schrift, welche er ihrer Vertheiligung gewidmet hat ²⁾, sucht er ihre Vereinbarkeit mit der Wahl der Lebenslose im Präexistenzzustand, unter richtiger Erklärung Plato's, darzuthun. Auch die Schuld des Bösen soll nicht im Leibe, sondern in der Seele und ihrer Begierde gesucht werden ³⁾. Je abschliesslicher aber so alle Erscheinungen des Seelenlebens auf die Seele selbst zurückgeführt wurden, um so nothwendiger war auch, das Verhältniss der vielen Seelenthätigkeiten zu der Einen Grundkraft so zu bestimmen, dass die Einheit der Kraft trotz der Verschiedenheit ihrer Wirkungsweisen gewahrt blieb. Porphyry widerspricht daher der buchstäblichen Auffassung der platonisch- aristotelischen Lehre von den Theilen der Seele. Seiner Ansicht nach müssen wir zwar allerdings verschiedene Kräfte der Seele unterscheiden; so namentlich die Denkkraft und das Wahrnehmungsvermögen, und innerhalb der ersteren wieder das Vermögen des intuitiven und des diskursiven Denkens (*νοῦς* und *διάνοια*), innerhalb des andern die Fähigkeit, mittelst der Sinneswerkzeuge, und die, ohne dieselben wahrzunehmen (das *αἰσθητικὸν* und *φανταστικὸν*) ⁴⁾. Aber verschiedene Theile hat nur das lebendige Wesen, welches aus Seele und Leib zusammengesetzt ist; die Seele selbst

νόῳ μὲν γὰρ νοερώς, ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς, ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπερματικῶς, ἐν δὲ ἁματι εἰδωλικῶς, ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνεγνωστῶς τε καὶ ὑπερουσίως.

1) Sent. 19. 22. 42.

2) B. Stob. Ekl. II, 366 ff.

3) Ad Marcellam c. 29. Natürlich können es aber nur die geringeren Theile der Seele sein, von denen das Böse herkommt; wesshalb Jamblicus bei Stob. Ekl. I, 896 von Porphyry und Plotin sagt, sie leiten es von der φύσις und der ἄλογος ζωὴ her.

4) M. vgl. hierüber die Bruchstücke aus der Schrift über die Kräfte der Seele b. Stob. Ekl. I, 826 ff. insbesondere S. 832. Ueber eine weitere von Plato an die Hand gegebene Seelenkraft, das *δοξαστικὸν*, wird hier bemerkt, es frage sich, ob es eine Unterart der *διάνοια*, oder ein mittleres zwischen dem *αἰσθητικὸν* und *φανταστικὸν* einerseits, dem *νοητικὸν* andererseits sei.

ist ungetheilt, und nur ihr Verhältniss zum Leibe bringt es mit sich, dass aus ihrem an sich einheitlichen Wesen verschiedenartige Thätigkeiten hervorgehen ¹⁾. Aus demselben Gesichtspunkt betrachtet Porphyr das Verhältniss der Einzelseelen zur allgemeinen Seele. Alle Einzelseelen entspringen aus der überweltlichen Seele und diese enthält jene als ihre Theilkräfte in sich, ohne sich doch selbst an sie zu vertheilen; sie ist daher einerseits zwar von jeder derselben unterschieden, aber zugleich auch mit allen dem Wesen nach identisch, und in jeder mit ihrer ganzen Kraft wirksam, sobald sich dieselbe von dem getheilten, körperlichen Sein zu ihr zurückwendet ²⁾. Wegen dieser Einheit alles Seelenlebens will unser Philosoph selbst den Thieren Vernunft beilegen ³⁾; nichtsdestoweniger weiss er denen nicht beizustimmen, die menschliche Seelen nach dem Tode in Thierleiber wandern liessen. Die Thierseelen sind von den menschlichen, wie er glaubt, der Art nach verschieden ⁴⁾; bedient er sich daher auch solcher Ausdrücke, die jene Vorstellung strenggenommen voraussetzen würden ⁵⁾, so haben sie doch für ihn nur uneigentliche Bedeutung ⁶⁾: in der Schrift gegen den Fleischge-

1) A. a. O. 838 f. 844 f. vgl. auch JAMBL. ebd. 894.

2) Sent. 39, wozu auch JAMBlich's jedenfalls ungenaue Angabe bei STOB. Ekl. I, 886: ὡς δ' ἂν εἴποι Πορφύριος, πάντα κεχώριται τὰ τῆς ὅλης ψυχῆς πρὸς τὴν μερικὴν ἐνεργήματα zu ergänzen ist. Weiter s. m. JAMBL. a. a. O. NEMES. nat. hom. 80 (oben S. 588, 2.).

3) Er wolle zeigen, sagt Porph. De abstin. III, 1, πᾶσαν ψυχὴν, ἥ μάλιστα αἰσθήσεως καὶ μνήμης, λογικὴν und er führt diesen Beweis sehr ausführlich, bei c. 26. Unter anderem beruft er sich dabei auf die Sprache der Thiere, welche von einzelnen auch wirklich verstanden worden sei. Zu diesen gehört nach der v. Pyth. 23 ff. Pythagoras. Auf jene Auseinandersetzung bezieht sich vielleicht NEMES. S. 51.

4) JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 1068: οἱ δὲ περὶ Πορφύριον ἄχρι τῶν ἀνθρωπίνων βίων (Porph. lässt das Herabsinken der Menschenseele sich nur so weit erstrecken), τὸ δ' ἀπὸ τούτου ψυχῶν ἄλλο εἶδος τὸ ἀλόγιστον (was aber nach dem eben angeführten von dem ἄλογον noch verschieden sein muss) ὑποτίθεται. Ders. ebd. 898: Nach Porphyr und andern Platonikern ἀφομοιοῦται ἕλληλας καὶ μὲν ἀνθρώπεια τοῖς θηρίοις τὰ δὲ τῶν ζώων τοῖς ἀνθρωπίοις, ἐφ' ὅσον πέφυκε τὰ διὰ χειρὶ μένα καθ' ἑτέρας οὐσίας ὁμοιοῦσθαι πρὸς ἄλληλα. Vgl. S. 591, 1.

5) B. STOB. Ekl. I, 1048 f.

6) Die Seele, heisst es, gehe nach diesem Leben wieder in andere Leiber ein; wenn sie nun philosophisch gelebt und der Siunenlust abgesagt habe, werde sie sich hüten, μὴ λάθῃ θηρίον γενομένη καὶ στέρξασα σώματος ἀφουός οὐδὲ καθαροῦ πρὸς ἀρετὴν φύσιν ἄλογον καὶ ἄμουσον καὶ τὸ ἐπιθυμαῖν ἢ θυμούμενον μὴ.

... dass, gegen den es keinen stärkeren Grund gab, als den menschlichen Ursprung vieler Thierseelen, schweigt er hievon gänzlich, und von späteren wird ausdrücklich bezeugt, dass er die Seelenwanderung auf menschliche Leiber beschränkt hat ¹⁾. Ebenso wenig will er aber andererseits eine Erhebung der geläuterten Seele zu übermenschlicher Natur und Würde zugeben; so fest er vielmehr von der Unsterblichkeit des geistigen Wesens überzeugt ist ²⁾, so bestimmt will er doch die menschliche Seele in ihrer eigenthümlichen Ordnung festhalten ³⁾; alle Seelen sollen nach dem Tode wieder in neue Leiber eingehen, weil eben dieses die eigenthümliche Natur und Bestimmung der menschlichen Seele sei, einem aus Körper und Geist zusammengesetzten Wesen anzugehören ⁴⁾. Das nähere dieses Hergangs und der Zustand der körperlosen Seele wird mit sinnlicher Bestimmtheit ausgemalt. Vor dem Eintritt in das irdische Leben hält sich die Seele im Fixsternhimmel auf ⁵⁾; von da

... οὐ τῇ το φρόνιμον αὐξαντος καὶ τρέφοντος, andernfalls sinke sie wieder in den Trudel des Werdens herab, sie gerathe in ein unseliges und thierisches Leben, εἰς νωθῇ σώματα καὶ βίους δολιcroύς oder εἰς λύκου φύσιν ἢ λέοντος.

1) JAMBL. (s. o. 590, 4), dessen elliptischer Ausdruck doch nur diesen Sinn haben kann. AUGUSTIN Civ. D. X, 30: Plato und Plotin lassen die Seelen auch in Thierleiber übergehen: *Porphyrus tamen jure displicuit (haec sententia)*; er beschränke ihre Wanderung auf Menschenleiber. ΑΕΚ. Gaz. Theophr. 16 Barth: Porphyry und Jamblich, κατανοήσαντες ὡς ἄλλη μὲν λογικῆς ψυχῆς οὐσία ἄλλη δὲ ἀλόγου, καὶ ὅτι οὐ μετανίστανται (sich verändern) ἀλλ' ὡσαύτως χροῦσιν αἱ οὐσίαι, οἷαι τὸ πρῶτον προήλθον καὶ ὅλως ἀδύνατον τὸν λόγον εἰς ἀλογίαν μετατίθεσθαι, ὑπερπηδήσαντες τὰ ἄλογα τῶν ζώων μεταβαλόντες, οὐκ εἰς ἄλλον φασιν, ἀλλ' ὁνώδη ἄνθρωπον. οὐ γὰρ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὴν τῶν σωμάτων μορφήν μεταμπίσχεσθαι.

2) Sent. 22. 24. Ausführlich hatte P. in der S. 587, 1 genannten Schrift gegen Boëthius die Gründe für die Unsterblichkeit erörtert; was jedoch Eun. pr. ev. XI, 28. XIV, 10, 3 daraus mittheilt, bringt nichts eigenthümliches.

3) JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 1064: τηροῦσι μὲν αὐτὴν (die abgeschiedene Seele) ἐπὶ τῆς οἰκείας τάξεως Πλούταρχος καὶ Πορφύριος ... οἱ δὲ ἀρχαιότεροι καταπλησίαν τοῖς θεοῖς κατὰ νοῦν διάθεσιν ἀγαθοειδῆ καὶ προστασίαν τῶν τῇδε αὐτῇ ὑπονέμουσι καλῶς. Πορφύριος δὲ καὶ τοῦτο ἀπ' αὐτῆς ἀφαιρεῖ ... αὐτὰς ἀφαιρεῖ παντάπασιν ἀπὸ τῆς ἀδεσπότου (absolut) ζωῆς, ὡς οὐσας συμφυεῖς τῇ γενέσει καὶ πρὸς πικουρίαν δοθείσας τοῖς συνθέτοις ζώοις.

4) S. die vor. Anm. u. Porph. b. STOB. Ekl. I, 1048: ἄφθαρτος οὐσα [ἡ ψυχὴ] τὴν φύσιν καὶ αἰδῖος, οὔτε μὲν ἀπαθὴς οὐδὲ ἀμετάβλητος, ἐν ταῖς λεγομέναις φθοραῖς καὶ τελευταῖς μεταβολὴν ἴσχει καὶ μετακόσμησιν εἰς ἕτερα σώματων εἶδη.

5) Vgl. folg. Anm. Wenn in dem Fragment b. STOB. I, 1054 der Mond

steigt sie durch die sieben Planetensphären zur Erde herab, indem sie sich aus der Substanz derselben mit einem luftartigen Leib ($\piνεῦμα$) umkleidet ¹⁾; derselbe Leib begleitet sie auch beim Abscheiden aus dem irdischen Körper, und wird von ihr je nach den Einbildungen, welche die Vorliebe für den oder jenen Körper in ihr erregt, so oder so gestaltet; die reinsten Seelen erhalten ätherische Leiber, die minder reinen sonnenartige, eine dritte Klasse mondartige, die, welche am tiefsten stehen, und ihr $\piνεῦμα$ mit den feuchten Dünsten der Erdatmosphäre beschwert haben, werden durch dasselbe in die Räume unter der Erde hinabgezogen ²⁾. Den

den Seelen der Frommen zum Wohnsitz gegeben wird, so bezieht sich diess nur auf die Vorstellungen Homers, so wie Porph. diese erklärt, oder auch nur auf die Seelen, welche noch nicht die höchste Vollendung erreicht haben.

1) PORPH. b. STOB. Ekl. II, 388, wo über das Lebensloos der platonischen Republik X, 617, E bemerkt wird: $\delta\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \chi\lambda\eta\rho\omicron\varsigma\ \epsilon\tilde{\iota}\omega\ \pi\rho\acute{\iota}\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\epsilon\lambda\eta\gamma\eta\varsigma\ \iota\pi\epsilon\rho\chi\acute{\alpha}\tau\iota\omega\ \tau\omicron\pi\omicron\nu\ \pi\epsilon\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu$ (sc. $\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma$), $\tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon\ \beta\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \eta\ \delta\iota\epsilon\tilde{\iota}\sigma\delta\omicron\varsigma\ \delta\iota\alpha\ \tau\omicron\nu\ \epsilon\pi\tau\acute{\alpha}\ \sigma\phi\alpha\iota\rho\omega\acute{\nu}\ \gamma\iota\gamma\iota\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$. Ders. Sent. 32: $\tau\omicron\ \piνεῦμα$, $\delta\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\nu\ \sigma\phi\alpha\iota\rho\omega\acute{\nu}\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\xi\alpha\tau\omicron$. PROKL. in Tim. 311, A; s. folg. Anm. Der Eintritt der Seele in den Leib sollte $\epsilon\tilde{\iota}\nu\ \tau\eta\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \alpha\pi\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\sigma\eta\iota$ $\tau\omicron\upsilon\ \tau\iota\chi\tau\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$ stattfinden (JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 912), womit nicht der Moment der Erzeugung, sondern der des fertigen Hervortretens, der Geburt, gemeint zu sein scheint; darauf weist wenigstens das $\tau\iota\chi\tau\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$, und der Umstand, dass Porph. b. STOB. Ekl. II, 392 (s. n. 608, 4) die Annahme zulässig findet, durch den Stand der Gestirne zur Zeit der Erzeugung seien den Seelen die allgemeinen, durch den Stand derselben zur Zeit ihrer Geburt die speciellen Vorbilder ihres Menschenlebens bezeichnet. Da mit dem Eintritt der Seele in einen bestimmten Leib über das, was sie werden wird, vollständig entschieden ist, setzt diese Darstellung voraus, dass sie erst bei der Geburt in einen solchen eintrete. — Ihrem leitenden Gedanken nach ist diese Theorie Porphyr's von Plotin entlehnt (vgl. S. 514, 1), aber dieser hat sie nicht so in's einzelne ausgeführt,

2) Sentent. 32. Auf diese Lehre bezieht sich auch die Angabe des JAMBLICH b. STOB. Ekl. I, 924, dass nach Porphyr die unvernünftigen Kräfte der Seele in das allgemeine Leben, welchem sie entnommen seien, zurückkehren, und des Scholion bei OLYMPIODOR. in Phädon. ed. Finckh S. 98, Nr. 175, dass Proklus und Porphyr die Unsterblichkeit nur auf die vernünftige Seele ausdehnen; vgl. PROKL. a. a. O., wo als Lehre Porphyr's angegeben wird, dass das $\omicron\chi\eta\mu\alpha$ und die $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta$ (das, was Porphyr in der oben angeführten Stelle das Pneuma nennt) in die himmlischen Sphären, aus denen die Seele bei ihrem Herabsteigen diese Bestandtheile gesammelt habe, sich wieder auflöse. Doch kann diess nur von den reineren Seelen gelten, die beim Aufsteigen in jeder Sphäre wieder ablegen, was sie beim Herabsteigen angezogen haben, wie es auch Plotin, dem P. hier folgt, nur von jenen ausgesagt hatte; vgl. S. 532, 2.

geläuterten Seelen stellt Porphyry ein rein geistiges Leben in Aussicht, in welchem mit der Erinnerung an das Irdische auch die Einbildungen und Begierden erlöschen und die vernunftlosen Theile der Seele sich von ihr ablösen ¹⁾, denn erst wenn er vom Leibe freigeworden ist, kann der Geist, wie auch er sagt, zur vollkommenen Weisheit gelangen ²⁾; für die auf der Wanderung begriffenen nimmt er die gleiche, ihren Vergehen genau entsprechende Viedervergeltung an, wie Plotin ³⁾; die im Hades befindlichen

1) In der Schrift über die Styx b. STOB. I, 1022 f. 1032 f. 1036 f. sagt Porphyry, die Seelen, welche den Acheron überschritten haben, d. h. die aus dem körperlichen Leben abgeschiedenen und keiner Reinigung bedürftigen, verlieren die Erinnerung an ihr Erdenleben, sie kennen daher zwar einander κατ' ἰδιότητα προνήσεως ἦν ἐν ἔδου κέκτηνται, τοὺς δ' ἀνθρώπους οὐκέτι, die Seele ziehe sich in der Welt auf das διανοητικὸν zurück; und noch genauer wird seine eigentliche Meinung ohne Zweifel von JAMBlich b. STOB. a. a. O. 924 dargestellt, der sie so angiebt: λύεται (nämlich nach dem Tode, und natürlich nur bei den körperfreien Seelen) ἐκάστη δύναμις ἄλογος εἰς τὴν ὅλην ζωὴν τοῦ παντός ἀφ' ἧς ἀπεμείσθη, ἥ καὶ ὅτι μάλιστα μένει ἀμετάβλητος. Dagegen sind unsere Zeugen darüber nicht ganz einig, ob die geläuterten Seelen für immer in diesem höheren Leben bleiben, oder später wieder in Körper herabkommen sollten. Nach den S. 591, 3. 4 angeführten Aeusserungen, namentlich nach der bestimmten Aussage Jamblich's, muss man das letztere annehmen. Dagegen behauptet AUGUSTIN CIV. D. X, 30 nicht minder bestimmt: *dicit etiam, Deum ad hoc animam mundo dedisse* (was aber nach dem folgenden doch nur bedeuten kann: er lasse die Seelen desshalb in die Körperwelt eintreten), *ut materiae corporalis cognoscens mala ad patrem recurreret, nec aliquando jam* (= μηδ' ἔτι) *talium polluta contagione teneretur*; und er belobt ihn ausdrücklich, dass er die Seelen aus der Seligkeit bei Gott nicht wieder zu den Uebeln des Lebens zurückkehren lasse, bemerkt aber zugleich, damit werde der platonische Satz, dass die gestorbenen wieder in's Leben zurückkehren, aufgegeben. Indessen hat Aug. wahrscheinlich in eine einzelne Aeusserung Porphyry's zu viel hineingelegt, und dieser wollte den gereinigten Seelen die Rückkehr in's Körperleben nicht schlechthin, sondern ähnlich, wie Plato (s. Bd. II, a, 526 ff.), nur für die Dauer der betreffenden Weltperiode absprechen.

2) AUG. CIV. D. X, 29: *nec ipse dubitas, in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire, secundum intellectum tamen viventibus omne quod deest providentia Dei et gratia post hanc vitam posse compleri.*

3) ARNEAS wenigstens, Theophr. S. 18, schreibt ihm und Jamblich zu, dass ihrer Meinung nach der Verführer junger Leute zur Strafe in einem anderen Leben seinerseits verführt, der Ehebrecher zu einer Frau werden solle, mit der Ehebruch getrieben werde, also abgesehen von einiger polemischen Verzerrung dasselbe, was wir S. 530 bei Plotin getroffen haben.

sollen durch die Einbildungen gestraft werden, welche sich aus der Erinnerung an ihre Vergehen erzeugen ¹⁾. Mancherlei volksthümlicher Aberglauben hinsichtlich des Zustands nach dem Tode wird von unserem Philosophen gutgeheissen ²⁾; dass er den platonischen Mythos über die Wahl der Lebenslose ernstlich nimmt ist schon bemerkt worden.

Wenden wir uns von der Anthropologie zur Ethik, so lässt sich nach allem bisherigen zum voraus erwarten, dass Porphyr den ethischen Dualismus seiner Schule nicht mildern werde. Leib und Seele stehen sich ja nach seiner Ansicht auf's schroffste entgegen; der Leib ist nur das Gewand, welches wir ablegen müssen, wenn wir um den Siegespreis ringen wollen, ein Gewand, welches uns nicht bloß belästigt, sondern auch verunreinigt, weil jedem materiellen Körper Ausflüsse hylischer Dämonen anhaften ³⁾; je mehr wir uns diesem sterblichen Theil zuwenden, um so untüchtiger werden wir für das unvergängliche ⁴⁾, je mehr wir nach dem Leib und dem leiblichen Verlangen tragen, um so mehr verfinstert sich unser Sinn für das göttliche ⁵⁾. Es ist daher unmöglich, dass die Liebe zu Gott mit der Liebe zum Leib und der sinnlichen Lust zusammenbestehe ⁶⁾; nicht bloß einzelne Affekte sind schändlich, sondern alle, denn alle verhindern uns an der Beschäftigung mit dem übersinnlichen ⁷⁾; wer zur Anschauung des höheren gelangen will, der muss der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft, dem Sinnengenuss und der Begierde nach Sinnengenuss absagen, und in philosophischem Sterben das Band lösen, mit dem sich seine

1) B. Stob. a. a. O. 1022 (aus der Schrift über die Styx), wo die Mythen über die Strafen im Hades in diesem Sinn gedeutet werden.

2) So scheint er b. Stob. I, 1080 (aus derselben Schrift) der Meinung beizupflichten, dass die Unbeerdigten nicht zur Ruhe im Hades kommen, und De abstin. II, 47 f. sagt er unter Berufung auf Plotin, die Seelen der gewaltsam getödteten Menschen und Thiere bleiben bei ihrem Leichnam, und benützt diese Vorstellung, um theils vor dem Selbstmord, theils vor dem Fleischgenuss zu warnen.

3) De abstin. I, 31. II, 46.

4) Ad Marc. 32.

5) Ebdas. 13.

6) Ebd. 14.

7) De abstin. I, 41.

Seele an den Leib gekettet hat ¹⁾. Die sittliche Thätigkeit fällt daher hier wesentlich unter den Begriff der Reinigung, und Porphyrius hebt diesen Gesichtspunkt noch stärker hervor, als Plotin. Alle Tugenden zerfallen nämlich ihm zufolge in vier Klassen: die politischen, die reinigenden (*καθαριτικαί*), die der Seele, welche sich um den Nus hinwendet, und die des Nus als solchen. Die Tugenden der ersten Klasse bezwecken die Mässigung der Affekte (*μετριοπάθεια*), die der zweiten (die Tugenden des Fortschreitenden) die Ablösung vom Irdischen, welche sich in der Apathie vollendet; ist dieses Ziel erreicht, so entsteht als die positive Ergänzung dieses negativen die Hinwendung der Seele zu ihrer Ursache, die vernünftige Seelenthätigkeit oder die Theorie, in welcher die Tugend der dritten Klasse besteht: sofern aber diese psychische Tugend doch nur vom Nus bewirkt wird, so steht die Tugend des Nus als solchen, welche sich zu ihr verhält, wie das Urbild zum Abbild, die paradigmatische Tugend, noch höher. Wer den praktischen Tugenden gemäss handelt, ist ein rechtschaffener Mann, wer die reinigenden ausübt, ein dämonischer Mensch, oder auch ein guter Dämon, wer in der Hinwendung zum Nus lebt, ist ein Gott, wer die paradigmatische Tugend besitzt, ist ein Vater der Götter. Mit den höheren von diesen vier Stufen besitzt man auch alle Tugenden der niedern, wenn man sie auch nicht nothwendig immer ausübt, aber nicht umgekehrt ²⁾. Wiewohl aber die reinigende Tugend hiernach nicht die höchste ist, so ist sie doch, wie Porphyrius sagt ³⁾, für den Menschen die nöthwendigste, denn sie können wir in diesem Leben erlangen, und sie bahnt uns den Weg zu der höheren; diese selbst dagegen geht auch nach dem obigen fast über menschliche Kräfte, und na-

1) A. a. O. c. 31. sentent. 41; ebd. 8 f. In der letzteren Stelle unterscheidet P. mit Plato einen doppelten Tod, den natürlichen und den philosophischen, der erstere löst nur die natürliche, nicht die selbstgeknüpfte Verbindung der Seele mit dem Leibe. Auch aus diesem Grund ist (abstinent. 38) der Selbstmord nicht zu billigen. Ueber die Lossagung vom Körper hatte P. auch in der Schrift *De regressu animae* gehandelt, indem er (nach AUGUST. Civ. D. X, 29) hier den Grundsatz aufstellte: *omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo*.

2) Sent. 34, wo die angeführten Unterschiede auch im einzelnen an den vier Grundtugenden nachgewiesen werden.

3) A. a. O.

mentlich die höchste mystische Einigung mit der Gottheit war für Porphyr weit schwerer zu erreichen, als für Plotin ¹⁾. Der Mensch gleicht seiner Ansicht nach einem solchen, der sich nach langem Aufenthalt in der Fremde nach Hause sehnt: wenn er in der Heimath gut aufgenommen werden will, muss er zuerst die fremden Sitten ablegen, dann erst mag er sich aufmachen, um denselben Weg, auf dem er sich von Hause entfernt hat, in entgegengesetzter Richtung zurückzulegen ²⁾. Die erste Station dieser Reise ist die Selbsterkenntniss, die Ueberzeugung, dass der Leib dem wahren Wesen des Menschen fremd ist; das nächste ist die Zurückziehung vom Leibe, die Ausschliessung aller unnöthigen, die möglichste Mässigung selbst in den unvermeidlichen Genüssen, die Unterdrückung aller Affekte, wenigstens bis zu dem Grade, dass sie nur noch selten und schwach, und ohne Theilnahme des Willens, eintreten; die höchste Stufe jedoch und der Uebergang zur höheren Tugend ist nur durch völlige Affektlosigkeit zu erreichen ³⁾. Es war natürlich, dass sich auf diesem Standpunkt für Porphyr nur eine ascetische Moral ergeben konnte; denn zu dem gefährlicheren Ausweg, der Sinnlichkeit ihren Lauf zu lassen, weil sie den Geist nichts angehe ⁴⁾, kann sich sein sittlicher und nüchterner Sinn nicht entschliessen, diese Behauptung widersprach aber auch seiner Ansicht vom menschlichen Wesen, die dem Leibe keine Bewegung zugesteht, welche nicht durch die Hinneigung der Seele zum sinnlichen in ihm erzeugt wäre. Er verlangt daher, dass wir uns schlechthin keine anderen Genüsse erlauben, als diejenigen, die zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit nothwendig sind, und er erhebt desswegen jene Enthaltungen, welche Plotin zwar persönlich geübt und gebilligt, aber von andern, so viel wir wissen, nicht verlangt hatte, im Sinn des strengeren Neupythagoreismus zum Grundsatz: jede sinnliche Aufregung, welcher Art sie auch sein mag, ist zu verwerfen ⁵⁾; nicht blos der geschlechtliche Genuss, auch der naturgemässe, ist nach Porphyr als eine Verunreinigung

1) Vgl. S. 417, 2.

2) De abstin. I, 30.

3) Sent. 34.

4) Die Behauptung christlicher Gnostiker und cynischer Philosophen, welche de abst. I, 42 ff. bestritten wird.

5) De abstin. I, 33 f.

1) betrachten¹⁾, sondern er warnt auch vor dem Besuch von Schauspielen, Pferderennen, Tänzen u. dgl.²⁾, mit besonderer Ausführlichkeit jedoch sucht er in der Schrift über die Enthaltung von thierischer Nahrung zu zeigen, dass der Genuss von Fleischspeisen dem Philosophen nicht erlaubt sei. Der Erweis dieser Behauptung liegt ihm um so mehr am Herzen, da sogar von seinen Freunden aus Plotin's Schule manche dem Fleischgenuss, auf den sie früher verzichteten, sich wieder zugewandt hatten³⁾; während er selbst umgekehrt in seiner früheren Zeit die Thieropfer gutheissen hatte⁴⁾, und erst später die Schonung des thierischen Lebens unbedingt forderte. Die Erwägungen, mit denen er diese Forderung begründet, sind theils moralische, theils religiöse: die Thiere seien als vernunftbegabt uns verwandt⁵⁾, durch die Fleischspeisen werde die Sinnlichkeit gereizt und gekräftigt⁶⁾, um aber den Göttern, und namentlich dem höchsten Gott, nahe zu treten, müsse man sich vom sinnlichen losmachen⁷⁾; am deutlichsten tritt jedoch das Motiv dieser ganzen Ascese in dem Satze⁸⁾ hervor,

1) Sent. 34 g. E. De abstin. IV, 20 vgl. I, 41 g. E. Selbst auf die *ὁμιλίαι* wird diese Strenge ausgedehnt. Porphyrius selbst hat zwar in vorgerücktem Alter noch geheirathet; aber in dem Schreiben an seine Frau (ad Marc. — 3. 33) weist er nicht blos alle sinnlichen Beweggründe zu diesem Schritte zurück, sondern er scheint auch anzudeuten, dass er sich des ehelichen Umgangs enthalten habe.

2) De abstin. I, 33.

3) Dass dieser in der platonischen Schule ausgebrochene Zwiespalt, und besonders die Angriffe des Castricius Firmus auf die von ihm selbst früher gebilligte *ἀποχή*, die nächste Veranlassung von Porphyrius Schrift waren, sagt Porph. De abst. I, 1—3.

4) Aus der Schrift *περὶ τῆς ἐκ λόγων φιλοσοφίας*, welche allen Anzeichen nach vor seiner Verbindung mit Plotin verfasst wurde (vgl. Wolff Porph. de philos. ex orac. haur. libr. rel. 30 f. 38) theilt Eus. pr. ev. IV, 9 ein apollinisches Orakel mit, das über die Thieropfer für Götter jeder Ordnung Vorschriften giebt.

5) Hierüber handelt besonders das dritte Buch De abstinence, welches nach der Nachweisung von Bernays (Theophrastos Schrift über die Frömmigkeit) seinen Inhalt grösstentheils aus Theophrast *περὶ εὐσεβείας* entlehnt hat. Aus dem angegebenen Grunde wird auch hier die Tödtung der Thiere, mit Ausnahme der reissenden, verboten.

6) A. a. O. I, 32 f. 38. 46.

7) Ebd. I, 57. II, 49.

8) Ebd. IV, 20.

dass jedes Wesen durch die Verbindung mit fremdartigem befleckt werde; der Geschlechtsgenuss beflecke daher in doppelter Beziehung, theils unmittelbar, sofern er die Seele durch die Sinnelust überwältigt, theils mittelbar, sofern er durch neue Lebenszeugung geistige Kräfte an die Materie fesselt; ebenso beflecke der Fleischgenuss theils desshalb, weil er die sinnlichen Triebe nährt, theils auch, weil das Fleisch von den Leichnamen getödteter Thiere genommen ist, und durch seinen Genuss dem lebenden todtes beigemischt wird ¹⁾. Das beste wäre, wenn wir die Nahrung überhaupt entbehren könnten; da diess nicht möglich ist, sollen wir uns wenigstens auf die einfachsten und unschuldigsten Speisen beschränken ²⁾ und werden auch diese Grundsätze bei der Masse der Menschen keinen Eingang finden, so darf sich ihnen doch der Philosoph desshalb nicht entziehen ³⁾. So wird hier zum Gesetz gemacht, was bei Plotin noch Sache der freien Selbstbestimmung gewesen war, die innere Freiheit von der sinnlichen Neigung genügt nicht, wenn nicht die äussere Ascese hinzutritt.

Diese ethische Richtung Porphyr's bedingt auch sein Verhältniss zur Religion. Plotin stand der positiven Religion, trotz seiner Mythendeutung und trotz seiner Ansichten über Weissagung und Magie, verhältnissmässig noch frei gegenüber; er fühlt sich auf seinem idealen Standpunkt in der Philosophie und der philosophischen Gesinnung befriedigt, und kann die sinnlichen Stützen des äusseren Kultus entbehren ⁴⁾. Seinem Schüler ist diese freiere Stellung nicht mehr möglich. An Wärme und Reinheit des religiösen Gefühls steht er hinter Plotin nicht zurück, aber er ist nicht in demselben Maasse, wie dieser, durch seine Philosophie über die

1) Welchen Werth Porphyr auf den letzteren Umstand legt, sieht man auch daraus, dass er die Milch und den Honig trotz ihres thierischen Ursprungs gestattet a. a. O. II, 13. III, 18. 26. M. vgl. auch was S. 594, 2 aus De abstin. II, 47 f. angeführt ist.

2) A. a. O. IV, 20.

3) A. a. O. I, 27. II, 3. IV, 18. P. sagt hier ausdrücklich, seine Rathschläge gelten nicht allen Menschen ohne Unterschied, Handarbeitern, Geschäftsleuten u. s. w., sondern ἀνθρώπων λελογισμένων τίς τ' ἔστι καὶ πόθεν ἐλάττω ποῖ τε σπεύδειν ὀφείλει u. s. w.

4) M. vgl. in dieser Beziehung namentlich die S. 414, 1 erwähnte bezeichnende Aeusserung gegen Amelius.

Noth des endlichen Daseins hinausgehoben, es wird ihm nicht eben so leicht, in der Anschauung der Gottheit Ruhe zu finden; er empfindet die Mängel der sinnlichen Natur als eine dämonische Macht, die neben der göttlichen in der Welt waltet, und für den Kampf mit dieser Macht, für den Reinigungsprocess, auf welchen die irdische Tugend seiner Meinung nach beschränkt ist, nimmt er gerne die Bundesgenossenschaft der Religion in Anspruch. So ganz unverändert freilich lässt sich diese mit seiner Philosophie nicht verbinden. War er auch früher dem Volksglauben noch näher gestanden ¹⁾, so musste ihm doch manches darin mit der Zeit zum Anstoss gereichen. In einer seiner späteren Schriften sagt er geradezu: die gewöhnlichen Vorstellungen von der Gottheit seien von der Art, dass es gottloser sei, sie zu theilen, als die Götterbilder zu vernachlässigen ²⁾; mit dem bestehenden Kultus musste er schon durch seine Ansichten über die Tödtung der Thiere und über den Fleischgenuss in Widerspruch treten ³⁾; aber auch abgesehen davon ist er der Ueberzeugung, dass die beste und allein wahre Gottesverehrung nur in Einem bestehe, in der Gotteserkenntniss und der frommen, gottähnlichen Gesinnung ⁴⁾. Die Gottheit, sagt er, bedarf keines andern, der Weise bedarf nur der Gottheit; der wahre Tempel Gottes ist die Seele des Weisen, der wahre Priester ist der Weise ⁵⁾. Nicht lange Gebete und Opfer verlangt die Gottheit, sondern frommes Leben, nicht an der Zunge des Menschen ist ihr etwas gelegen, sondern an seinen Werken ⁶⁾. Nur wer reinen Lebens und von leerer Einbildung frei ist, verdient von der Gottheit zu sprechen, und die Rede über sie zu vernehmen, vor der unheiligen Menge ist es besser, über das heilige zu schweigen ⁷⁾.

1) Darauf weist die Schrift über die Orakel; vgl. S. 597, 4. Dass er auf die Orakel selbst freilich sein Leben lang grosse Stücke hielt, zeigt schon der S. 417, 1 Schl. besprochene Fall.

2) Ad Marc. 17, Schl.: ἀσεβής οὐχ οὕτως ὁ τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν μὴ περιέπων, ὥς ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας τῷ θεῷ συνάπτων.

3) Vgl. S. 597 f. Mit den Thieropfern beschäftigt sich das zweite Buch De abstinentia von c. 4 an.

4) De abst. II, 61. ad Marc. 11. 13. 16 f. 19 vgl. epist. ad Aneb. c. 11.

5) Ad Marc. 11. 19. 16 Schl. M. vgl. hiezu und zum nächstfolgenden was S. 127 und 1. Abth. 289 ff. angeführt ist.

6) A. n. O. 16 f.

7) A. n. O. 15.

Dem höchsten Gott dürfen wir nichts sinnliches darbringen, auch keine sinnliche Namen und keine hörbare Rede, denn alles sinnliche ist für ihn zu unrein, nur in schweigender Andacht und heiligen Gedanken ist er zu verehren; die übersinnlichen Götter zweiten Rangs mögen wir mit Worten anrufen und preisen, aber wir sollen sie um nichts bitten, was ihrer nicht würdig ist, und wornach sie nicht selbst das Verlangen in uns erzeugen, sondern nur um das Gute, was sie selbst sind und wollen ¹⁾. Es liegt ja viel mehr daran, dass wir sie nachahmen, als dass wir sie anrufen ²⁾. Wie anstössig dem Porphyr bei dieser Denkart so vieles in dem Volksglauben und dem Gottesdienst seiner Zeit war, sehen wir namentlich aus dem bekannten Brief an den ägyptischen Priester Anebon ³⁾, welcher ganz der Ausführung von Fragen und Zweifeln gewidmet ist, deren Beantwortung den späteren Neuplatonikern nicht wenig zu schaffen gemacht hat. Schon das Wesen der Götter ist, wie hier gezeigt wird, nicht leicht zu bestimmen. Was ist es, fragt Porphyr, wodurch sich die verschiedenen Götterklassen unterscheiden? ihre Thätigkeiten und Zustände, oder vielleicht bloß ihre Körper? was hat die Annahme von irdischen und unterirdischen, von Luft- und Wassergottheiten zu bedeuten? wohnen denn nicht

1) Abst. II, 34. ad Marc. 12 f.

2) Nach AUGUSTIN Civ. D. X, 26 hatte P. über die Engel (s. u.) bemerkt: *imitandos eos potius quam invocandos*, was natürlich von den Göttern noch mehr gelten muss.

3) Diese merkwürdige Schrift, welche zuerst THOMAS GALE in seiner Ausgabe des Jamblichus De mysteriis Aegyptiorum (1678) aus den von Euseb. Cyrill, Augustin, hauptsächlich aber von Jamblich selbst mitgetheilten Bruchstücken wiederhergestellt hat, ist jetzt von PARTHEY (Jambl. De myster. lib., Berl. 1857, S. XXIX ff.) neu herausgegeben. Wann sie verfasst wurde, lässt sich nicht näher bestimmen. WOLFF (Porph. De philos. ex orac. haur. S. 27) glaubt, ihre Abfassung müsse Porphyrs Bekanntschaft mit Plotin vorausgehen, denn andernfalls würde er nicht Anebon, sondern Plotin, der ja auch ein Aegypter war, über die ägyptische Lehre befragt haben. Daraus könnte man jedoch ebensogut schliessen, sie sei erst nach Plotins Tod geschrieben; wenn nicht vielmehr Porphyr, indem er Anebon um Belehrung bittet, mit dieser Wendung überhaupt nur seine Zweifel an den Mann bringen wollte. Mir scheint aus der Frage Nr. 35: τί το πρῶτον αἴτιον ἡγοῦνται εἶναι Αἰγύπτου, πότερον νοῦν ἢ ὑπὲρ νοῦν . . . καὶ εἰ τῷ δημιουργῷ τὰ αὐτὰ ἢ πρὸ τοῦ δημιουργοῦ, klar hervorzugehen, dass dieser Brief den Standpunkt des plotinischen Systems voraussetzt.

le Götter im Himmel? sind sie überhaupt räumlich und leiblich getrennt, und wie können sie in diesem Fall mit einander eins sein? Und die Götter Leiden und Affekten unterworfen, sind sie sinnlich und psychisch, wie diess die Anrufungen und Sühngebräuche voraussetzen, und worin läge dann noch ihr Unterschied von den Dämonen? wenn andererseits jene körperlos sind, diese nicht, wie können die Himmelskörper Götter genannt werden? Mit welchem Recht werden einige Götter für wohlthätig, andere für verderblich gehalten? ¹⁾ Was verknüpft die sichtbaren Götter mit den unsichtbaren? was unterscheidet die Dämonen von beiden, was die Seelen und die Heroën von den Dämonen? welches sind die Merkmale, an denen sich die Erscheinungen der Götter, der Engel, der Erzengel, der Dämonen, der höheren Geister, der Seelen, als solche erkennen lassen? ²⁾ Worin besteht das Wesen der Weissagung? wie haben wir uns die prophetischen Träume, die prophetischen Ekstasen zu erklären? wie kommt es, dass bald dieses, bald jenes Mittel in Ekstase versetzt, dass die Vorbedeutung bald aus dem einen, bald aus dem andern Zeichen geschöpft wird? Wie verhält sich ferner die Gottheit zur Weissagung? sind die Götter den Wahrsagern dienstbar, finden die Erscheinungen der Götter und Dämonen in der Wirklichkeit oder nur in unserer Phantasie statt, oder ist beides verknüpft? rührt demnach die Kenntniss des zukünftigen von der Seele selbst her, oder von der Gottheit, und spricht nicht für die erstere Annahme der Umstand, dass die Weissagung an gewisse Naturen Zustände und Mittel geknüpft ist? ist die Weissagung nicht vielleicht nur die natürliche Wirkung der gebrauchten Mittel und der Sympathie, welche zwischen den Theilen des Weltganzen stattfindet? oder sollten gar diejenigen Recht haben, welche sie auf den Betrug niedriger Dämonen zurückführen? denn im Besitz der wahren Güter werden wir allerdings durch sie mehr gestört als gefördert ³⁾. Wie lässt sich annehmen, dass höhere Wesen den Befehlen der Menschen Folge leisten? dass sie zu ungerechten

1) Dass alles gute und nur das Gute von Gott bewirkt sei, sagt Porphyrius auch sonst nicht selten; ad Marc. 12 f. 16 f. 24. Der Satz ist platonisch; unter den Jüngeren haben wir ihn besonders bei Philo und den Essenern getroffen. Vgl. S. 336, 2. 250, 1.

2) So, in dieser Ordnung, a. a. O. Nr. 2—10.

3) A. a. O. 12—26.

und unreinen Handlungen behülflich sind, während sie von ihren Dienern Reinheit verlangen? dass sie am Mord von Thieren, an Blut und Opferdampf Freude haben? dass die Sonne und die Gestirne durch kindische Drohungen und prahlerische Lügen bezwungen werden? Welchen Sinn haben die seltsamen Dinge, die in ägyptischen Gebetsformeln z. B. von der Sonne ausgesagt werden? was sollen Namen, die nichts bedeuten, warum gelten barbarische Namen für wirksamer, als hellenische, als ob die Götter auch ihre Landessprachen hätten, wie die Menschen? ¹⁾ Was ist ferner von der Astrologie zu halten? in welchem Zusammenhang steht der Genius des Menschen mit dem Stern, unter dem er geboren ist? worauf stützen sich die astrologischen Regeln, und wie ist es möglich, die Constellation im Moment der Geburt genau zu bestimmen? Hat der Mensch nur Einen Dämon, oder hat jeder Theil des Menschen einen besondern? oder ist am Ende der Dämon nichts anderes, als die eigene Vernunft? ²⁾ Ist die Theurgie und die Mantik überhaupt der wahre Weg zur Glückseligkeit, und wenn die Wahrsager auch zukünftiges vorhersehen, sind sie im Stande, dieses Wissen für ihr wahres Wohl zu verwenden? Eben darauf aber kommt es allein an; wenn die Verehrer der Theurgie nicht darnach fragen, so sind ihre Aufschlüsse werthlos, und wenn ihnen darüber nicht die Wahrheit geoffenbart wird, so haben sie nicht mit Göttern und guten Geistern zu thun gehabt, sondern mit trügerischen Dämonen oder menschlicher Erfindung ³⁾.

So rücksichtslos aber Porphyrius hier die Blößen der Volksreligion aufdeckt, sie ganz aufzugeben, kann er sich nicht entschliessen. Christliche Gegner sahen hierin natürlich nur Feig-

1) A. a. O. 27—34. Gegen die Opfer im allgemeinen hatte P., nach Jambl. De myst. V, 5 f., eingewendet, dass sich ihre Wirkungen nicht begreifen lassen, und dass sie namentlich zur Läuterung und Vervollkommenung der Seele nichts beitragen; er wollte sie daher nur als Ausdruck der Verehrung und Dankbarkeit, nicht als ein Mittel zur Erlangung gewisser Güter gelten lassen.

2) A. a. O. 36—41, wo diess mit Beziehung auf die damalige Astrologie näher ausgeführt ist. Vorher (Nr. 36 f.) werden einige die ägyptische Götterlehre betreffende Fragen aufgeworfen.

3) Nr. 42—45.

4) Nr. 46—49.

eit ¹⁾; Porphyry selbst jedoch lässt uns edlere Beweggründe erkennen, wenn er bei PROKLUS ²⁾ zunächst aus Anlass der Frage über das Gebet sagt: der Atheist und der Fatalist müssen folgerichtig auch das Gebet verwerfen, wer dagegen eine Vorsehung im eigentlichen Sinn zugebe, der müsse daran festhalten; gerade dem tugendhaften zieme das Gebet am meisten, weil es ihn mit der Gottheit verknüpfe; wer in den Fesseln des Leibes nach Tugend strebe, der müsse die Götter bitten, dass sie ihn (durch Tugend) in eine höhere Welt versetzen, und je verwaister er sich hier fühle, um so mehr müsse er die Rückkehr zu seinen wahren Eltern anflehen. Für den Theil des Ganzen liege das Heil in der Hinwendung zum Ganzen, die geistigen wie die leiblichen Güter haben wir nur daher zu erwarten, wo alle Güte und alle Macht ist. Die Religion erscheint hier als ein unerlässliches Bedürfniss für den Menschen, der sich im Kampf mit dem sinnlichen Theil seines Wesens seiner Endlichkeit bewusst wird. Dieses Bedürfniss kann sich aber nicht auf die innerliche Verbindung mit der übersinnlichen Welt beschränken, denn wenn es auch in letzter Beziehung freilich nur die Erhebung zum Urwesen ist, der die Seele zustrebt, so hat doch diese Erhebung ihre natürlichen Stufen, sie ist eine unmittelbare nur für dasjenige, was unmittelbar unter ihm steht, für alles übrige eine vermittelte ³⁾, und auch der Mensch darf die Zwischenstufen, die ihn zum höheren führen, nicht überspringen: ausser dem Urwesen hat er auch den Nus und die Weltseele, die sichtbaren Götter und die Dämonen zu verehren. Jede von diesen Klassen verlangt aber eine eigenthümliche Art der Verehrung. Dem höchsten Gott opfere man reine Betrachtung, den intelligibeln Göttern auch Worte, der Welt und den übrigen Göttern neben den Gebeten unblutige Gaben ⁴⁾. Was die Dämonen betrifft, so müssen wir, nach Porphyry, die verschiedenen Klassen derselben unterscheiden. Alle Dämonen sind Seelen, die ihren Wohnsitz in der Welt unter dem Mond haben; sie alle sind mit luftartigen, leidensfähigen und

1) Wie z. B. AUGUSTIN Civ. D. X, 26.

2) In Tim. 64, A f.

3) Sent. 30 (vgl. 11): ἡ δὲ πρὸς τὸ πρῶτον ἀναγωγὴ προσεχῆς μέντοι ἢ πόρρω-
 θέν ἐστι. Der Leib, wie es vorher heisst, ist zunächst auf die Seele bezogen,
 die Seele auf den Nus, der Nus auf das Erste.

4) De abst. II, 34. 37 vgl. S. 599.

vergänglichen Leibern umkleidet, bald sichtbar, bald unsichtbar; die schlechteren ändern auch wohl ihre Gestalten ¹⁾. Aber nur ein Theil derselben ist guter und wohlthätiger, die anderen sind verderblicher Natur: jene beherrschen die Materie, mit welcher sie verbunden sind, diese lassen sich von ihr überwältigen und hinreissen, jene haben daher auch wohlgebildete, diese missgestaltete Körper ²⁾. Von beiden Dämonenklassen weiss uns Porphyrius viel zu erzählen. Den guten Dämonen sind grössere oder kleinere Theile der Welt zur Verwaltung anvertraut: die einen führen die Aufsicht über eine bestimmte Thiergattung, oder über Früchte, oder über die Witterung, andere sind Vorsteher des menschlichen Lebens, der Musik, der Gymnastik, der Heilkunde u. s. w., oder Boten, welche die göttlichen Offenbarungen den Menschen, die menschlichen Gebete den Göttern überbringen; auch Schutzgeister der Einzelnen, der Städte und Länder kennt unser Philosoph ³⁾. Unter den Namen, mit denen die guten Dämonen bezeichnet werden, treffen wir auch die jüdischen Engel und Erzengel ⁴⁾. Noch weiter verirrt sich Porphyrius in seiner Schilderung der bösen Dämo-

1) De abst. II, 37. 39. PROKL. in Tim. 142, D, wo neben den feurigen und daher sichtbaren auch erdartige und betastbare Leiber von Dämonen vorkommen.

2) De abst. II, 38 f. ad Marc. 16. 19 Schl. 21 Anf. PROKL. a. a. O. 53, A. 54, A. Wenn Porph., demselben (24, D) zufolge, auch drei Klassen von Dämonen unterschied, die göttlichen Dämonen, die Theilseelen (μερικαὶ ψυχαὶ δαιμονίας τυχοῦσαι λήξεως) und die bösen Dämonen, so ist diess weniger genau, denn die μερικαὶ ψυχαὶ sind, nach dem folgenden, die präexistirenden Menschenseelen. Nach PROKL. in Tim. 53, A. 54, A nannte P. die guten Dämonen ψυχαὶ, die bösen, die ὅλικάι δυνάμεις, τρόποι.

3) De abst. I, 38. PROKL. in Tim. 47, A f. vgl. auch Eus. praep. ev. V, 6.

4) Epist. ad Anebon. Nr. 10. 16. PROKL. a. a. O. Die Vorsteher der Dinge unter dem Mond nannte P., nach der letzteren Stelle, δημιουργικοὶ, die höchste Klasse ἀρχάγγελοι. Nach AUGUST. Civ. D. X, 9 unterschied er die Engel von den Dämonen, *aëria esse loca daemonum, aethera vel empyrea disserens angelorum*, d. h. er nannte die Geister, welche in der Welt der Sternsphären wohnen, Engel, die des Luftraums unter dem Monde, Dämonen; und er riet zwar, sich einen Dämon zum Freunde zu machen, *quo subvectante vel paululum possit elevari a terra quisque post mortem*, sagte aber zugleich: *aliam ratiōem esse ad angelorum superna consortia*. Ueber dieselben heisst es c. 26: *angelos quippe alios esse dicit, qui deorsum descendentes hominibus theurgicis divina pronuntiant; alios autem qui in terris ea quae Patris sunt et altitudinem ejus profunditatemque declarent*.

en bis in den grössten Volksaberglauben. Er beschreibt dieselben als gewalthätige und heimtückische Wesen, die den Menschen alles mögliche Böse zufügen, den Seelen schon vor dem Eintritt in's irdische Leben auflauern, fortwährend schlechte Begierden und falsche Meinungen in ihnen erzeugen, Seuchen, Erdbeben, Unfruchtbarkeit bewirken, in greifbaren Körpern erscheinen, unter allerlei Thiergestalten die Menschen anfallen, mit unreinen Nahrungsmitteln, namentlich mit Blut und Fleisch, sich in den menschlichen Leib einschleichen und Unordnungen darin hervorbringen . s. w. ¹⁾ Porphyrius scheint diese Züge, wie seine Dämonologie überhaupt, neben dem späteren Platonismus nicht blos aus dem heidnischen, sondern auch aus dem jüdischen Volksglauben entlehnt zu haben ²⁾. Nach dem Vorgang der Perser und der Juden fasst er die bösen Dämonen unter Einem Oberhaupt zusammen, und weist ihnen ihren Sitz in der Unterwelt an, wo sie die Gottlosen quälen und zugleich selbst gequält werden; nur dass er die hellenischen Mythen damit verbindet, indem er als den Beherrscher der bösen Geister einen der mächtigeren Dämonen, den Pluto oder Serapis, bezeichnet, und die Titanen für böse Dämonen erklärt, die in der Unterwelt gestraft werden ³⁾.

1) De abst. II, 38—40. 46. PROKL. in Tim, 24, D. 142, C f. Porph. b. Eus. pr. ev. IV, 23. Besonders die zwei letztern Stellen lauten sehr krass; bei PROKL. 142, D lässt sich P. selbst den Glauben an Incubus gefallen. Eben dahin gehört, was AUGUSTIN a. a. O. aus P. anführt: *animam post mortem luendo poenas cultum daemonum, a quibus circumveniebatur, horrescere*.

2) Es erhellt diess, ausser seiner gleich zu erörternden Ansicht vom Ursprung der falschen Religion, und ausser der durchgreifenden Uebereinstimmung seiner ganzen Dämonologie mit der jüdischen, auch aus den Ausdrücken ἰγγελοι und ἀρχάγγελοι, und den philonischen δυνάμεις δορυφοροῦσαι b. PROKL. in Tim. 9, D. Zunächst scheint Porphyrius in seiner Lehre von den Dämonen dem Numenius zu folgen (s. PROKL. a. a. O. 24, C), bei dem wir uns jüdisches so leichter erklären können; aber auch Porphyrius selbst zollt dem Judenthum, wie sich unten noch zeigen wird, bedeutende Anerkennung.

3) B. Eus. præp. ev. IV, 20. 23. STOB. Ekl. I, 1026 f. PROKL. in Tim. 24, D. 54, A. Ob sich Porphyrius den Beherrscher der bösen Dämonen auch böse denkt, wird nicht recht klar. In dem Bruchstück bei Euseb IV, 23, welches der Schrift π. τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας entnommen ist, werden Serapis und Hekate als die Vorsteher jener Dämonen bezeichnet; diese galten aber in jener Zeit als Götter höheren Rangs, die P. nicht als böse Wesen behandeln konnte, wie denn Serapis auch deutlich von den ihm untergebenen bösen

Zu den verderblichsten Wirkungen der bösen Geister gehört nun die Verfälschung der Religion und des Gottesdienstes. Sie sind es, welche die Menschen zu der Meinung verleitet haben, dass nicht blos Gutes, sondern auch Böses von den Göttern komme, dass man daher den Zorn der Götter durch Opfer und Gebete versöhnen müsse; sie haben die Thieropfer aufgebracht; sie sind die Urheber der Zauberei (γοητεία), die ja durchweg sinnlichen und selbstsüchtigen Begierden dient; sie lassen sich selbst als Götter verehren und nähren ihre Leiber vom Opferdampf ¹⁾; ihnen fällt mit Einem Wort alles dasjenige aus den polytheistischen Religionen zur Last, was der Philosoph mit seinen religiösen Begriffen nicht zu vereinigen weiss. Nur um so eifriger nimmt aber Porphyry diese Religionen selbst in Schutz. Der Polytheismus als solcher gereicht ja den Neuplatonikern überhaupt nicht zum Anstoss, vielmehr ist ihr ganzes System darauf angelegt, einer Mehrheit von göttlichen Wesen Raum zu lassen, und gerade Porphyry hat diese Nothwendigkeit ausdrücklich anerkannt. Ebensowenig konnten ihm die abergläubischen Meinungen, von denen der Volksglaube erfüllt war, als solche unüberwindliche Bedenken erregen; schon sein Leben des Pythagoras beweist ja zur Genüge, wie bereitwillig er auch das unglaublichste sich gefallen lässt, wenn es mit seinen dogmatischen Interessen übereinstimmt, wie vollständig er den ausschweifendsten Wunder- und Weissagungsglauben mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen weiss. Nur die unsittlichen und grobsinnlichen Mythen, die Thieropfer und der selbstsüchtige Missbrauch der Religion zur Zauberei, nur die Verwechselung des göttlichen mit dem dämonischen, des übersinnlichen mit dem sinnlichen, nur das

Geistern unterschieden wird. Dagegen sagt Porph. De abst. II, 41 f.: wer durch Zauberei böses vollbringe, der rufe hiezu die bösen Dämonen und ihren Vorsteher an, denn von diesen gehen Begierden aller Art aus, namentlich aber der Betrug. τὸ γὰρ ψεῦδος τούτοις οἰκεῖον· βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἐπὶ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος. Den Widerspruch zwischen diesen Aeusserungen wird man nicht durch die Unterscheidung von zweierlei Dämonenfürsten zu beseitigen, sondern daraus zu erklären haben, dass sich P. in seiner früheren Schrift noch mehr an die hellenische Vorstellungswelt hielt (vgl. hierüber auch S. 599, 1), in der Folge dagegen mehr von ihr abkam, und dem jüdisch-christlichen Dogma grösseren Einfluss gestattete.

1) De abst. II, 40—42. 58 vgl. vor. Anm. Aug. Civ. D. X, 19, und die Sache betreffend S. 298, 5.

nwürdige, nicht das unmögliche im Volksglauben ist es, gegen das er seine Kritik wendet. Alles dieses gehört aber, wie er glaubt, nicht zum Wesen der bestehenden Religion; seine Dämonenlehre bewährt ihm die Mittel, um den ursprünglichen Kern derselben von böteren Auswüchsen zu unterscheiden, und trotz seines Widerspruchs gegen die herrschenden Vorstellungen und Gebräuche die Religion selbst, der sie sich angehängt haben, gegen Neuerungen zu vertreten. Es ist nicht ein Umsturz, sondern eine Reinigung des Heidenthums, im Geist eines Apollonius und der Neupythagoreer, die er anstrebt. Unter den Eigenthümlichkeiten desselben, die er als wesentlich anerkennt, ist keine, welche er mit seiner Philosophie nicht zu vereinigen wüsste. In der Mythendeutung waren ihm schon Plotin und die Stoiker vorangegangen, an die er sich auch in der Hauptsache anschliesst ¹⁾. Die Bilder der Götter werden als symbolische Darstellungen ihres Wesens empfohlen ²⁾, selbst im ägyptischen Thierdienst wird die Lehre von der Verwandtschaft der Menschen- und Thierseelen gefunden ³⁾. Als Verehrer der Mantik hat sich Porphyry durch seine Orakelsammlung bewährt, von der er sich sowohl für die Philosophie, als für die Heiligung des Lebens den grössten Erfolg verspricht ⁴⁾; ihre Möglichkeit

1) Zeus ist der νοῦς δημιουργός (Eus. præp. ev. III, 9, wo auch die einzelnen Attribute des Gottes in diesem Sinn gedeutet werden), oder auch das Weltganze (Porph. b. Stob. Ekl. I, 46), Here die αἰθέριος καὶ ἄριος δύναμις, also die Erdatmosphäre, Hestia die χθονία δύναμις, Rhea (über die auch Julian or. V, 161, C) die δύναμις τῆς πετρῶδους καὶ ὀρείου γῆς, Demeter die der fruchtbaren Ebene, daher die Mutter der Κόρη, der Sättigung, Persephone die δύναμις σπερματοῦχος, Pluto die Wintersonne, Dionysos die δύναμις τῶν φυτευκῶν, Attis bezeichnet die Blumen des Frühlings, Adonis die Früchte des Herbstes, Silen die Bewegung der Luft, Themis die weissagende Kraft (Eus. a. O. c. 11, wo noch mehreres), Hephäst den künstlerischen Verstand (Prokl. Tim. 45, C), Apollo den νοῦς ἡλιακός, Asklepius den νοῦς σιληνιακός (ebd. 9, C), auch Athene hat im Mond ihren Sitz (ebd. 51, B). Viele derartige Deutungen finden sich in dem pseudoplatarchischen Leben Homer's, von dem JOLFF Porph. de philos. ex orac. haur. Rel. 23 f. nach Rud. Schmid's Vorgang wahrscheinlich macht, dass es Porphyry gehöre und mit der von Suidas erwähnten Schrift π. τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας identisch sei.

2) In dem Bruchstück der Schrift περὶ ἀγαλμάτων (so nennt sie Stob. Ekl. I, 46. 526) b. Eus. pr. ev. III, 7.

3) De abst. III, 16. IV, 9.

4) Eus. a. a. O. IV, 7. Ebdas. 8, 1 die Vorschrift, das Buch keinem Unwürdigen in die Hände zu geben.

begründet er durch die Annahme, dass theils die guten Dämonen den Menschen Warnungen und Rathschläge in verschiedener Form zukommen lassen ¹⁾, theils die Seelen prophetischer Thiere in gewissen Theilen ihres Körpers wirksam seien ²⁾. Dabei warnt er, wie alle diese glaubigen Philosophen, das wunderbar-gewissermassen wieder zu einem natürlichen machen: die Götter oder Dämonen sollen das zukünftige in den Gestirnen lesen, und sich aus diesem Grund auch wohl bisweilen darüber täuschen, indem sie die himmlische Schrift falsch auslegen ³⁾. Damit fällt also unser Philosoph nur dem astrologischen Aberglauben in die Arme, von dem er sich auch in andern Aeusserungen viel weniger frei zeigt, als Plotin ⁴⁾. Mit der Mantik empfiehlt er auch die Magie

1) De abst. II, 41. 53.

2) Ebd. c. 48. 51 f. Porphyr erklärt es hier für möglich, durch den Genuss der Leber von gewissen Thieren weissagende Kräfte zu erhalten.

3) Eus. praep. ev. VI, 1 f. 5, aus der Schrift π. τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας.

4) Bei Stob. Ekl. II, 386 f. führt er aus: Die platonische Schilderung von der Wahl der Lebensweise habe man sich durch die Annahme zu erklären, die Seelen erblicken im Himmel in den verschiedenen Stellungen der Gestirne die von denselben bedeuteten Lebensformen (βίαι); von diesen wählen sie eine, und werden dann durch eine, für uns allerdings unerklärliche, Nothwendigkeit an die Stelle des Himmelsgebäudes geführt, welche in ihrer eben jetzt stattfindenden Constellation dieses Leben ankündige; hier haben sie dann eine zweite Wahl zu treffen, durch die ihr Menschenleben erst seine volle Bestimmtheit erhalte (so dass also die erste Wahl darüber entschied, ob jemand ein Mensch oder ein Pferd, die zweite darüber, ob er als Mensch ein Krösus oder ein Iruus wird). Dabei sucht P. die alte Einwendung, dass unter derselben Constellation Menschen und Thiere der verschiedensten Art geboren werden, mit der Bemerkung zu beseitigen: der Eintritt in's Leben falle mit der Wahl desselben nicht nothwendig zusammen, solche, die gleichzeitig geboren seien, können ihr Leben bei ganz verschiedenem Stand der Gestirne gewählt haben; womit aber freilich die von ihm angenommene Bedeutung des letztern der Sache nach wieder aufgegeben wird. Er selbst bemerkt übrigens, dass sich diese, wie er meint, platonische Lehre von der ägyptischen Astrologie, aus der sie Plato entlehnt haben soll, nur durch die Längnung eines zwingenden Einflusses der Gestirne unterscheide. Von den Vorbedeutungen, welche sich aus dem Erscheinen und der Bewegungsrichtung der Kometen ergeben, spricht P. bei PROKL. in Tim. 34, A. Dagegen scheint ihm ein Commentar zur Apotelesmatik des Ptolemäus (über den FAMILIAR. Bibl. gr. V, 741. WOLFF Porph. De philos. ex orac. 37) mit Unrecht beigelegt worden zu sein.

welche sich durch ihren Zweck und ihre Urheber von der Zauberei (γυνταία) unterscheidet, als ein Mittel, das uns die Götter erliehen haben, um das Verhängniss durch Sühnungen abzuwenden ¹⁾. Ebenso glaubt er, durch Theurgie können Erscheinungen öherer Geister herbeigeführt, durch das gleiche Mittel aber freilich auch verhindert werden ²⁾. Wenn er ferner zugiebt, dass die theurgischen Künste und Weihen auf den geistigen Theil unseres Wesens keinen Einfluss haben, und uns mit den höchsten Göttern nicht in Verbindung bringen können, meint er doch, der innliche Theil der Seele werde dadurch zum Verkehr mit Dämonen und Engeln und selbst mit den Göttern tieferen Rangs zubereitet ³⁾. Sogar eine Bewältigung der Dämonen durch mensch-

1) Eus. præp. ev. VI, 4, 2. Das Verhängniss (ἐμπαρμένη) definiert Porphyrius. PROKL. in Tim. 322, E durch φύσις.

2) AUGUSTIN Civ. D. X, 9: *ipsamque theurgiam, quam velut conciliatricem angelorum Deorumque commendat, apud tales agere potestates negare non potuit, quæ vel ipsæ invident purgationi animæ vel artibus serviant invidorum*. P. selbst erzähle von einem Chaldäer, der sich beschwere, dass ein mächtiger Beschwörer die höheren Mächte gebunden und verhindert habe, zur Reinigung seiner Seele bei ihm zu erscheinen; und er schliesse daraus: *theurgiam esse tam boni conficiendi quam mali et apud Deos et apud homines disciplinam, patietiam Deos u. s. w.* Aber Götter können solche leidensfähige Wesen nur im uneigentlichen Sinn genannt werden, und so unterscheidet ja auch Porphyrius a. a. O. c. 26 (s. o. 604, 4) die Geister, welche den Theurgen erscheinen, von der höheren Engelklasse.

3) A. a. O. c. 9: *nam et Porphyrius quandam quasi purgationem animæ per theurgiam, cunctanter tamen et pudibunda quodammodo disputatione promittit; reversionem vero ad Deum hanc artem præstare cuiquam negat.... nunc enim hanc artem tanquam et in ipsa actione periculosam et legibus prohibitam cavendam monet: nunc autem velut ejus laudatoribus cedens, utilem dicit esse mundandæ parti animæ, non quidem intellectuali, qua rerum intelligibilium percipitur veritas nullas habentium similitudines corporum; sed spiritali (πνευματικός), qua corporalium rerum capiuntur imagines. Hanc enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos Deos (womit aber, wie gesagt, doch nur Götter niedrigerer Ordnung, wie die Sterngeister, gemeint sein können, auf welche auch nach c. 23. 27 durch Theurgie gewirkt werden kann), ex quibus tamen theurgicis teletis fatetur intellectuali animæ nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum et perspicienda ea quæ vere sunt. Er lehre ferner, dass auch ohne theurgische Reinigung des spirituale die anima intellectualis in die übersinnliche Welt (in superna) gelangen könne, und umgekehrt jene Reinigung nicht zur immor-*

liche Anrufungen wird ungenommen ¹⁾, nur von den Göttern im eigentlichen Sinn will Porphyry ein derartiges Leiden ferne halten. Ja auch solchen Gebräuchen, die er an sich nicht billigt, will er sich in der öffentlichen Gottesverehrung nicht unbedingt widersetzen: er giebt zu, dass die Staaten die bösen Dämonen durch Opfer besänftigen und die Eingeweide der Thiere befragen, weil sie es meist mit äusseren Gütern zu thun haben; nur die Minderzahl der Weisen und Tugendhaften soll sich dieser Dinge enthalten, weil es ihr nicht geziemt, nach dem Aeusseren zu trachten, und weil die bösen Geister über eine reine Seele keine Gewalt haben ²⁾. Es ist also selbst bei derjenigen Reform des Polytheismus, die unser Philosoph wünscht, nicht eigentlich auf eine Aenderung in der Volksreligion abgesehen, sondern nur auf eine reinere Privatreligion der Philosophen; was den öffentlichen Gottesdienst betrifft, so hält auch Porphyry an dem Grundsatz der alten Völker fest, dass ein jeder die Gottheit nach der Sitte seines Landes zu verehren habe ³⁾. Eine religiöse Umwälzung, wie sie das Christenthum anstrebte, war, auch abgesehen von dem eigenthümlichen Inhalt der christlichen Lehre, durchaus gegen seine Grundsätze, und die Ent-

talitas und *aeternitas* führe. Ebd. c. 23: P. führe als Orakelspruch an: *non nos purgari lunæ teletis atque solis; ut hinc ostenderetur, nullorum Deorum teletis hominem posse purgari*, aber *principia* (ἀρχαί) *posse alicujus alterius Deo de turba valere ad purgandum* (was das letztere bedeuten soll, ist nicht ganz klar). Ebd. c. 27: P. habe das von den Chaldäern gelernt, *ut in ætherias et empyreas mundi sublimitates et firmamenta caelestia extolleret vitia humana* (menschliche Schwächen, welche man voraussetzen muss, wenn die Götter herbeibeschworen werden können), *ut possint Dei vestri theurgis pronuntiare divina*; er selbst jedoch finde die theurgischen Reinigungen für den Philosophen entbehrlich. Vgl. auch S. 602, 1.

1) Vgl. vorl. Anm. und die Behauptung b. Eus. a. a. O. V, 8 f. (freilich aus der Schrift π. τῆς ἐκ λογ. φιλος.), dass die Götter unfreiwillig bei den Opfern erscheinen; auch ebd. VI, 5.

2) De abst. II, 43. 52. Vgl. AUGUSTIN Civ. D. X, 21: *Porphyrius, quavis non ex sua sententia, sed ex aliorum, bonum dicit Deum non venire in hominem, nisi malus fuerit ante placatus*; was vielleicht in der Schrift über die Orakelweisheit stand; ähnlich lautet wenigstens die Mittheilung aus denselben bei Eus. pr. ev. IV, 23: man locke die bösen Geister durch Opfer vor den Tempeln und andere Mittel aus den Serapistempeln heraus, damit eine Erscheinung des Gottes möglich werde.

3) Ad Marc. 18.

schiedenheit seines Widerspruchs gegen diese Neuerung war von seinem Standpunkt aus ganz natürlich ¹⁾. Dagegen wird jede Nationalreligion bereitwillig von ihm anerkannt, und er macht in dieser Beziehung zwischen griechischen und barbarischen Religionen keinen Unterschied; seiner entschiedenen Zuneigung haben sich aber doch nur solche Erscheinungen zu erfreuen, in denen er eine tiefere, philosophische Auffassung der Religion zu finden glaubte: er lobt die Juden als Verehrer des wahren Gottes ²⁾, er bewundert die Essener ³⁾, er ergeht sich in einer lobpreisenden Schilderung der ägyptischen Priester ⁴⁾, er beruft sich auf seine Uebereinstimmung mit den Brahmanen, den Magiern und den Chaldäern ⁵⁾. Ihm für seine Person ist nur an jener geistigen Frömmigkeit gelegen, die wir ihn schon früher so schön haben schildern hören; was die positive Religion weiter hinzufügt, das betrachtet er zwar als eine in der Hauptsache berechnigte, aber doch immer nur als eine niedrigere Form des religiösen Lebens. In Porphyry überwiegt der philosophische Geist des Plotinus immer noch über das positiv theologische Element, erst durch Jamblich und seine Schule ist der Schwerpunkt der neuplatonischen Philosophie auf diese Seite verlegt worden.

II. Jamblich und die syrische Schule.

11. Porphyry's Schüler. Jamblich.

Unter Porphyry's älteren Schülern ⁶⁾ wird Anatolius als der

1) Die Schrift, worin Porphyry diesen Widerspruch, mit schärferen Beweisen, als irgend ein anderer, ausführte, die 15 Bücher κατὰ Χριστιανῶν, ist ihrer Tendenz nach aus den Kirchenvätern bekannt, so wenig auch davon erhalten ist; näheres über sie, und über Porphyry's Stellung zum Christentum überhaupt, bei BAUR Kirchengesch. I, 420 f. Vorles. über Dogmengesch. I, 2, 301 f. Für Porphyry's Gesamtansicht vom Christentum ist namentlich das Fragment aus der Schrift über die Orakel b. Eus. Demonstr. ev. III, 6. AUGUSTIN Civ. D. XIX, 23, 2 zu beachten, worin Christus als ein frommer und ausgezeichnete Mann anerkannt, aber die Christen, die einen Gott in ihm sehen, mit Verachtung behandelt werden.

2) M. s. das Bruchstück bei AUGUSTIN Civ. D. XIX, 23 vgl. LAOTANUS de ira Dei c. 23 S. 217 Bip.

3) De abst. IV, 11 ff., s. o. 235, 7.

4) De abst. IV, 6 ff.

5) B. PROKL. in Tim. 64, B f. De abst. IV, 17. SUIDAS nennt 4 Bücher Porphyry's über die Philosophie Julian's des Chaldäers.

6) Ausser Anatolius und Jamblich kennen wir als Porphyry's persönliche

bedeutendste bezeichnet ¹⁾); und er mag diess immerhin gewesen

Schüler den Gedalius, welchem er das grössere Werk über die Kategorien (s. o. 576, 3), und den Römer Chrysaorius, welchem er die Einleitung in die Kategorien (s. o. 572, 5 g. E.), die Abhandlung über Plato und Aristoteles (S. 576, 3, Schl.) und die Schrift *περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* (in dem Eingang derselben bei STOB. Ekl. II, 366) widmete. Was AMMON. in qu. voc. Porph. 13, a (Schol. in Ar. 18, b, 40), der ANONYMUS CRAMER'S (Anecd. Oxon. IV, 432), PHILOS. Schol. in Ar. 11, a, 34. b, 8, DAVID ebd. 18, b, 16 sonst noch über diesen sagen, ist unerheblich und unsicher. Zu Porphy's Schule gehörte vielleicht auch Ptolemäus der Platoniker, welcher nach JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 904 annahm, dass die Seele, auch wenn sie ausserhalb ihres jetzigen Leibes (des σώμα ὁσπερῶδες) sei, doch immer mit einem feineren Leibe bekleidet sei; denn diese Annahme steht der S. 592 besprochenen des Porphy am nächsten. Das gleiche würde in diesem Fall wohl auch von dem Eratosthenes gelten, welchen JAMBL. a. a. O. als Meinungsgenossen des Ptolemäus nennt und von dem auch PROKL. in Tim. 186, E (denn hier scheint er, S. 37, B. D. 149, D dagegen der bekannte Cyrenäer gemeint zu sein) mittheilt, er habe in der Seele eine Mischung von körperlichem und unkörperlichem gesehen. Von Ptolemäus führt PROKL. a. a. O. 7, B etwas, allem nach aus einer Schrift über den Timäus, an. Porphy's oder vielleicht auch Jamblich's Schule wird ferner Aristides Quintilianus beizuzählen sein, wie diess CÄSAR Grundr. d. griech. Rhythmik S. 2 ff. 12 ff. namentlich durch die Uebereinstimmung seiner anthropologischen Vorstellungen (De mus. 103 f. Meib.), mit denen Porphy's dargethan hat. Ob der ältere Hierokles, der durch eine Schrift gegen die Christen bekannte Statthalter Bithyniens unter Diokletian, (über den BAUR K. Gesch. I, 425 f.) mit der platonischen Schule in Verbindung stand, wird nicht überliefert, es ist aber immerhin wahrscheinlich. Dagegen kann man aus der Art, wie AENEAS GAZ. Theophr. S. 16 des BORTHUS zwischen lauter Platonikern erwähnt, nicht schliessen, dass es einen Platoniker dieses Namens gegeben habe; es wird vielmehr der Peripatetiker (I. Abth. S. 552 f.) gemeint sein, der in seiner Kritik der platonischen Lehre über die Unsterblichkeit (worüber auch S. 587, 1) wohl auch seine von Aeneas berührte Auffassung des Dogma von der Seelenwanderung ausgesprochen hatte.

1) EUNAP. v. soph. Jambl. S. 11: Jamblich sei zuerst mit Anatolius, τῷ μετὰ Πορφύριον τὰ δεύτερα προσημνω, zusammengewesen, dann habe er sich an Porphyr angeschlossen. Ueber die Persönlichkeit des Anatolius ist uns nichts weiter bekannt; dass er aber ein Schüler Porphy's war, sieht man auch aus dem Eingang von Porphy's noch erhaltenen ihm gewidmeten Ὁμηρικὰ Ζητήματα; vgl. WOLFF Porph. De Philos. ex orac. S. 17 f. Schon dieses Verhältniss zu Porphyr und Jamblich macht es nun im höchsten Grad wahrscheinlich, dass er und kein anderer der Verfasser der von Jamblich in den Theol. Arithm. benützten Schrift (s. folg. Anm.) ist. Dagegen verbietet eben dieses Verhältniss schon aus chronologischen Gründen, ihn für Eine Person mit dem Peri-

sein, so gering auch der philosophische Werth seiner arithmetisch-theologischen Bruchstücke ¹⁾ ist. In der Folge jedoch hat sein Name und Porphyr's Schüler Jamblich ²⁾ nicht allein seinen Namen,

metetiker Anatolius (1. Abth. 716, 2) zu halten, der seit 270 Bischof von Laodicea war, denn dieser muss in der Zeit, in welcher Jamblich den Anatolius zum Lehrer hatte, längst im bischöflichen Amt gestanden haben, wenn er damals überhaupt noch am Leben war. Ebenso wenig konnte aber auch er, oder überhaupt ein Christ, die Fragmente in den Theol. Arithm. verfasst haben.

1) B. JAMBL. Theol. Arithm. S. 89 f. 16. 24. 34. 42 f. 56. 64 — durchaus Wiederholungen der von Nikomachus und andern Pythagoreern gegebenen Ausführungen über die Bedeutung der verschiedenen Zahlen.

2) Jamblichus (über den STEINHART Allg. Encykl. v. Ersch und Gruber Sect. II, Bd. XIV, 273—283) stammte nach EUNAPIUS (v. Soph. Jambl. S. 11 vgl. JULIAN or. IV, 146, A u. A.) aus einer reichen und angesehenen Familie zu Chalcis in Cölesyrien. Zum Lehrer hatte er zuerst Anatolius, dann Porphyr (vgl. vor. Anm. und Porphyr betreffend Jambl. b. Stob. Ekl. I, 898); beide wohl in Rom, den Anatolius vielleicht während Porphyr's Aufenthalt in Sicilien. In der Folge eröffnete er selbst eine Schule, wahrscheinlich in seiner Vaterstadt; dass Syrien der Schauplatz seiner Wirksamkeit war, erhellt aus den Erzählungen bei EUNAP. Jambl. S. 15 und Aedes. S. 20. Aus EUNAP. S. 12 erfahren wir, dass Jamblich eine grosse Anzahl von Schülern um sich versammelte, welche er auch durch seinen vortrefflichen Charakter, seine Mittheilbarkeit und seine Freundlichkeit im Verkehr an sich fesselte. Sonst überschweigt dieser Schriftsteller fast von allem, was wir zu erfahren wünschen, um uns dafür mit abgeschmackten Wundergeschichten (s. folg. Anm.) und mit einem breiten Bericht über Jamblich's Verbindung mit dem Rhetor Glympius und über die Biographie zu unterhalten, welche er diesem Freunde nach seinem Tode widmete; die letztere muss aber wirklich sehr mangelhaft gewesen sein, wenn selbst ein Eunapius die Klage nicht unterdrücken kann, dass es ihr an Klarheit und Zusammenhang der Erzählung zu sehr gefehlt habe, und dass man über lauter Lobpreisungen des Mannes von den Thaten seines Lebens kaum irgend etwas erfahren habe. So wird uns auch weder über das Geburts- noch über das Todesjahr Jamblich's etwas mitgeteilt. Dass er zur Zeit Konstantin's lebte (SUID. 'Ιάμβλ.), lässt sich allerdings schon aus seinem Verhältniss zu Porphyr abnehmen, und dass er diesen Kaiser nicht überlebte, ergibt sich aus EUNAPIUS (v. Soph. Aedes. S. 21 ff.) Erzählung über die (tiefer unten noch zu berührende) Hinrichtung seines Schülers Sopater durch Konstantin; denn Eun. bemerkt ausdrücklich, Sopater sei nach dem Tode seines Lehrers an den kaiserlichen Hof gegangen. So mag denn Jamblich's Tod annähernd um 330 zu setzen sein. Nun finden sich allerdings unter JULIAN's Briefen mehrere (34. 40. 41. 58. 60. 61) an den Philosophen Jamblich, und die gewöhnliche Annahme (BRUCKER Hist. phil, II, 64. FABRIC. Biblioth. gr. ed. HARL. V, 760 ff. HEYLER in s. Ausgabe der Briefe Julian's S. 308 f. STEINHART a. a. O. 273 u. A.), dass unter diesem

sondern auch den ihres gemeinsamen Lehrers, in der neuplatonischen Schule selbst entschieden verdunkelt. Aber er verdankt dieses Ansehen weniger seinen wissenschaftlichen Leistungen, als seinem theologischen Charakter, den Aufschlüssen über die höhere Welt, die man bei ihm zu finden glaubte, dem Verkehr mit Göttern und Dämonen, den man ihm zutraute, den Wundern, über welche schon seine nächsten Bekannten sich die abenteuerlichsten Dinge erzählten ¹⁾. Auch der stehende Beiname des Göttlichen, welchen

Jamblich der aus LIBANIUS (in dem Brief an ihn, b. FABRICIUS a. a. O. und WOLF epist. Liban. S. 509) bekannte gleichnamige Neffe des berühmten Platonikers gemeint sei, ist nicht zu billigen, denn Julian erwähnt (ep. 53, 539, C Spanh.) auch des Sopater als noch lebend, indem er ihn als Schüler seines Jamblich bezeichnet, der Neffe wird aber doch wohl nicht gleichfalls eines Sopater in demselben Verhältniss bei sich gehabt haben, wie der Oheim; und auch abgesehen davon kann es nur auf das bekannte Haupt der platonischen Schule gehen, wenn Julian seinen Jamblich dem Homer, Sokrates und Plato an die Seite stellt (ep. 34, Schl., wozu die Stelle über den ältern Jamblich unten S. 617, 1, zu vergleichen ist), wenn er ihn als das Gemeingut aller Hellenen (ep. 61, 449, B), ja als den Retter des ganzen Hellenenthums (ep. 40, 419, A) und das μέγα ὄφελος τῆς οἰκουμένης (ep. 53) bezeichnet, wenn er durch seinen Brief (ep. 60, 447, A), ehe er ihn gelesen hat, vom Fieber geheilt wird u. dgl.; davon nicht zu reden, dass in sechs Briefen an den Neffen der Oheim gewiss, und zwar mehr als nur einmal, genannt wäre. Kann nun Julian unmöglich noch an den älteren Jamblich geschrieben haben, so bleibt nur übrig, seine Briefe an Jamblich mit DODWELL (b. FABRIC. a. a. O.) für unächt zu erklären. Dagegen kann ep. 27 (an Libanius) nicht sein, wo auch S. 401, B Sopater, der Zögling des θαύτατος Ἰάμβλιχος, nicht mehr als lebend behandelt wird.

1) Wie EUNAP. S. 13 f. erzählt, hatten die Andachtsübungen, denen sich Jamblich bisweilen in der Einsamkeit widmete, zu dem Gerücht Anlass gegeben, dass er während des Gebets (wie die Brahminen des PHILOSTRATUS v. Apoll. III, 15, 1. 17, 2) über der Erde schwebe und von einem Lichtglanz umflossen sei. Als ihn jedoch seine Schüler darüber befragten, lachte er über ihre Leichtgläubigkeit. Dagegen berichtet Eunap. im folgenden nicht bloß einen Beweis von ausserordentlichem Wissen, für welchen eine natürliche Erklärung wenigstens nicht undenkbar wäre, sondern auch die Geschichte von den zwei Dämonen, dem Eros und Anteros, welche Jamblich aus zwei Quellen dieses Namens habe aufsteigen lassen; und nach dieser Probe seiner Kritik fügt er noch bei: auch andere, noch viel wunderbarere Dinge werden von dem Philosophen erzählt, er wolle sie jedoch übergehen, weil sie ihm nicht beglaubigt genug scheinen. Auch den Vorfall mit den Quellengeistern würde er nicht mitgetheilt haben, wenn er nicht hiefür Gewährsmänner hätte. οἱ τοῖς ἄλλοις ἀπιστοῦντες πρὸς τὴν τοῦ φανέντος αἰσθῆσιν συνεκάμφθησαν.

er bei den späteren Neuplatonikern führt ¹⁾), bezieht sich ohne Zweifel zunächst hierauf. Als Philosophen können wir ihn Porphyry nicht gleichstellen. Weder die Ueberreste seiner zahlreichen Schriften ²⁾), noch die Nachrichten über seine Lehre rechtfertigen die

1) Θεός ist das Beiwort, welches Jamblich namentlich bei Proklus ganz regelmässig erhält, ebenso bei JULIAN orat. IV, 157, C. ep. 27. 401, B. SYRIAN Metaph. 57, b. SIMPL. Phys. 149, b, m, selbst dem Christen PHILOPONUS Anal. pri. VIII, b. Schol. in Arist. 146, a, 87 und überhaupt sehr oft. Auch μέγας (AMMON. De interpr. 162, a, m. DAMASC. De princ. c. 43, S. 115 K. u. o.), δαιμόνιος (JULIAN orat. VI, 188, B. 222, B), θαυμάσιος (EUNAP. S. 18) wird er genannt. K. 113, S. 351 f. sagt DAMASC., von der orphisch-chaldäischen Ueberslieferung über die intelligibeln Götter abzuweichen, würde ihn schon die Rücksicht auf den göttlichen Jamblich abhalten, ἄνδρα τῶν θεῶν πραγμάτων ἄλλων τε καὶ τῶν νοερῶν ἄριστον ἐξηγήτην. Ebenso bezeichnend für die Meinung der späteren Neuplatoniker über ihn und seinen Vorzug vor Porphyry ist das Orakel bei DAVID Schol. in Arist. 18, b, 3: ἔνθους δ' Σύρος, πολυμαθὴς δ' Φοῖνιξ. Ἐνθους nennt ihn auch MARIN. v. Procli c. 26.

2) Wir besitzen von Jamblich's Schriften (über welche FABRIC. Bibl. gr. V, 762 ff.) noch fünf Bücher, welche sämmtlich einem grösseren Werke, der *collectio pythagoricorum dogmatum* (συναγωγὴ τῶν πυθαγορικῶν δογμάτων), angehörten, die SYRIAN in Metaph. 57, b. 83, b. 90 Bagol. nennt: 1) περὶ τοῦ πυθαγορικοῦ βίου, das erste Buch jenes Werkes; 2) λόγος προτρεπτικὸς εἰς (oder ἐπὶ) φιλοσοφίαν, das zweite Buch, auf dessen letzten Abschnitt (c. 21) v. Pyth. 186 verwiesen wird; 3) π. τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης, das dritte Buch, dessen Ueberschrift desshalb in der Handschrift, aus der es VILLOISON Anecd. II, 168 ff. herausgegeben hat, die Worte: λόγος τρίτος beigelegt sind; 4) π. τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς u. s. w. λόγος τέταρτος, das vierte Buch, welches Jambl. selbst (in Nicom. 1.167, C. Theol. Arithm. 5 f. vgl. mit in Nicom. 16. 117) kürzer εἰσαγωγὴ, ἀριθμητικὴ, ἀριθμητικὴ εἰσαγωγὴ nennt (Ausgabe von TENNULIUS); 5) τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς, das siebente Buch des Gesamtwerkes, als solches von SYRIAN a. a. O. 83, b vgl. Theol. Arithm. S. 5 f. angeführt, und in Nicom. 167, C. 176, C angekündigt. Der neuste Herausgeber dieser Schrift, AST (S. 157), bestreitet trotz dieser Zeugnisse und des Selbstzeugnisses Theol. Ar. S. 5 f. ihre Aechtheit, weil man dem Verfasser der Erläuterung von Nikomachus' Arithmetik eine so schlechte Compilation nicht antrauen könne. Indessen ist dieser Grund von geringem Gewicht; dagegen weist allerdings die aphoristische Aneinanderreihung vieler Abschnitte, und die häufige Einführung einer Bemerkung mit einem ὅτι darauf hin, dass ein Theil derselben in einem blossen Auszug erhalten sei, der aber Jamblich's Worte in der Regel unverändert zu geben scheint. Das fünfte Buch der *Συναγωγὴ* handelte von der physikalischen, das sechste von der ethischen Bedeutung der Zahlen, das achte von der Musik, das neunte von der Geometrie, das zehnte und letzte von der Sphärik (Astronomie); vgl. in Nicom. Schol.

maasslose Bewunderung mit der seine Nachfolger sich über ihn

(176, C): καὶ ὅσα δὲ ἄλλα ἐπανθεῖ τοῖς ἀπὸ μονάδος μέχρι δεκάδος ἀριθμοῖς κατὰ τοὺς φυσικὸν λόγον καὶ τὸν ἠθικὸν καὶ ἔτι πρὸς τούτων τὸν θεολογικὸν (unsere Theol. Arithm.) κατατάξαντες συμφιλολογήσομεν, ἵνα ἀπ' αὐτῶν εὐμαρεστέρα σοι λοιπὸν ἐκ βῆστη τῶν ἐξῆς τριῶν εἰσαγωγῶν, μουσικῆς λέγω καὶ γεωμετρικῆς καὶ σφαιρικῆς, ἡ παράδοσις γένηται. Auf die Abhandlung über Musik verweist Jamblich auch S. 73, D. 77, A. 172, B, auf die über Geometrie 141, D. — Wie hier an die pythagoreische, so hatte sich Jamblich in der Χαλδαϊκῇ τελειοτάτῃ θεολογίᾳ, einem sehr umfassenden Werk, dessen 28stes Buch DAMASC. De princ. c. 43. Anf. S. 115 anführt, an die angeblich chaldäische Ueberlieferung angeschlossen. Auf diese Schrift bezieht sich wohl, wenn auch vielleicht nicht ausschliesslich, was MARIN. v. Procli c. 26 von seinen und Porphy'r's μυρίοις ὅσοις ἐκείναι λόγια καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα ὑπομνήμασι sagt. Dagegen wird AMMON. De interpr. 109 (nicht: 59) a, o. von FABRIC. Bibl. gr. V, 771. WOLFF Porph. De philos. ex orac. S. 66 wohl mit Unrecht hieher gezogen: die ὑφήγησις τοῦ θεοῦ Ἰαμβλίχου, der Ammon. hier folgt, scheint sich in einem Commentar zu π. ἐρμηνείας gefunden zu haben. — Zu Jamblich's bedeutenderen Werken scheint ferner die Schrift π. ψυχῆς gehört zu haben, welche PRISCIAN Solut. proœm. S. 554 Dübn. anführt, und aus welcher STOB. Ekl. I, 790 f. 858—926. 1056—1068. II, 12. Floril. 25, 6. JOANN. DAMASC. Floril. II, 13, 32. (Stob. Floril. IV, 193 Mein.) bedeutende Bruchstücke, fast durchaus historischen Inhalts, aufbewahrt hat. Auf dieselbe Schrift, nicht auf einen Commentar zu Aristoteles De anima, beziehen sich die Anführungen bei SIMPL. De an. 13, a, o. 52, b, o. 60, a, o. 67, b, m. (Ἰαμβλίχῳ ἐν τῇ ἰδίᾳ περὶ ψυχῆς πραγματείᾳ. 87, a, m. 88, a, o. PHILOP. De an. Q, 10, o.; doch sieht man aus denselben, dass er darin, wie natürlich, die aristotelischen Bestimmungen besonders berücksichtigt hatte. Verschieden davon war die Abhandlung über die Seelenwanderung, oder genauer, über die Unzulässigkeit des Uebergangs von Menschenseelen in Thierleiber und umgekehrt, welche NEMES. nat. hom. c. 2, S. 51 (vgl. AENEAS, oben S. 591, 1) namhaft macht. Weiter kennen wir von Jamblich, ausser seinen sogleich zu besprechenden Commentaren zu Plato und Aristoteles, eine Schrift περὶ ἀγαλμάτων in zwei Theilen, gegen die Philoponus schrieb (PHOT. Cod. 215), und ein zweites theologisches Werk, dem JULIAN in seiner Rede auf den Helios (orat. IV vgl. S. 146, A. 157, D) folgt; vielleicht die Schrift περὶ θεῶν, auf welche De myster. Aegypt. VIII, 6 verwiesen wird; in ihr fand sich wohl auch die Ausführung über die μῦθοι τελειοτικοὶ der orphischen Gedichte, deren JULIAN orat. VII, 217, Bf. Erwähnung thut. Doch könnten sich diese Citate, oder doch ein Theil derselben, auch auf die chaldäische Theologie beziehen. Viele Bruchstücke von Briefen, d. h. Abhandlungen in Briefform, theilt STOBÆUS in den Eklogen und besonders im Florilegium (s. d. Register) mit; weiter vgl. man OLYMPIODOR in Gorg. S. 187 (JAHN's Jahrbh. Supplementb. XIV, S. 531). Schol. in Phaëdon. bei Olymp. in Phaëd. ed. FINCKH Nr. 142 f. S. 90. Eine rhetorische Schrift π. κρίσεως ἀρίστου λόγου, welche MAXIM. PLANUD. Schol. in Hermog. De

aussern ¹⁾. Seine Darstellung, ermüdet durch ihre Weitschweichtigkeit und ihre Wiederholungen, sie ist schwerfällig und trotz ihrer Ausführlichkeit undurchsichtig, arm an Gedanken und schwülstig im Ausdruck ²⁾. Die Gelehrsamkeit, an der es ihm nicht fehlt, geht doch ungleich mehr in die Breite, als in die Tiefe; und seine Vorliebe für alterthümliche und orientalische Ueberlieferungen führt ihn um so sicherer zu den trübsten und spätesten Quellen, da es ihm an literarischer Kritik vollständig gebricht. So eifrig er nicht allein die platonischen, sondern auch die aristotelischen Schriften studirt und erklärt hat ³⁾, die er mit jenen selbst da noch

d. S. 378 (Rhet. gr. ed. Walz V, 443) nennt, scheint von derjenigen nicht verschieden zu sein, welche der byzantinische Rhetor Athanasius, vielleicht mit noch andern jetzt verlorenen Büchern, noch 1641, sei es im Original oder in einem späteren Auszug, benützt hat (m. s. hierüber FABRIC. a. a. O. 771 f.). Der Lobschrift auf Alypius wurde schon S. 618, 1 gedacht. Dagegen gehören die zwei Bruchstücke π. εἰμαρμένης und περὶ εὐχῆς, welche TENNULIUS in einer Ausgabe des Commentar's zu Nikomachus S. 177 ff. beigelegt hat, der Lobschrift von den Mysterien (VIII, 7 f. I, 15) an, über welche später zu sprechen sein wird.

1) M. vgl. in dieser Beziehung, ausser der vorletzten und der nächstfolgenden Anm., auch JULIAN orat. IV, 146, A, welcher Jamblich mit Plato zusammenstellt, als χρόνοις μὲν οὐτι μὴν φύσει καταδέεσθαι, Denselben or. VII, 217, B, wo er gleichfalls sagt, nächst den Göttern verehere er ihn ἐξίστης Ἀριστοτέλει καὶ Πλάτωνι. SIMPL. De an. 88, a, o., der ähnlich, wie aus anderem Anlass Damascius (vorl. Anm.), sagt: ζητήσθω δὲ καὶ ὅπως τῷ θεῷ συμφωνήσωμεν λαμβάνω, denn ihm möchte er keinesfalls widersprechen, vielmehr mit ihm übereinstimmen, so weit diess einem bloß Fortschreitenden im Verhältniss zum vollendeten Weisen möglich sei.

2) Selbst EUNAPIUS (S. 12) sagt von ihm: er sei zwar sonst in nichts hinter Porphyry zurückgestanden (οὐκ ἔστιν ὃ τι καὶ Πορφύριου διήνεγκεν — andere lesen: ὃ τι μὴ Πορφ. διήν., es giebt nichts, worin er den Porphyry nicht übertraffen hätte), πλὴν ὅσον κατὰ τὴν συνθήκην καὶ δύναμιν τοῦ λόγου. οὐτε γὰρ εἰς ἀπροδίτην αὐτοῦ καὶ χάριν τὰ λεγόμενα βέβαπται, οὐτε ἔχει λευκότητά τινα καὶ τῷ καθαυτῷ καλλωπίζεται· οὐ μὴν ἀσαφῆ παντελῶς τυγχάνει, οὐδὲ κατὰ τὴν λέξιν ἡμαρτημένα u. s. w.

3) Wir kennen von ihm aus der Reihe der platonischen Schriften Erklärungen des Timäus (PROKL. in Tim. sehr oft; m. s. den Index. SIMPL. Phys. 149, b, m., wo das fünfte, 165, b, u. 188, a, m., wo das achte Buch dieses Commentars angeführt wird; De coelo 252, b, 28 Karst. De an. 37, a, o. OLYMPIODOR. in Alcib. S. 2 Cr.), Alcibiades I (PROKL. in Alcib. S. 11. 13. 25. 84. 88. 126 Creuz. OLYMPIOD. in Alcib. S. 110 Creuz.), Parmenides (SYRIAN in Metaph. 29, b Bagol.; Proklus erwähnt diesen Commentar in dem

in Uebereinstimmung zu bringen sich bemühte, wo ihr ausgesprochener Gegensatz vor Augen liegt ¹⁾, so gehört doch seine Neigung in noch viel höherem Grade den Erzeugnissen der späteren, von philosophischem und religiösem Synkretismus erfüllten, offenbarungs- und wunderbedürftigen Zeit: den Fabeln der Pythagoras- sage, der neupythagoreischen Zahlenmystik, der chaldäischen

seinigen nicht, aber er nennt dort überhaupt fast keinen seiner Vorgänger. Nach PROKL. in Alcib. 11 hatte Jamblich 10 Gespräche aufgezählt, die Plato's ganze Philosophie enthalten, und die Reihe derselben mit dem Alcibiades eröffnet. Unter den aristotelischen Commentaren wird der zu den Kategorien von SIMPLICIUS in dem seinigen von Anfang bis zu Ende un- gemein häufig angeführt; ebenso von Demselben Phys. 13, b, m. 186, b, o. 188, a, o. De coelo 76, b, 46 Karst. Schol. in Ar. 477, b, 26, und von DEXIPP. in Categ. S. 5, 13 Speng. Nach SIMPL. Cat. 1, β war dieser Commentar eine τε- λούσιχος πραγματεία, und während sich Jamblich darin meistens, oft sogar wörtlich, an Porphyry hielt, im einzelnen ihn auch wohl zu berichtigen und zu verbessern suchte, fügte er der logischen und grammatischen Erklärung durchweg die νοερά θεωρεία bei, d. h. er deutete die logischen Bestimmungen im Sinn der neuplatonischen Spekulation aus; er verglich ferner mit den aristotelischen Kategorien die archyteischen, welche er gleichfalls erläuterte und denen er auch wohl bei Abweichungen von Aristoteles folgte (vgl. SIMPL. 32, ζ. 88, ζ). Uebrigens bemerkt BRANDIS (Ueber die griech. Anal. d. arist. Org. Abh. d. Berl. Akad. 1833. Hist.-phil. Kl. S. 281) mit Recht, dieser Com- mentar scheine sehr wenig kritisches und nicht viel exegetisches enthalten und das beste, was er gab, Porphyry entnommen zu haben. Eine Erklärung von π. Ἑρμηνείας benützt AMMON. De interpr. 161, b, u. 162, a, m. 182, b, m. 109, a, o. Schol. zu De interpr. 17, a, 16. 20, b, 23 in Arist. Org. ed WAITZ I, 40, 42; eine solche der ersten Analytik PHILOP. Anal. pri. VIII, b, o. Schol. in Arist. 146, a, 37 und AMMON. zu Anal. 24, b, 19 bei WAITZ a. a. O. S. 45 f.; mit welchem Recht jedoch der erstere unsern Philosophen zu den ἀκριβέστεροι τῶν ἐξηγητῶν rechnet, mag dahingestellt bleiben. Dass er auch die Physik commentirt, und nicht vielmehr ihre Erörterungen über die Zeit in einem andern Zusammenhang, am wahrscheinlichsten seiner Erklärung der Kategorien, berücksichtigt hatte, in der er ausführlich von der Zeit handelte (vgl. SIMPL. Categ. 86 ff. Phys. 188, a, o.), lässt sich aus SIMPL. Phys. 181, b, u. nicht abnehmen. Eher möchte man aus SIMPL. De coelo 3, b, 3. 206, a, 24. 227, a, 17 Karst. (Schol. 468, a, 28. 495, b, 35. 503, b, 11) auf eine Erklärung der Bücher vom Himmel schliessen, doch ist auch dieser Schluss nicht sicher.

1) DAVID wenigstens behauptet (Schol. in Arist. 26, b, 11), er habe selbst bei der Ideenlehre geläugnet, dass Aristoteles dem Plato widerspreche.

Orakelweisheit ¹⁾); und er selbst hat die Philosophie durchaus in dem Geist behandelt, aus dem jene Erscheinungen hervorgegangen sind. Was wir von ihm wissen, das zeigt uns in ihm weit weniger den Philosophen, dem es um wissenschaftliche Schärfe und Consequenz, als den Theologen, dem es um eine spekulative Begründung der Religion und ihrer Dogmen zu thun ist. Wenn schon Porphyrius die Philosophie überwiegend von der praktisch religiösen Seite aufgefasst hatte, so tritt eben dieser Gesichtspunkt bei Jamblich noch stärker hervor; und wenn schon jener für die Erreichung ihrer Aufgabe die Hülfe der Religion und den Beistand der Götter nöthig gefunden hatte, so muss Jamblich hierin um so weiter gehen, je weniger er auf die eigene Kraft des Menschen Vertrauen setzt, und je mehr er von seiner Hülfbedürftigkeit überzeugt ist. Plotin hatte die Seele, wie er glaubt, der höheren Welt zu nahe gerückt ²⁾); er kann nicht zugeben, dass sie ihrem Wesen nach, wie jener gewollt hatte, vom Leiden und von der Schlechtigkeit nicht berührt werde, denn wo anders sollte das Böse seinen Sitz haben, als im Willen? ³⁾ er fühlt sich von der Naturnothwendigkeit (dem Verhängniss) gedrückt, und hofft durch die Gottheit von diesem Drucke befreit zu werden, denn die Götter beherrschen und berichtigen, wie er sagt, das Verhängniss, sie lösen die Uebel, denen es uns unterwirft, sie entbinden die Seele von dem Gesetz des Werdens ⁴⁾); an sie muss man sich wenden, wenn man das Heil sucht, vom Gebet zu ihnen können wir einen Erfolg hoffen, der alle unsere Erwartungen übertrifft ⁵⁾); die Reinigung der Seele kann nicht durch sie selbst allein bewirkt werden, sondern nur mit Hülfe der höheren Wesen, der Heroën, Dämonen, Engel und Götter ⁶⁾). Einem so gestimmten Gemüth musste natürlich an den religiösen Heilmitteln weit mehr liegen, als an den philosophischen Untersuchungen. Auf welche Art die Götter das Endliche hervorbringen, können

1) M. vgl. die Nachweisungen, welche S. 615, 1 in Betreff seiner zwei Hauptwerke gegeben sind, und uns noch weiter begegnen werden.

2) B. STOB. Ekl. I, 866.

3) PROKL. in Tim. 341, D.

4) M. s. die Bruchstücke b. STOB. Ekl. I, 80. 184 f., auf die ich S. 635 f. noch einmal zurückkommen werde.

5) Jamblich. b. PROKL. in Tim. 64, C; genaueres unten, S. 631.

6) STOB. Ekl. I, 1058 f.

wir nicht wissen, es genügt uns an der Ueberzeugung, dass alles durch sie gewirkt ist ¹⁾; die erste Bedingung der wahren Gotteserkenntniss ist der Glaube, dass den Göttern nichts unmöglich ist: wer diesen Glauben hat, der wird sich nach einer Theologie umsehen, die es ihm erlaubt, alles anzunehmen, was über die Götter gelehrt wird ²⁾. Einem Philosophen, welcher von diesen Grundsätzen ausgieng, durfte kein Volksglaube zu ungereimt, kein religionsphilosophischer Synkretismus zu schrankenlos sein, je umfassender er vielmehr die Religionen aller Völker mit seiner Spekulation vermengte, um so vollständiger musste er den Zweck der Philosophie erreicht zu haben überzeugt sein.

Um nun in seinem System für diese ganze Götterwelt Raum zu gewinnen, musste Jamblich eine weit ausgeführtere Klasseneintheilung der höheren Wesen aufstellen, als die früheren Neuplatoniker, und eben dieser Punkt ist es, worin allem nach die Haupteigenthümlichkeit seiner Metaphysik lag; wogegen er in der allgemeinen Voraussetzung des plotinischen sog. Emanationssystems, und namentlich auch in der Bestimmung, dass jede niedrigere Stufe des Seins von den höheren umfasst sei ³⁾, mit seinen Vorgängern ganz übereinstimmt. An die herkömmliche Eintheilung der Götter in sichtbare und unsichtbare anknüpfend, unterscheidet er zunächst die innerweltlichen und die überweltlichen Gottheiten ⁴⁾. Hinsichtlich der letzteren war nun die neuplatonische Lehre bis auf Jamblich ziemlich einfach: neben dem Einen Urwesen enthielt Plotin's übersinnliche Welt den Nus und die Seele, die beide eine unbestimmte Menge von besonderen Geistern und Seelen in sich befassen sollten, aber auf eine systematische Gliederung beider Klassen hatte sich Plotin nicht eingelassen. Amelius machte durch die Lehre vom dreifachen Nus einen Anfang dazu; ungleich weiter

1) PROKL. a. a. O. 348, C.

2) JAMBL. Adhort. ad philosoph. Symb. 4, S. 326 Kiessling, wo Jamblich aus Anlass des pythagoreischen Spruches: περί θεῶν μηδέν θαυμαστόν ἀπίσται, μηδὲ περί θείων δογμάτων, bemerkt: παραγγέλλει γὰρ ἐπιστήμην τοιαύτην κτήσασθαι, οἱ ᾗς οὐδενὶ ἀπιστήσομεν τῶν λεγομένων περί θεῶν καὶ περί θείων δογμάτων.

3) M. vgl. hierüber SIMPL. Categ. 32, α.

4) PROKL. in Tim. 306, C vgl. De myster. VIII, 8. SALLUST. de Diis et mundo c. 6.

hieng aber Jamblich, unter dem Einfluss orientalischer Systeme ¹⁾, von denen wir aber nicht mehr bestimmen können, inwieweit sie selbst unabhängig von der neuplatonischen Philosophie waren. In jeder Ordnung geht, wie er sagt, dem, was sich an anderes mittheilt, eine nichtmittheilbare Einheit voran, und aus jeder Einheit geht eine Vielheit hervor ²⁾; der Uebergang von dem, was rein für sich ist, zu dem, was an ihm theilnimmt, muss durch eigene Mittelwesen bewirkt werden ³⁾. Diesen Grundsatz brachte er gleich bei der Frage über die obersten Gründe in Anwendung. Während seine Vorgänger nur Ein überseiendes Princip angenommen hatten, kennt er mehrere Wesen, welche nicht bloß über das endliche Sein, sondern über das Sein schlechtweg erhaben sein sollten ⁴⁾. Von dem Einen unaussprechlichen Urwesen ⁵⁾, welches der letzte Grund alles Seins ist ⁶⁾, unterschied er noch eine zweite Einheit, die zwischen dem absolut Einen und der Vielheit in der Mitte stehe. Erst aus diesem zweiten Eins liess er das Intelligible hervorgehen,

1) Vgl. was S. 616 über die chaldäische Theologie bemerkt ist.

2) PROKL. in Tim. 214, A: Jamblich nehme eine dreifache Seele an (hierher später); πάσης γὰρ τάξεως ἡ ἀμεθεκτος ἡγεῖται μὴδὲ πρὸ τῶν μετεχομένων, καὶ ἔστιν οἰκείος ὁ ἀριθμὸς τοῖς ἀμεθέκτοις καὶ συμφυῆς, καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἡ δυάς, ὡς περ ἐπ' αὐτῶν τῶν θεῶν. Nach diesem Grundsatz verfabre, ihm zufolge, auch der Timäus.

3) Ebd. 236, F: δεῖν γὰρ (nach Jambl.) μὴ ἀθρόαν γίνεσθαι τὴν μετάβασιν πρὸ τῶν ἐξηρημένων ἐπὶ τὰ μετέχοντα, ἀλλὰ μέσας εἶναι τὰς συντεταγμένας τοῖς μετέχουσιν οὐσίαις.

4) DAMASC. de princ. c. 100, S. 314 Kopp, sagt sogar, während die früheren nur Einen θεὸς ὑπερούσιος annehmen, habe er ein πλῆθος ὑπερουσίων ἰσχυρῶν, und zwar als selbständiger Substanzen (αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις).

5) Um der Eigenschaftslosigkeit des Einen nichts zu vergeben, will ihm Jamblich π. κοιν. μαθηματ. ἐπιστ. S. 191 med. Villos. nicht einmal den Namen des Guten beilegen, denn es stehe über dem Guten; dagegen gebraucht er π. DAMASC. de princ. c. 99, S. 311 τὸ ἓν und τὰγαθὸν gleichbedeutend, und ebenso macht es SALLUST de Diis c. 5, Schl. JULIAN orat. IV, 133, B, und die Schrift de myster. Aegypt. I, 5, Anf., wogegen ebd. VIII, 2 beides unterschieden wird. Das letztere ist die genauere Ausdrucksweise.

6) Dass die Einheit die Quelle des Seins sei, sagt auch Jamblich mit Plotin. Πάντα μὲν τὰ ὄντα, heisst es bei STOB. Ekl. I, 184, mit Beziehung auf die S. 424, 2 angeführten Worte Plotin's, τῷ ἑνὶ ἔστιν ὄντα, καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ πρῶτον ὄν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἐξ ἀρχῆς παράγεται, πολὺ δὲ διαφερόντως τὰ ὅλα αἷτια τῷ ἑνὶ τὸ δύνασθαι ποιεῖν παραδέχεται καὶ κατὰ μίαν συμπλοκὴν συνέχεται καὶ συνανατίθεται τῇ τῶν πολλῶν ἀρχῇ προϋπάρχοντι.

welchem er die nächste Stelle nach der schöpferischen Einheit einräumte ¹⁾. Von diesem Intelligibeln sagte er, es habe seine Substanz an dem Einen, und beharre in demselben ²⁾, und er suchte es auch dem Urwesen möglichst nahe zu rücken, wenn er es über jede Vernunftkenntniss hinausstellte ³⁾, sein einfaches, ewiges, urbildliches Wesen von dem aller andern Dinge, selbst der Ideen unterschied ⁴⁾, und in scholastischen Formeln jede Vielheit und Zu-

1) DAMASC. a. n. O. c. 43, Anf.: πότερον δύο εἶσιν αἱ πρῶται ἀρχαὶ πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος, ἢ τι πάντα ἄρρητος καὶ ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα, καθάπερ ἡξίωσεν ὁ μέγας Ἰάμβλιχος. Ebd. c. 45, S. 118 unt.: Ἄρα οὖν οὕτω θεῶν δύο τὰς ἐπέκεινα τῶν νοητῶν τριάδων ἀρχάς, καὶ ὅλως εἰπεῖν τῶν νοητῶν ἀπάντων, ὡς ἡξίωσεν ὁ Ἰάμβλιχος, ὅσον ἐμέ γε εἰδέναι μόνος ἀξιώσας τῶν πρὸ ἡμῶν ἀπάντων. Ebd. c. 50, 134. c. 51, 136: τὸ ἀπλῶς ἓν, ὃ μέσον ὁ Ἰάμβλιχος τίθεται τῶν δύο ἀρχῶν καὶ τῆς παντάπασιν ἀπορρήτου ἐκείνης. Vgl. auch c. 69, Schl. Mit diesen Bestimmungen über das doppelte Eins kommt auch die Schrift von den Mysterien überein, welche diese Lehre VIII, 2 so darstellt: Vor den ὄντως ὄντα und sämtlichen Principien sei θεὸς εἷς, πρότερος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως, das unbewegte, mit keinem andern verflochtene παράδειγμα τοῦ ὑπερτατοῦς αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ; von jenem Eins aber ὁ αὐτάρχης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε (er muss sich selbst ausstrahlen, nicht ausgestrahlt werden, damit das Allererste nicht wenigstens durch Ausstrahlung des Zweiten in eine Beziehung zu ihm trete), διὸ καὶ αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρχης. ἀρχὴ γὰρ οὗτος καὶ θεὸς θεῶν, μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός, προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας... αὕτη γὰρ τὸ προόντως ὄν ἐστι, τῶν νοητῶν ἀρχή, διὸ καὶ νοητάρχης προσαγορεύεται.

2) A. n. O. c. 59, 165: ἐν τῷ ἐνὶ καὶ περὶ τὸ ἓν τὸ νοητὸν οὐσίωται. c. 61, 185: περὶ τὸ ἓν αὐτὸ φησιν ὑποστῆναι καὶ ἀνεκφοίτητον εἶναι τοῦ ἐνός. Dasselbe c. 68, 188. c. 99, 311 unt.

3) In der überschwänglichen Stelle b. DAMASC. c. 70, 192.

4) PROKL. in Tim. 70, E, wo aus Anlass von Tim. 27, D die Frage aufgeworfen wird, ob unter dem αἰὲν ὄν der gesammte κόσμος νοητὸς zu verstehen sei. Jamblich verneine diess entschieden, τὸ αἰὲν ὄν κρείττον καὶ τῶν γενῶν καὶ ὄντος καὶ τῶν εἰδῶν ἀποφαινόμενος καὶ ἐπ' ἄκρῳ τῆς νοητῆς οὐσίας ἰδρύων αὐτὸ πρῶτως μετέχον τοῦ ἐνός. Ebd. 71, C: das αἰὲν ὄν umfasse die ganze übersinnliche Welt, ἀλλ' οὐχὶ μόνον τὸ ἀκρότατον τῶν ὄντων πάντων, ὡς Ἰάμβλιχος εἶπεν, ἀλλ' ἐστὶ τὸ ἓν ὄν, δι' ὃ τὰ ὄντα πάντα ὄντα λέγεται εἶναι, οὗ δὲ μόνον ἐστὶ κρείττον τοῦ αὐτοῦ καὶ αἱ ἀρχαὶ τοῦ ὄντος. Ebd. 98, B: ὁ μὲν γὰρ θεὸς Ἰάμβλιχος αὐτὸ τὸ ἓν ὄν, ὃ δὲ νοήσῃ μετὰ λόγου περιληπτὸν ἐστίν, ἀφωρίσατο τὸ παράδειγμα τοῦ παντός, τὸ μὲν ἓν ἐπέκεινα τιθέμενος τοῦ παραδείγματος, τὸ δὲ ὅπερ ὄν αὐτῷ (sc. τῷ παραδείγματι) σύνδρομον ἀποφαίνων, ἐκάτερον δὲ νοήσῃ περιληπτὸν ἀποκαλῶν. Diese Beschreibungen lauten freilich alle drei so, dass man zweifelhaft sein könnte, ob sie nicht auf das der νοητῇ τριάδι unmittelbar vorangehende, das zweite Eins, zu beziehen seien. Allein dieses würde Jamblich kaum ein ὄν genannt haben, und von ihm hätte er nicht sagen können, dass ihm die ἀρχαὶ τοῦ ὄντος

zusammensetzung von ihm abwehrte ¹⁾. Diess hinderte ihn jedoch nicht, das Intelligible zugleich als eine Dreiheit zu beschreiben, deren erstes Glied er den Vater, oder auch die Wirklichkeit nannte, das zweite die Kraft, das dritte den Nus oder die Thätigkeit ²⁾. Aber auch die einfache Dreiheit genügt seiner polytheistischen Neigung noch nicht, die einzelnen Glieder der Trias werden ihm wieder zu Triaden, so dass er nicht blos von Einer Trias, sondern von mehreren, und insbesondere, wie es scheint, von drei intelligibeln Triaden redete ³⁾, von denen uns aber nichts näheres bekannt ist ⁴⁾. Von dieser intelligibeln Welt (κόσμος νοητός) unterschied nun aber Jamblich die intellektuelle Welt (κόσμος νοερός), und von den intelligibeln Göttern die intellektuellen ⁵⁾. Auch diese zweite

vorangehen, da ihm ausser dem ersten Eins nichts vorangeht. Auch was DAMASC. c. 113 (folg. Anm.) über den κόσμος νοητός sagt, passt nicht für dasselbe, und wenn Proklus 98, B schlechtweg sagt, das ἐν sei über dem παράδειγμα, so hätte er sich sehr ungenau ausgedrückt, wenn diess nur von dem ersten Eins gelten sollte. Eher könnte man die Angaben des Proklus auf das oberste Glied der τριάς νοητὴ beschränken, welches Jamblich nach dem platonischen Parmenides das ἐν ὄν genannt haben könnte. Das παράδειγμα, mit welchem nach S. 98, B das ὅπερ ὄν zusammenfällt, wird auch S. 131, C dem νοητὸν gleichgesetzt.

1) A. a. O. c. 99, 311: ὃ φησι πάλιν Ἰάμβλιχος, ἡ ἔχει τριάς οὐκ εἰσὶ τρεῖς μονάδες, οὐδὲ ἐπεγένετο τρισὶ μονάσιν, ἀλλ' ἐστὶ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος τὸ ἐπιγινόμενον ταῖς μονάσι· μᾶλλον δὲ ῥητέον οὐδὲ τὸ εἶδος... ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ τῆς τριάδος ἐν u. s. w. c. 113, 352: Damasc. wolle, dem Jamblich folgend, τὸν μὲν νοητὸν κόσμον ὑποτίθεσθαι τὸν ἡνωμένον ἐκείνων βυθὸν οὐκ ὄντως οὖσαν οὐσίαν περιέχοντα τὴν διωρισμένην πρὸς τὸ ὀχούμενον ἐν, ἀλλὰ τὴν ἀπλῶς οὐσίαν, καὶ οὔτε ἐνιαίαν οὔτε μίκτην, ἀλλὰ μόνον οὐσίαν μίαν πρὸ ἐκατέρας.

2) Πατήρ, δύναμις, νοῦς, oder ὑπαρξίς, δύναμις τῆς ὑπάρξεως, νόησις τῆς δυνάμεως (die letztere heisst auch ἐνέργεια). DAMASC. c. 54, 144. c. 120, 372; vgl. OLYMPIODOR in Phileb. S. 285. Die gleiche Lehre suchte Jamblich, nach DAMASC. a. a. O. c. 43, 115. c. 50, 134. c. 51, 136. c. 69 Schl. c. 120, 373, auch in den pythagoreischen Bestimmungen über die Monas, die δυὰς ἀόριστος und die Trias, und in den platonisch-philolaischen über Grenze, Unbegrenztes und Gemischtes (Bd. II, a, 438, 1. I, 253).

3) PROKL. in Tim. 94, C vgl. DAMASC. c. 84, 241. c. 111, 345. c. 120, 372 und die c. 43. 45 (s. o. 622, 1) erwähnten intelligibeln Triaden.

4) Nach DAMASC. c. 120 Anf. scheint er sie die τριάς πατρική, δυναμική, νοερά genannt zu haben.

5) PROKL. a. a. O., wo in diesem Sinn von Vätern des Zeus gesprochen wird. JULIAN orat. IV, S. 133, B. 139, B (Julian folgt nämlich in dieser Rede, wie er S. 146, A. 150, C. 157, D selbst sagt, durchaus dem Jamblich).

Götterordnung ist nach der Dreizahl gegliedert; sie umfasst den Nus, die wirksame, göttliches Leben erzeugende Kraft, und das weltschöpferische Princip, das den Hervorgang weiterer Wesen vermittelt ¹⁾. Diese Dreiheit erweitert sich dann gleichfalls zu drei Triaden, neben denen uns aber auch eine Hebdomas begegnet ²⁾.

1) Bei der Besprechung von Tim. 41, A hatte Jamblich nach PROKL. in Tim 94, C den Demiurg für den dritten unter den πατέρες der intellektuellen Ordnungen erklärt (s. folg. Anm.). τρεῖς γὰρ θεοὺς εἶναι τούτους καὶ παρὰ τὰς Πυθαγορείους ὑμνουμένους, οἱ (die Pythagoreer) τοῦ ἑνὸς νοῦ, φησὶ, καὶ τὰς μονάδας ὅλας ἐν ἑαυτῷ περιέχοντος τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀγαθοειδὲς καὶ μόνον ἐν ἑαυτῷ καὶ συντηκνόμενον τοῖς νοητοῖς καὶ τοιαῦτα γνωρίσματα τῆς ὑπεροχῆς παραδιδώκασιν, τοῦ δὲ μέσου καὶ τὴν συμπλήρωσιν συνάγοντος τῶν τοιούτων τὸ γόνιμον τῶν θεῶν καὶ τὸ συναγωγὸν τῶν τριῶν καὶ τὸ τῆς ἐνεργείας ἀποπληρωτικὸν καὶ τὸ τῆς θείας ζωῆς γεννητικὸν καὶ τὸ προϊὼν παντὶ καὶ τὸ ἀγαθουργὸν μάλιστα δείγματα ἔχουσι, τοῦ δὲ τρίτου καὶ δημιουργοῦντος τὰ ὅλα τὰς γονίμους προόδους καὶ τὰς αἰτίων ὅλων ποιήσεις καὶ συνοχὰς, τὰς τε ἀφωρισμένας ὅλας τοῖς εἶδεσιν αἰτίας καὶ τὰς προϊούσας πάσας δημιουργίας καὶ τὰ ὅμοια τούτοις τεκμήρια κάλλιστα ἀναδιδάσκουσιν. Von den drei πατέρες der intellektuellen Götterreihe (über welche S. 623, 1 näheres) erhält hier der dritte den Namen des Demiurgen; ebenso versteht PROKL. a. a. O. 102, E seine Aeusserung, dass der Demiurg das Urbild der Welt (das παράδειγμα Tim. 29, B u. o.) in sich trage, sofern dasselbe nämlich (ebd. 131, C) durch den mit dem νοητὸν verbundenen Nus auch dem Demiurg vermittelt werde. Dagegen hatte Jamblich anderswo (b. PROKL. 84, B) gesagt, der Demiurg habe die ganze intelligible Welt als Einheit unter sich wogegen Proklus Einwendungen macht. — Bei demselben S. 252, E findet sich auch die Unterscheidung von οὐσία, ζωὴ, νοῦς, aber viel zu beiläufig, als dass wir hieraus auf eine durchgreifende Eintheilung des Uebersinnlichen nach diesen drei Gesichtspunkten schliessen könnten. Er sagt nämlich dort über Tim. 38, A: das ἦν und ἔσται komme der Zeit zu, weil sie aus dem ἦν hervorgegangen sei, das νεώτερον und πρεσβύτερον γίνεσθαι, weil sie von der ζωὴ ausgehe, das γίνεσθαι, γεγονέναι und ἔσεσθαι, weil sie von der νοερά τῇ abhängig sei.

2) PROKL. 94, C: (Ἰάμβλ.) μετὰ τὰς νοητὰς τριάδας καὶ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομάδι τὴν τρίτην ἐν τοῖς πατράσιν ἀπονέμει τῷ δημιουργῷ τάξιν. τρεῖς γὰρ u. s. w. (s. vor. Anm.) Vgl. DAMASC. c. 94, S. 294: ὁ ἐπτάκις προϊὼν ὅλος δημιουργὸς παρὰ τοῖς Χαλδαίοις. c. 96, 295: οἱ ἐπτά δις ἐπέχοντες δημιουργοὶ παρὰ τοῖς θεουργοῖς. JULIAN orat. V, 172, D: εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἀψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἐπτάκτινα θεὸν ἐβάχχευσεν, ἀνάγων δι' αὐτὰς τὰς ψυχάς. An die Chaldäer wollte sich ja Jamblich in der Theologie vorzugsweise anschliessen. Die Veranlassung zu dieser Zählung, in welcher auch Proklus dem Jamblich folgt, liegt ohne Zweifel in der Lehre von den sieben Planetengöttern; Jamblich betrachtete, wie wir bei Gelegenheit des Helios finden werden, die intellektuellen Götter als Urbilder des Planetensystems.

Wahrscheinlich indem die letzte von jenen Triaden in zwei von ihren Gliedern wieder dreigliedrig getheilt wurde ¹⁾. In der intellektuellen Welt besondert sich, was in der intelligibeln ungetheilt war; hier scheidet sich daher erst das Sein in seine Gattungen und Arten: die intellektuelle Welt ist der Ort der Ideen, die intelligible die der Urbilder, welche über jenen stehen ²⁾. Als eine dritte Klasse von überweltlichen Göttern werden in Jamblich's Schule die seelischen genannt ³⁾; dass er auch hier sein Triadensystem durchzuführen suchte, sehen wir aus der Angabe ⁴⁾, er habe aus der ersten Seele noch zwei weitere Seelen hervorgehen lassen, die auf's engste geeinigt, aber doch verschieden von einander sein sollten. Jene kann sich an kein anderes mittheilen, sie ist daher überweltlich, diese sind in der Welt ⁵⁾. Damit aber diese Seelen als

1) Da Proklus ausdrücklich sagt, Jamblich habe der νοερά ἑβδομάς nach den drei Triaden der θεοὶ νοεροὶ erwähnt, da sie aber andererseits als νοερά noch auch wieder in jenen drei Triaden enthalten gewesen sein muss, welche offenbar die Gesamtheit der θεοὶ νοεροὶ umfassten, so wird kaum eine andere Annahme übrig bleiben. Bei den drei πατέρες, unter welchen der Demiurg die dritte Stelle einnehmen soll, wird man an die ersten, alle ihnen untergeordneten potentiell in sich befassenden Glieder einer jeden von den drei Triaden zu denken haben; in ähnlicher Weise nennt Prokl. Plat. Theol. V, 12. 269 die ersten Glieder der intelligibeln, intellektuell-intelligibeln und intellektuellen Götterreihe πατέρες und den τρίτος πατήρ den Demiurg, und auf die gleiche Bestimmung weist auch die weitere Auseinandersetzung in dem nachstehenden Stück aus Jamblich.

2) Prokl. in Tim. 70, E. 98, B s. o. 622, 4. Ders. Plat. Theol. V, 30, 313: Ἰάμβλικος ὁρθῶς πού φησιν, ἐν τῷ πέρατι τῶν νοητῶν θεῶν (d. h. an ihrer oberen Grenze) ἐκφαίνεσθαι τὰ γένη τοῦ ὄντος u. s. w. Proklus giebt hiefür allerdings nur in eigenem Namen den Grund an: ὅσα γάρ ἐστι κατ' αἰτίαν ἐν αἷς πρώτοις καὶ κρυφίως καὶ ἀδιαιρέτως, ταῦτα διηρημένως ἐστὶν ἐν τοῖς νοεροῖς καὶ φανερῶς καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἕκαστον. Auch Jamblich kann aber für seine Annahme keinen andern Grund gehabt haben.

3) Sallust. de Diis c. 6, Anf.: τῶν δὲ ὑπερχοσμίων οἱ μὲν οὐσίας ποιοῦσι τῶν, οἱ δὲ νοῦν, οἱ δὲ ψυχάς.

4) Prokl. in Tim. 214, A f. (worüber auch oben S. 621, 2). 218, A.

5) A. n. O. 171, E (über Tim. 34, B): ὁ δὲ δὴ φιλόσοφος Ἰάμβλικος ἀξιοῖ τὴν ἀκούειν ἡμᾶς τὴν ἐξηρημένην καὶ ὑπερχόσμιον u. s. w. Plato rede hier nicht von der Weltseele, ἀλλὰ περὶ τῆς ἀμεθέκτου ψυχῆς καὶ ὑπὲρ πάσας τὰς ἐγχοσμίας μονάδος τεταγμένης. Diese stehe mit keinem Körper in Verbindung, sondern in gleicher Entfernung über allen. Ähnlich 214, A: ὁ Τιμαίος, φησιν, ἀπὸ τῆς ψυχογονίας τὴν μίαν καὶ ὑπερχόσμιον δημιουργήσας ψυχὴν, ἀφ' ἧς καὶ αἱ τοῦ κόσμου καὶ αἱ ἄλλαι, τὴν δυάδα παράγει νῦν ἀπὸ ταύτης.

vernünftig am Nus theilhaben, findet Jamblich wieder eine besondere Vermittlung nöthig, welche nach ihm nur in einem zwischen ihnen und der absoluten Vernunft stehenden Nus liegen kann ¹⁾; und nach dem gleichen Grundsatz, welcher die Theilung der Seele in die ausserweltliche und die innerweltlichen nöthig machte, zerlegt sich ihm auch dieser in eine Zweiheit, eine mit den Seelen verbundene, und eine über ihnen stehende göttliche Vernunft ²⁾. So setzt überall in der übersinnlichen Welt eine Vielheit an, welche ihrer von Plotin aufgestellten und bei ihm noch klar genug gehaltenen Gliederung durch weitere Spaltungen ein verwickelteres Aussehen giebt, ohne dass doch schon diese ganze Mannigfaltigkeit ebenso streng, wie bei Proklus, durch methodische Durchführung eines einfachen Schema geordnet würde ³⁾.

1) A. a. O. 236, F: Ἰάμβλιχος δὲ τὸν νοῦν τοῦτον (den Tim. 37, C erwähnten) πρεσβύτερον ἀκούει τῆς ψυχῆς, ἄνωθεν αὐτὴν συνέχοντα καὶ τελειοῦντα καὶ ἀγωνίζεται πρὸς τοὺς ἢ αὐτόθι (unmittelbar) τῷ παντελεῖ νῷ συνάπτοντας τὴν ψυχήν (δεῖν γὰρ u. s. w. s. o. 621, 3), ἢ τὸν νοῦν ἔξιν ὑποτιθεμένους τῆς ψυχῆς· δεῖν γὰρ εἶναι τὸ ἐν αὐτῷ [αὐτῷ] ὄν πρὸ τοῦ ἐν ἄλλῳ ὄντος.

2) A. a. O. 217, F: τούτους τοὺς θεῖους κύκλους (den Kreis des ταῦτον und θάτερον Tim. 36, C) ὁ μὲν θεῖος Ἰάμβλιχος εἰς χωριστὸν τῶν ψυχῶν νοῦν καὶ ἁρμόριστον ἀνήνεγκε..., ὥς τοῦ μὲν περιέχοντος τὰς δύο ψυχὰς, τοῦ δὲ ἐν αὐταῖς ὄντος καὶ τοῦ μὲν ἀμιγοῦς ἀπὸ τῆς ἄλλης ζωῆς καὶ τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς, τοῦ δὲ μετὰ πρὸς αὐτὰς καὶ κατευθύνοντος, ἀφ' ἧς αἰτίας καὶ ὅλη ψυχὴ μονίμως ἐνεργεῖ καὶ πρὸς αὐτὸν ἐνοῦται τὸν δημιουργόν. Ebd. 214, B: der Demiurg habe den zwei innerweltlichen Seelen nach Jamblich die Vernunft mitgetheilt, ἐνθαὶς τὴν δυάδα τῶν ψυχῶν εἰς δυάδα νοερὰν, κατ' οὐσίαν αὐτῶν ὑπερέχουσαν. In beiden Stellen ist nur von diesen zwei Seelen die Rede. Die höhere schien wohl für ihre Verbindung mit dem Nus keiner weiteren Vermittlung zu bedürfen.

3) Strenger systematisirt erscheint Jamblich's übersinnliche Welt allerdings bei KIRCHNER Phil. d. Plot. 214. Nach seiner Darstellung „trennte er den νοῦς νοητὸς als das einfachere und frühere von dem νοῦς νοερὸς, der entfalteteten Vernunft; zwischen beiden setzte er dann nach dem Muster jenes im vorhergehenden als plotinisch erwähnten Verhältnisses von ὄν, ζωῇ, νοῦς der νοῦς νοητὸς καὶ νοερὸς, die Vermittlung zwischen Gedanken und Geist. Und indem er jedes der drei Glieder nach Maassgabe der unentwickelten, halbentwickelten und vollständig entwickelten Form wiederum zerlegte, erhielt er drei Triaden oberer Götter, drei θεοὶ νοητοί, unter denen das ὄν als das noch völlig Einfache den höchsten Rang behauptete, drei θεοὶ νοητοὶ καὶ νοεροί, drei θεοὶ νοεροί, von denen der dritte als der vollendete Nus der Demiurg genannt wird. Die letzte Trias ward durch Hinzufügung dreier bewahrenden und einer trennenden Einheit zur Siebenzahl erweitert.“ Allein diese Darstellung

Unter den innerweltlichen Wesen, die über dem Menschen stehen, unterschied Jamblich die Seelen der Götter, der Engel, der

beruht nur theilweise auf geschichtlichen Zeugnissen, zum andern Theil dagegen auf einer Uebertragung aus der Lehre des Proklus, zu der wir kein Recht haben. Kirchner's einziger Quellenbeleg ist die Stelle des Proklus in Tim. 94, welche S. 624, 1. 2. mitgetheilt ist. In dieser Stelle findet sich jedoch nicht allein davon kein Wort, dass die Trias der θεοὶ νοεροὶ „durch Hinfügung dreier bewahrenden und einer trennenden Einheit“ zur Siebenzahl erweitert wurde; sondern auch die Einschaltung der θεοὶ νοητοὶ καὶ νοεροὶ, als einer eigenen, zwischen der intelligibeln und intellektuellen stehenden, Mittelklasse, stützt sich auf blosse Vermuthung. Am Anfang der Stelle hat nämlich in den Worten: καὶ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας Eine Handschrift statt νοερῶν „νοητῶν“, und hierauf gestützt vermuthete TAYLOR, es sei νοητῶν καὶ νοερῶν zu lesen. Diess ist aber doch ein gar zu unsicherer Grund, um die ganze Auffassung von Jamblich's theologischem System darauf zu bauen. Die Stelle des Proklus macht Taylor's Conjekture nicht unbedingt nothwendig, da sich die Worte: (μετὰ) τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας u. s. w. auch so nehmen lassen, wie ich es a. a. O. gethan habe: „nachdem er die drei Triaden der νοεροὶ θεοὶ aufgezählt hat, weist er in der letzten derselben, der νοερὰ βδομάς, dem Demiurg die Stelle des dritten unter den πατέρες an.“ (Unter diesen haben wir, wie aus dem folgenden hervorgeht, nicht die πατέρες der νοερὰ βδομάς, sondern die der ganzen intellektuellen Welt zu verstehen: der Demiurg sollte das erste Glied der Hebdomas sein, in welche die dritte von den intellektuellen Triaden zerlegt worden war; die zwei andern πατέρες sind dann die ersten Glieder der ersten und zweiten intellektuellen Triade.) Sonst aber spricht alles gegen die Annahme, dass schon Jamblich, und nicht vielmehr erst Proklus, die intellektuell-intelligibeln Götter zwischen die intelligibeln und die intellektuellen eingeschoben habe. Denn wir begegnen denselben nicht allein in keinem einzigen Bericht über Jamblich, sondern auch seine Schule weiss nichts von ihnen. SALLUST (s. S. 625, 3) schliesst sie aus, JULIAN (in der sogleich weiter zu besprechenden Stelle orat. IV, 132, B) schweigt nicht allein von ihnen, sondern er kennt sie offenbar nicht, wenn er vom Helios sagt, er sei der Herrscher der intellektuellen Götter, ὃν τὰ πάντα ἐστὶ τοῖς νοητοῖς θεοῖς αἴτιον, τὰῦτα αὐτοῖς (l. αὐτῷ) τοῖς νοεροῖς νέμων, und wenn er diesem intellektuellen Gott gerade die Prädikate giebt, welche nach Kirchner's Auffassung der Stelle in Tim. 94, C die Eigenthümlichkeit der intellektuell-intelligibeln Götter bezeichnen sollen (s. u. 629, 1); ebenso werden wir von THEODOR von Asine finden, dass er unmittelbar an die θεοὶ νοητοὶ die νοεροὶ anschliesst, und auch PROKLUS sagt in seiner Mittheilung über ihn in Tim. 225, B) nichts davon, dass er damit von Jamblich abgewichen sei. Hiemit fallen von selbst auch Kirchner's Annahmen über ὃν, ζῶν und νοῦς. Dass die Stelle in Tim. 252, E zu denselben kein Recht giebt, ist schon S. 624, 1 bemerkt worden.

Dämonen und Heroën ¹⁾, und unter den Göttern wieder drei Klassen: zunächst die zwölf oberen Götter ²⁾, die sich ihm aber nach dem triadischen System zu sechsunddreissig und weiter zu dreihundertundsechzig vervielfältigen ³⁾; sodann von diesen sechsunddreissig abstammend zweiundsiebzig Ordnungen unterhimmlischer Götter; endlich der Zahl der 21 Weltherrscher (ἡγεμόνες) entsprechend, 42 Ordnungen von Naturgöttern (θεοὶ γενεσιουργοί) ⁴⁾. Nehmen wir hiezu noch die Schutzgötter und Schutzgeister Einzelner und ganzer Völker ⁵⁾, so konnte es unserem Theosophen nicht schwer werden, alle Götterfiguren der Volksreligion in seinem System unterzubringen, und auch über die ungereimtesten Mythen liess sich mit dem Grundsatz ⁶⁾, dass eine Erzählung um so gewisser einen geheimen Sinn berge, je abenteuerlicher und räthsel-

1) B. STOB. Ekl. I, 888. 1058. 1060. 1064, auch 868 vgl. V. Pythag. 219. PROKL. in Tim. 306, C. 318, B. 47, C, womit nicht streitet, dass Jamblich, der letztern Stelle zufolge, keine Erzeugel bei Plato zu finden wusste. Nach PROKL. in Tim. 306, C unterschied Jamblich die eigentlichen Dämonen (κατ' οὐσίαν δαίμονες) von den Theilseelen. Nur diese, nicht jene, sollten in einen sterblichen Leib eintreten. Die ἄγγελοι betreffend vgl. m. auch STOB. Ekl. I, 926. 1068.

2) Wie diese abgeleitet und klassificirt wurden, sehen wir aus SALLUST a. a. O., vgl. JULIAN orat. IV, 148, C.

3) JULIAN a. a. O. PROKL. in Tim. 299, E. Jener spricht nur von der Theilung der 12 Götter in 36; da aber Proklus diese Dekadarchen nennt, erhält man 360.

4) PROKL. in Tim. 299, D f. Die obigen Bestimmungen sind dem Jamblich neben seiner spielenden Zahlenmystik ($12 = 3 \times 4$, $36 = 3 \times 3 \times 4$, $21 = 3 \times 7$) ohne Zweifel auch aus astronomischen oder astrologischen (chaldäischen) Systemen entstanden; die 12 himmlischen Götter haben auf die 12 Zeichen des Thierkreises, die 36 Dekadarchen, wie er sie nennt, auf die 36mal 10 Tage des Jahrs Beziehung, die 21 ἡγεμόνες (von denen wir aber durch Proklus nichts näheres erfahren) sind das triadische Multipulum der sieben Planeten. Die 72 Götter erinnern an die 72 Völkerengel der Juden.

5) B. PROKL. in Tim. 44, F wirft Jamblich in dieser Beziehung die Frage auf, wie es zu verstehen sei, wenn gesagt wird, ein Dämon oder eine Gottheit habe sich einen Menschen oder ein Volk zum Eigenthum erwählt, und er giebt darauf die Antwort: die Götter haben immer denselben Wirkungskreis, aber die Menschen und Länder seien nicht immer gleich empfänglich für ihre Wirkung. Ueber die Volks- und Theilgötter ist auch JULIAN b. CYRILL c. Julian. IV, S. 115, D Spanh. zu vergleichen.

6) Bei JULIAN or. VII, S. 217, B f.

fler sie aussieht, leicht hinwegkommen. Von der Art, wie Jamblich auf diesem Standpunkt die Mythologie behandelte, haben wir ein anschauliches Beispiel in der Rede Julian's über den Helios, von der schon bemerkt wurde, dass sie ihre Deutungen einer noch ausführlicheren Darstellung Jamblich's entnommen hat. Helios ist nach dieser Auffassung der Mittel- und Einheitspunkt der intellektuellen Götter; er ist der König dieser Götterreihe, und theilt als Abbild der höchsten Gottheit dieselben Güter mit, welche die intelligibeln Götter von jener empfangen; er ist ebendesshalb auch der allgemeinste Vermittler zwischen der sichtbaren und der intelligibeln Welt ¹⁾. Nur das Abbild dieses höheren Helios ist der gleichnamige Himmelskörper ²⁾. Helios ist von Zeus und Uranos nicht verschieden ³⁾; Dionysos und Asklepios sind nur Kräfte des Helios, Apollo und Athene-Pronoia (die Weltseele) sind seine Emanationen, Aphrodite, die harmonische Einheit der sinnlichen Götter, ist seine Gehülfin ⁴⁾ u. s. w. Noch weitere Proben dieser Deutungskunst, welche sich nicht selten in die absurdeste Scholastik verliert, liessen sich sowohl von Jamblich selbst, als aus seiner Schule, zur Genüge beibringen ⁵⁾.

Dass auch die praktische Seite des Polytheismus, die Bilder-

1) Orat. IV, 132, C ff. 138, C. 139, B. 141, D. 143, C. So wortreich übrigens Julian hier die Bedeutung des Helios als des Vermittlers, des Herrschers über die *νοετὰ θεὰ* u. s. f. preist, so erfährt man doch nicht, wie er seine Stellung unter denselben eigentlich denkt. Vergleichen wir jedoch, was S. 624, 1 aus Jamblich angeführt ist, so zeigt sich, dass der Helios in der zweiten Triade der intellektuellen Götter, beziehungsweise in dem ersten, das ganze Wesen in sich befassenden Glied dieser Triade zu suchen ist; denn da Julian als die hervorragendste Eigenschaft des Helios seine Mittlersnatur bezeichnet, und ihn als das Abbild des Guten beschreibt, so wird auch der Name von den intellektuellen *πατέρες* der *μέσος* genannt, und durch das Merkmal des *συναγωγὸν* und *ἀγαθοῦργον* charakterisirt.

2) Ebd. 138, C.

3) Ebd. 135, D. 143, D f.

4) Ebd. 143, D f. 149, A f. 150, B vgl. PROKL. in Tim. 49, C. SALLUST. de Diis c. 6.

5) M. vgl. PROKL. in Tim. 48, D. 292, C. E. 293, E. 296, D. 297, A. C. OR. Serm. 5, 62. 63. SALLUST. de Diis c. 4. 6. JULIAN orat. VII, 219 ff. und orat. V, wo Derselbe S. 161, C ff. von dem Attis- und Cybele-Mythus eine doppelte Erklärung in Jamblich's Geschmack, wenn auch von eigener Erfindung, giebt, die sich Sallust c. 4 sofort aneignet.

verehrung, die Theurgie und die Mantik, an Jamblich einen eifrigen Vertheidiger finden würde, war zu erwarten. In seiner Schrift über die Götterbilder ¹⁾ führte er aus, dass diese Darstellungen der Gottheit mit göttlichen Kräften erfüllt (θείας μετουσίης ἀνέπληκται) seien, mögen sie nun von Menschenhänden gebildet, oder (was er auch nicht bezweifelte) vom Himmel herabgekommen sein. Zum Beweis dieser höheren Kraft dienten ihm Wundergeschichten der unglaublichsten Art ²⁾; und dass er diese Wunder auch wieder aus gewissen natürlichen Ursachen zu erklären suchte ³⁾, ist um so unerheblicher, da auch das angeblich natürliche ihm und seiner Schule sich immer wieder in ein magisches aufzulösen pflegt. Mit derselben Leichtgläubigkeit weiss sich Jamblich auch sonst die fabelhaftesten Erzählungen über Wunder und Weissagungen, über die Wirkungen der Opfer, über Geistererscheinungen und ähnliches anzueignen ⁴⁾; für die Möglichkeit dieser Dinge beruft er sich theils im allgemeinen auf die Macht der Götter, denen nichts unmöglich sei ⁵⁾, theils im besondern auf den Zusammenhang der irdischen Welt mit der himmlischen, deren Kräfte in diese überströmen ⁶⁾; und gerade in solchen ausserordentlichen Wirkungen

1) Worüber Phot. Cod. 215 s. o. S. 616.

2) Τούτων οὖν ἀπάντων, sagt Phot. S. 173, b, 15, ἔργα τε ὑπερφυῆ καὶ ὁμοῦ ἀνθρωπίνης κρείττονα γράφει ὁ Ἰάμβλιχος, πολλὰ μὲν ἀπίθανα μυθολογῶν, πολλὰ δὲ εἰς ἀδηλοὺς φέρων αἰτίας, πολλὰ δὲ καὶ τοῖς ὀρωμένοις ἐναντία γράφειν οὐκ αἰσχρονόμενος.

3) Darauf werden sich nämlich die αἰτίαι ἀδηλοὶ des Photius beziehen: Jamblich suchte das Wunder, mit Plotin und den Stoikern, durch die Voraussetzung natürlicher Ursachen, die nur uns unbekannt seien, zu rechtfertigen.

4) So namentlich im Leben des Pythagoras z. B. §. 90 ff. 134. 136 ff. 216 f. vgl. Bd. I, 223.

5) Für unverständlich, sagt Jamblich a. a. O. 139, haben die Pythagoreer nur die gehalten, welche solchen Erzählungen den Glauben versagen: οὐ γὰρ εἶναι τὰ μὲν δυνατὰ τοῖς θεοῖς, τὰ δὲ ἀδύνατα, ὥσπερ οἶσθαι τοὺς σοφίζομένους, ἀλλὰ πάντα δυνατὰ. Ebenso in der Parallelstelle §. 148: παρήγγελλε γὰρ αἱ περὶ θεῶν μηδὲν θαυμαστὸν ἀπιστεῖν μηδὲ περὶ θείων δογμάτων, ὡς πάντα τῶν θεῶν δυναμένων. Vgl. S. 620, 2.

6) A. a. O. 218 setzt Pythagoras auseinander, ὅτι οὐρανόθεν ἢ διάβασιν εἰς τε τὰ ἀέρια καὶ ἐπίγεια φέρεσθαι πέφυκε, ὅς spricht περὶ τῆς πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀκολουθίας πάντων, zur Rechtfertigung der vorher erwähnten wunderbaren Wirkungen.

erkennt er den augenscheinlichsten Beweis der göttlichen Fürsorge für die Menschen ¹⁾. Besonderen Werth hat unter denselben auch für ihn die Weissagung, mit der ihm, nach der alten stoischen Behauptung ²⁾, der Götterglaube zu stehen und zu fallen scheint ³⁾. Die Frage, wie sie sich mit der Freiheit des menschlichen Willens vereinigen lasse, hatte Jamblich lebhaft beschäftigt, seine Antwort führt aber nicht über den widerspruchsvollen Satz hinaus, dass auch das unbestimmte und ungewisse von den Göttern mit Bestimmtheit und Gewissheit erkannt werde ⁴⁾. Von Seiten des Menschen gilt ihm für das wirksamste Mittel, sich der göttlichen Gnade zu versichern, das Gebet ⁵⁾; die Möglichkeit der Gebetserhörung scheint er mit der Bemerkung vertheidigt zu haben, die Götter können die Reden der Betenden ohne Sinneswerkzeuge verneh-

1) A. a. O. 216: Abaris lernt von Pythagoras περὶ τοῦ οὐρανόθεν ἡρτῆσθαι καὶ οἰκονομεῖσθαι πάντα ἀπ' ἄλλων τε πλειόνων καὶ ἀπὸ τῆς ἐνεργείας τῶν ἱερῶν. Ebd. 217.

2) S. 1. Abth. S. 315.

3) M. s. hierüber was S. 128, 2 aus dem Leben des Pythagoras 137 f. angeführt ist, nebst dem Beisatz: καὶ ὁμοίως δὲ τὴν αὐτῶν (der Weissagungen) πραγματοῖαν ἀξίαν τοῦ δοῦναι ἂν εἶναι τῷ οἰομένῳ θεοὺς εἶναι, τοῖς δ' εὐθὺς θάτερον οὐτῶν (sc. οἰομένοις), καὶ ἀμφοτέρω.

4) Nachdem Ammon. De interpr. 109, a, o. die obige Frage aufgeworfen und ihre Schwierigkeit erörtert hat, sagt er, er wolle sie κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ λαμβλῆχου ὑφήγησιν beantworten, und setzt nun auseinander: das Erkennen sei entweder besser, als das Erkannte, wie wenn die Vernunft das einzelne betrachte, oder es sei ihm gleich, wie wenn sie sich selbst betrachte, oder es stehe unter ihm, wie wenn sie das Göttliche betrachte. Die Götter müssen nun nothwendig alles, gegenwärtiges, vergangenes und zukünftiges wissen, da sie ja auch alles hervorbringen, das ewige als αἰτίαι, das gewordene als προαίτιαι, und von allem nicht blos das Wesen, sondern auch die Kräfte und Thätigkeiten sehen, sowohl die naturgemässen, als die naturwidrigen. Sie wissen also auch das zufällige, aber sie wissen dasselbe nach ihrer Weise, καὶ καὶ ὁρισμένη καὶ ἀμεταβάτῳ γνώσει. Es selbst sei ein ἀόριστον, aber sie wissen es ὁρισμένως, ebenso, wie sie das getheilte in ungetheiltes, das zeitliche in ewiger Weise u. s. f. wissen, und es höre nicht auf ein blosses ἐνδεχόμενον zu sein, wenn es gleich von den Göttern ganz bestimmt vorhergewusst werde. Die Hauptfrage: wie diess möglich ist, wie etwas an sich ungewisses mit Sicherheit vorhergewusst werden kann, bleibt unbeantwortet: eine scholastische Formel soll über einen Widerspruch weghelfen.

5) PROKL. in Tim. 64, D: (Ἰάμβλ.) παραδίδωσι τὴν τε δύναμιν τῆς εὐχῆς καὶ τὴν τελειότητα θαυμαστὴν τινὰ καὶ ὑπερφυᾶ καὶ πᾶσαν ὑπεραίρουσαν ἐλπίδα.

men, da sie vermöge ihrer Allgegenwart alle Thätigkeiten guter Menschen, und namentlich derer in sich befassen, die sich ihnen durch heilige Gebräuche geeinigt haben ¹⁾).

Mit seiner spekulativen Theologie steht bei Jamblich, wie bei den meisten Männern dieser Schule, eine einseitige Vorliebe für die pythagoreische Zahlenmystik in Verbindung, wogegen er der platonischen Ideenlehre wohl nur geringere Aufmerksamkeit zuwandte ²⁾. Die pythagoreische Philosophie hat ja überhaupt seine höchste Bewunderung ³⁾; ganz besonders ist es aber das mathematische Element dieser Philosophie, dessen Werth er nicht genug zu rühmen weiss. Der Mathematik haben wir, wie er versichert, die herrlichsten göttlichen und menschlichen Güter zu verdanken; es giebt keinen Zweig der Philosophie, auf den sich ihr heilsamer Einfluss nicht erstreckte; sie reinigt den Geist, sie gewöhnt ihn an die Betrachtung des Unveränderlichen, sie führt ihn vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen über; sie gewährt nicht blos der Naturwissenschaft Sicherheit und Erkenntniss der allgemeinen Gesetze, sonder auch der Ethiker und Politiker kann ihr die Musterbilder der

1) Diess geschieht wenigstens in der Schrift von den Mysterien der Aegypter I, 15, welche wahrscheinlich hier, wie sonst, Jamblich folgt. An Jamblich knüpft auch PROKL. a. a. O. seine später zu berührende Ausführung über das Gebet an, aber diese Ausführung selbst ist sein eigenes Werk. und wenn er auch nur sagt, er wolle darin τὴν τε ἐκείνου σαφεῇ ποιῆσαι διάνοιαν καὶ τῷ Πλάτῳ συμφώνους ἀποδοῦναι τοὺς περὶ εὐχῆς λόγους, so sieht man doch deutlich, dass er nicht mehr, als den allgemeinen Gedanken derselben, von Jamblich entlehnt hat.

2) Wir müssen diess daraus schliessen, dass in dieser Beziehung, ausser dem S. 618, 1. 625, 2 angeführten, kaum etwas von ihm berichtet wird, als der unplatonische Satz bei PROKL. in Tim. 134, B: ὅτι τὰ μὲν τῶν εἰδῶν ταύτῃ τητι χαίρει καὶ στάσει, τὰ δὲ κινήσει καὶ ἑτερότητι, καὶ ὥς τὰ μὲν μοναδικῶν ἴστω αἰτία καὶ αἰδιῶν, τὰ δὲ κινουμένων τε καὶ πεπληθυσμένων.

3) Wie diess schon S. 618 bemerkt wurde, und besonders aus den Ueberbleibseln seines grossen Werks über die Pythagoreer, namentlich gleich aus dem ersten Buch, dem Leben des Pythagoras, hervorgeht. Am Anfang dieser Schrift sagt er: Wenn man bei jeder philosophischen Darstellung die Götter anrufen müsse, so gelte diess ganz besonders bei der Darstellung der pythagoreischen Philosophie, denn diese sei göttlichen Ursprungs und daher nur mit Hülfe der Götter zu verstehen; ihre Schönheit und Grösse übersteige das Vermögen des Menschen, und sie lasse sich nur Schritt für Schritt unter der gnädigen Leitung der Götter auffassen.

genden und der sittlichen Ordnung entnehmen ¹⁾. Ihre ganze Bedeutung wird sie aber doch nur dann entfalten, wenn sie in dem tieferen Sinn der pythagoreischen Philosophie behandelt, wenn in den mathematischen Formen die Symbole höherer Wahrheiten und Verhältnisse gefunden, wenn die Natur der Götter und der überweltlichen Welt aus ihnen erkannt, wenn die Beziehung der einzelnen Zahlen zu gewissen Gottheiten, das Wesen der intelligiblen Zahlen und Figuren erforscht wird ²⁾. So hoch aber die Mathematik hiemit gestellt ist, und so ausführlich sich Jamblich mit mathematischer Spekulation beschäftigt hat, so finden wir doch in seinen Schriften über diese Gegenstände wenig neues und eigentliches, und nicht einmal die Stellung des Mathematischen im Ganzen des philosophischen Systems lässt sich klar daraus abnehmen. Wir erfahren von ihm, dass die mathematischen Substanzen körperliche, für sich bestehende Wesenheiten seien, die zwischen den Begrenzten und dem Unbegrenzten, den ungetheilten und den in die Körperwelt vertheilten Formen, den Ideen und den λόγοι der Mitte stehen ³⁾, und dass sie sich als unbewegt auch von den Seelen unterscheiden ⁴⁾; nur um so unklarer ist es dann aber, wie doch die Seele und die Idee zugleich eine Zahl ⁵⁾, und wie andererseits die Zahl das vollkommene Urbild genannt werden kann, nach welchem der künstlerische Verstand die Welt gebildet habe ⁶⁾, denn dieser νοῦς τεχνικὸς müsste eigentlich, sollte man meinen, in der Reihe der Emanationen der Zahl vorangehen. Wollte man sich aber auch in letzterer Beziehung bei der alten Unterscheidung der mathematischen und der Idealzahlen beruhigen, so müßte wenigstens noch zu erklären, wie sich die mathematischen Substanzen ohne Störung für das System zwischen das Intelligible und das Psychische einschieben lassen. Als die Principien der mathematischen Zahlen bezeichnet Jamblich mit seinen Vorgängern das Eins und die Ursache der Vielheit, die er der Materie verglei-

1) II. κοιν. μαθηματ. ἐπιστ. S. 206 f. 219 ob. u. ö.

2) A. a. O. 209 f.

3) A. a. O. S. 189 o. 190 med. 204 unt. u. ö.

4) Ebd. 190 med. 192 med. 200 unt.

5) Ebd. 200 unt.

6) Theol. Arithm. S. 59.

chen will, als die Principien der geometrischen den Punkt und die Ausdehnung; aber wie uns seine Beschreibung des Eins weit über das mathematische Gebiet bis zur höchsten Einheit hinausführt, so soll auch das zweite Princip nicht die Materie im eigentlichen Sinne sein, und namentlich das Prädikat des Bösen soll ihm nicht zukommen: aus der Verbindung des Ersten mit der Ursache der Vielheit (ἡ τοῦ πλήθους αἰτία ὕλη) entsteht, wie gesagt wird, die Zahl, weiterhin aus ihren eigenthümlichen Principien die geometrische Figur, in diesen kommt aber nur das Sein und die Schönheit zur Erscheinung, erst in den entfernteren Zusammensetzungen der Elemente erzeugt sich accidentell auch das Böse ¹⁾. Wir können diesen Bestimmungen keinen grossen Werth beilegen, so wichtig sie auch unserem Philosophen selbst sind. Nicht minder wichtig ist ihm die theologische Bedeutung der Zahlen und ihre mystische Beziehung zu den verschiedenen Göttern, mit denen sich seine arithmetische Theologie beschäftigt ²⁾; und für den Geist des Mannes und seiner Schule ist auch wirklich der Eifer, mit dem diese leeren Phantasiespiele betrieben und als tiefe Weisheit bewundert wurden, bezeichnend genug; auch in ihnen findet sich aber kaum irgend etwas, was sich nicht aus den bekannten Lehren der Neupythagoreer und Neuplatoniker mit Leichtigkeit ableiten liess.

Neben den theologischen und mathematischen Spekulationen hatte sich Jamblich auch mit kosmologischen, psychologischen und ethischen Untersuchungen beschäftigt. Indessen ist die Ausbeute, welche unsere Quellen nach dieser Seite hin gewähren, doch nur gering. Aus der übersinnlichen Welt ist die Erscheinungswelt

1) Π. κοιν. μαθ. ἐπιστ. S. 191 f.

2) Ausser den Θεολογούμενα Ἀριθμητικῆς, welche ihrem ganzen Umfang nach hieher gehören, vgl. m. in dieser Beziehung auch Prokl. in Tim. 206 A f. In den ersteren scheint sich Jamblich ganz an die gleichnamige Schrift des Nikomachus gehalten zu haben; es mag daher zur Charakteristik der seinen hier genügen, was S. 106 f. aus jener angeführt ist. In der Stelle des Proklus heisst es: ὁ δὲ γε θεῖος Ἰάμβλιχος ἐξυμνεῖ τοὺς ἀριθμοὺς μετὰ πίστεως ὁνωμεως ὡς θαυμαστῶν τινῶν ἰδιωμάτων ὄντας περιεκτικούς. Die Einheit sei Grund der ἑνωσις, die Dyas der πρόοδος und διάκρισις, die Trias der ἐπιστροφή τῶν προελθόντων, die Tetras enthalte als παναρμόνιος alle Zahlenverhältnisse in sich, die Enneas als τελεία ἐκ τελείων bewirke alle Vollendung, die Achtzahl sei Ursache τῆς ἐπὶ πᾶν προόδου, die Zahl 27 τῆς ἐπιστροφῆς καὶ αὐτῶν τῶν ἐσχατῶν. M. vgl. hiezu, was S. 572, 2 aus Amelius angeführt ist.

nach Jamblich, welcher hierin mit Plotin und der ganzen neuplatonischen Schule übereinstimmt, von Ewigkeit hervorgegangen; hypothetisch und nicht ohne Bedenken hatte er diese anfangs-zeitliche Weltentstehung in der Form eines zeitlichen Vorgangs anschaulich gemacht ¹⁾. Die Kräfte, welche in der höheren Welt für sich selbst existieren und wirken, sehen wir in der Erscheinungswelt an das Körperliche gebunden; und sofern sie diess sind, bilden sie die Natur, welche unser Philosoph desshalb als die immanente Ursache der Welt definirt ²⁾. Mit der Natur fällt das Schicksal zusammen: wir bezeichnen mit diesem Begriff nach Jamblich nichts anderes als die Gesammtheit der natürlichen Ursachen, sofern dieselben in ihrem durchgreifenden gegenseitigen Zusammenhang, als Eine Naturordnung betrachtet werden; und er erklärt ausdrücklich, dass diese Naturordnung nicht aus dem blossen Zusammentreffen der vielen Ursachen, sondern nur aus ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von einer über ihnen stehenden einheitlichen Ursache sich erklären lassen ³⁾. Nichtsdestoweniger soll sie aber in die allgemeine Welt-

1) JULIAN orat. IV, 145, D f., der ausdrücklich beifügt: ἀκίνδυνον οὐδὲ ὁ τὸ μέχρι ψυχῆς ὑποθέσεως χρονικὴν τινα περὶ τὸν κόσμον ὑποθέσθαι ποιήσιν ὁ θεὸς ἡρώς ἐνόμισεν Ἰάμβλιχος. PROKL. in Tim. 116, C. Damit hängt es wohl zusammen, dass er (nach SIMPL. De coelo 252, b, 23 Karst.) die Bildung der Elemente im Timäus symbolisch verstanden wissen wollte.

2) Τῆς δ' εἰμαρμένης, sagt er bei STOB. Ekl. I, 186, ἡ οὐσία σύμπασά ἐστιν ἐν φύσει· φύσιν δὲ λέγω τὴν ἀχώριστον αἰτίαν τοῦ κόσμου καὶ ἀχωρίστως περιέχουσαν ὅλας αἰτίας τῆς γενέσεως ὅσα χωριστῶς αἱ κρείττονες οὐσίαι καὶ διακοσμήσεις συνίστασιν ἐν ἑαυταῖς. ζωὴ τε οὖν σωματοειδής, καὶ λόγος γενεσιουργός, τὰ τε ἔνυλα καὶ αὐτὴ ἡ ὕλη, ἥ τε συντεθειμένη γένεσις ἀπὸ τούτων, κινήσις τε ἡ τὰ πάντα ἀβάλλουσα, καὶ φύσις ἡ τεταγμένως διοικοῦσα τὰ γιγνόμενα, ἀρχαί τε αἱ τῆς φύσεως καὶ τέλη καὶ ποιήσεις, καὶ αἱ τούτων συνδέσεις πρὸς ἄλληλα, ἀπ' ἀρχῆς τε ἄχρι τέλους διεξοδοί, συμπληροῦσι τὴν εἰμαρμένην.

3) S. vor. Anm. und Jambl. b. STOB. Ekl. I, 184 (nach dem S. 621, 6 angeführten): So mannigfaltig die natürlichen Ursachen und Kräfte auch sind, hängen doch sie alle von Einer ὅλῃ αἰτία ab, κατὰ μίαν δὲ σύνδεσιν πάντα πρὸς ἄλληλα συμπλέκεται, καὶ εἰς ἓν ἀνήκει τὸ περιεκτικώτατον τῆς αἰτίας κράτος ὁ σύνομιος τῶν πλείονων αἰτίων· οὗτος τοίνυν εἰς εἰργμός [εἰρμός, wie ΜΕΙΡΕΚΕ vertheilt], συμπεφορημένος [i. οὐ συμπ.] ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πλῆθους, οὐδ' ἐπισυνισταμένην ὁ τῆς συμπλοκῆς ποιεῖται τὴν ἔνωσιν, οὐδὲ διαπεφόρηται ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα· κατὰ τὴν προηγουμένην καὶ προτεταγμένην αὐτῷ τῶν αἰτιῶν μίαν συμπλοκὴν ἐπιτελεῖντα καὶ συνδεῖ ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὸς αὐτὸν μονοειδῶς ἀνάγει. μίαν οὖν τάξιν πάσας αἰτίας ὁμοῦ περιλαβοῦσαν ἐν αὐτῇ τὴν εἰμαρμένην ἀφοριστέον.

ordnung nicht so fest eingefügt sein, dass keinerlei Gegensatz zwischen beiden entstehen kann. Das Schicksal ist nach Jamblich nur eine Wirkung der niedrigsten kosmischen Kräfte; die Natur würde, sich selbst überlassen, in Unordnung versinken ¹⁾; durch sie werden auch wir in Uebel verstrickt, denen wir nur dann entgehen, wenn wir uns über die Welt zu den überhimmlischen Göttern erheben ²⁾. Das Schicksal bedarf daher eines fortwährenden verbessernden Eingreifens der Götter ³⁾, denen ja auch das unvollkommene und selbst das schlechte zum Werkzeug ihrer Rathschlüsse dient ⁴⁾; und wir bedürfen jener Lösung aus den Banden des Schicksals, zu welcher die Seele theils durch ihre eigene höhere Natur, theils durch den Beistand der Götter und durch alle die heiligen Handlungen gelangt, mittelst deren wir uns dieses Beistandes versichern ⁵⁾. Nun verwahrt sich diese Ansicht allerdings

1) In diesem Sinn redet Jamblich bei Stob. Ekl. I, 80 von der ἀταξία φύσις τῆς γενέσεως, welche wegen der Güter, mit denen die εἰμαρμένη von den Göttern geschmückt werde, nur theilweise zum Vorschein komme, von der ἀτακτος πλημμύλεια, in welche die göttliche Güte die Natur nicht versinken lasse.

2) So sagt der Verfasser der Schrift *De mysteriis Aegyptiorum*, welcher hier jedenfalls Jamblich's Ansichten wiedergiebt, VIII, 7: Es sei nicht alles in die δεσμοὶ ἄλυτοι ἀνάγκης, τὴν εἰμαρμένην καλοῦμεν, gebannt; die Götter lösen die εἰμαρμένη, αἱ δ' ἀπ' αὐτῶν ἔσχαται φύσεις, καθήκουσαι καὶ συμπλεκόμεναι τῇ γενέσει τοῦ κόσμου καὶ τῷ σώματι, τὴν εἰμαρμένην ἐπιτελοῦσιν. Mit Recht werden daher die Götter angefleht, ὅπως ἂν μόνοι διὰ πειθοῦς νοεράς τῆς ἀνάγκης ἀρχόντες τὰ ἀπὸ τῆς εἰμαρμένης ἀποκείμενα κατὰ ἀπολύωσιν.

3) Stob. a. a. O.: οἱ θεοὶ τὴν εἰμαρμένην συνέχοντες διὰ παντὸς ἐπανορθοῦνται ἢ δ' ἐπανόρθωσις αὐτῶν ποτὲ μὲν ἐλάττωσιν κακῶν ποτὲ δὲ παραμυθίαν, ἐνίοτε δὲ καὶ ἀναίρεσιν ἀπεργάζεται.

4) M. vgl. hierüber die Bemerkung bei OLYMPIODOR in Alcib. S. 59 f. Creuz.: die vollkommeneren Seelen nehmen an der göttlichen Weltregierung theil, die unvollkommenen, bisweilen sogar die schlechten, stehen zu ihr in Verhältniss eines Werkzeugs.

5) Diess das Thema der ebenerwähnten Ausführung *De myster.* VIII, 7 f. Nicht alles, wird hier bemerkt, sei dem Verhängniss unterworfen, ἀλλ' ἐστὶ καὶ ἑτέρα τῆς ψυχῆς ἀρχὴ, κρείττων πάσης φύσεως καὶ γνώμης [? vielleicht ἀνάγκης] καθ' ἣν καὶ θεοὶς ἐνοῦσθαι δυνάμεθα καὶ τῆς κοσμικῆς τάξεως ὑπερέχειν, ἀπὸ τοῦ καὶ τῶν ὑπερουρανίων θεῶν τῆς ἐνεργείας μετέχειν. κατὰ δὲ ταύτην οἱ τοὶ τε ἐπὶ τῷ ἑαυτοῦς λύειν. Wenn der bessere Theil unseres Wesens in uns wirke, trennen wir uns von dem, was uns an die γενέσεις fessle, und treten in eine neue höhere Welt (διακόσμησις) über. Zugleich aber verweist der Verfasser auf die the

gegen die Vorstellung, als ob jene Handlungen in den Göttern selbst eine Veränderung und Umstimmung bewirkten, mit der Bemerkung: das Eingreifen der höheren Ordnung in die niedrigere erfolge nach unabänderlichen Gesetzen, es sei eine und dieselbe Weltordnung, welche das Herabsteigen der Seele aus der höheren Welt und ihre Rückkehr zu derselben durch Vermittlung der gottesdienstlichen Handlungen bestimme ¹⁾. Indessen ist leicht zu sehen, dass die Verwandlung des irrationalen in ein rationales auf diesem Wege so wenig gelingen kann, wie diess in neuerer Zeit in ähnlichen Theorien ²⁾ gelungen ist: der Anstoss liegt ja nicht darin, dass eine Befreiung der Seele aus der Sinnenwelt angenommen wird, sondern darin, dass diese Befreiung durch ein nachträgliches Eingreifen der Götter in den Naturlauf, und das letztere selbst seinerseits durch Mittel bewirkt werden soll, die mit der

τῆς τῆς εἰμαρμένης. Dabei wirft er die Frage auf, ob und wie die πολεῦντες δὲ, d. h. die Gestirne, zur Lösung vom Verhängniss behülflich sein können, während sie doch auch die μοιρηγέται seien, welche das Leben mit unlösbaren Banden fesseln. Er antwortet darauf, man könne sagen: ὡς ἐν ἑκάστῳ τῶν ὧν, καὶ τῶν ἐμπανῶν, εἰσὶ τινες οὐσίαι νοηταὶ καὶ ἀρχαί, δι' ὧν γίνεται ἡ ἀπὸ τῆς γένεως τῶν κόσμων ταῖς ψυχαῖς ἀπαλλαγὴ; man könne aber auch annehmen, dass diese Befreiung Sache der ὑπερχόσμιοι, nicht der περικόσμιοι θεοὶ sei. Er will aber hier nicht näher erörtern, τίνες (sc. θεοὶ) εἰσὶν ἀναγωγοὶ καὶ κατὰ ποίας τῶν δυνάμεως πῶς τε τὴν εἰμαρμένην λύουσι καὶ διὰ τίνων ἱερατικῶν ἀνόδων, τάς τε ὅποια τῆς κοσμικῆς ἐστὶ φύσεως καὶ ὅπως ἡ νοερά ταύτης ἐπικρατεῖ τελειοτάτῃ ἐνέργεια, da hierüber in der Schrift (Jamblich's) περὶ θεῶν ausführlicher gehandelt ist. Dieselbe Frage berührt Jamblich b. Stob. Ekl. I, 1068; ich werde noch darauf zurückkommen.

1) A. a. O. VIII, 8: ὥστε οὐδ', ὃ περ ἐκ τῶν Ὀμηρικῶν σὺ παρέθηκας, τὸ ἐπτοῦς εἶναι τοὺς θεοὺς, ὁσιόν ἐστι φθέγγεσθαι. νόμοις γὰρ ἀχράντοις καὶ νοεροῖς κτισταὶ πάλοι τὰ ἔργα τῆς ἱερᾶς ἀγιστείας τάξει τε μείζονι καὶ δυνάμει λύεται τὰ κατὰδεστέρα εἰς βελτίονα· τῶν μεθισταμένων ἡμῶν λῆξιν (wenn wir unsere Wahl ändern; der Ausdruck spielt auf Plato Rep. X, 617, E, die λῆξις δαίμονος, λῆξις βίων an) ἀπόστασις γίνεται τῶν καταδεστέρων, καὶ οὐ παρὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς τι σμὸν ἀποτελεῖται ἐν τῷ τοιῷδε, ἵνα μεταστραφῶσιν οἱ θεοὶ κατὰ τὴν εἰς ὕστερον γιγμένην ἱεουργίαν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς πρώτης καθόδου κατέπεμψεν ὁ θεὸς τὰς ψυχὰς, ἵνα εἰς αὐτὸν ἐπανέλθωσιν. Wie im Weltganzen τῇ νοερᾷ οὐσίᾳ ἡ γένεσις καὶ τὸ ἐν συνήρτηται, οὕτω καὶ ἐν τῇ τῶν ψυχῶν διακοσμήσει τῇ περὶ γένεσιν αὐτῶν ἐπιμελὴ συμφωνεῖ καὶ ἡ ἀπὸ γένεσεως λύσις.

2) Z. B. der leibnitzischen Wundertheorie, welche gleichfalls das Wunder als Eingreifen der höheren Naturordnung in die niedere zu begreifen sucht.

beabsichtigten Wirkung in keinerlei natürlichem Zusammenhang stehen.

Weiter können hier auch Jamblich's Annahmen über Raum und Zeit berührt werden. Ueber den ersteren sind uns mehrfach Bestimmungen von ihm überliefert; dieselben lassen sich aber schwer mit einander vereinigen. Denn während er den Begriff des Raumes an einer Stelle so überschwänglich und weit fasst, dass alle Umfassung und Begrenzung des einen durch das andere darunter fallen soll, und dass in letzter Beziehung die Gottheit der Raum aller Dinge genannt wird ¹⁾, definirt er ihn an einem andern Orte theils als die Oberfläche des umschliessenden, theils als die des umschlossenen Körpers ²⁾, und an einem dritten führt er ihn auf die Kraft zurück, welche die Körper zusammenhalte, und ihre Ausdehnung bewirke ³⁾. Dass die Grössen zugleich diskret und continuirlich sind, sucht er im Geist des Systems daraus zu erklären, dass das Eine, welches die Grösse erzeuge, einerseits durch

1) SIMPL. Categ. 92, α, wo Jamblich ausführt, der Begriff des Raumes sei nicht homonym, sondern als eigentlicher Gattungsbegriff ἐφ' ὅλα τὰ ὄντα σοῦν ὄντα ὡς ἕτερα ἐν ἑτέροις auszudehnen, denn das Verhältniss des umfassenden zum umfassten erhalte zwar beim Körperlichen eine andere nähere Bestimmung, als beim Unkörperlichen, an sich aber sei es in beiden Fällen dasselbe: die Welt liege (κεῖται) in der Seele, und sei von ihr begrenzt, dies vom Nus u. s. w., und in letzter Beziehung sei das einheitliche göttliche Wesen, als das oberste αἷτιον τῆς περιοχῆς, der Ort von allem, der θεῖος τόπος, ἐστὶ αὐτὸς τε ἑαυτοῦ ἐστὶν αἷτιος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ περιληπτὶκὸς u. s. w. ἀλλὰ γὰρ (wie vorher heisst) τὰ ἀρχηγικώτατα τὴν τοῦ πρεσβυτάτου τόπου τάξιν περιέληρε. Simplicius selbst bemerkt über diese νοερά θεωρία ganz richtig, dass der Raum hier metaphorisch genommen werde.

2) Jamblich b. SIMPL. a. a. O. 34, ζ: ὁ δὲ τόπος ὡς μὲν ἐπιφάνεια εἴη ἐν τῷ σώματι, οὐπὲρ οὕσα περιέχει τὸ σῶμα· ὡς δὲ τόπος ἐν τῷ περιεχομένῳ ὑπ' αὐτοῦ u. s. w. Auf die auffallenden Consequenzen dieser Bestimmungen macht Simplicius selbst aufmerksam. Im folgenden hatte dann Jamblich auch wieder gesagt, der Körper sei vielleicht nur κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τόπῳ, ταῦτόν δὲ τόπος καὶ ἐπιφάνεια καὶ τὸ ὑποκείμενον.

3) In der Stelle aus dem 5ten Buch seines Commentars zum Timäus bei SIMPL. Phys. 149, b, m sagt er, der Raum sei von der Substanz der Körper nicht zu trennen, er tadelt die Ansichten, welche diess thun, und fügt bei: τίς οὖν δόξα τὸ τέλειον καὶ τὸ τῆς οὐσίας συγγενὲς περὶ τὸν τόπον ἀπορίζεται, ἢ ἡ δύναμιν αὐτὸν σωματοειδῇ τιθεμένη τὴν ἀνέχουσαν τὰ σώματα καὶ διαρρίδουσιν, ἐπὶ πίπτοντα μὲν ἀνεγείρουσαν, διασκορπιζόμενα δὲ συνάγουσαν, συμπληροῦσαν δὲ αὐτὰ ἅμα καὶ συνέχουσιν πανταχόθεν; vgl. auch PROCL. in Tim. 50, F.

les hindurchgehe, andererseits bei jedem einzelnen seiner Erzeugnisse anhalte und es begrenze ¹⁾. Die Zeit leitet er mit Plotin ²⁾ von der Seele her; sie soll ursprünglich nichts anderes sein, als die im Wesen der Seele liegende Bewegung ³⁾; erst aus dieser überweltlichen Zeit soll die Zeit als Maass der Bewegung in der Welt des Werdens hervorgehen ⁴⁾.

Der äusseren Natur als solcher scheint Jamblich keine Aufmerksamkeit zugewendet zu haben, wie ja seine ganze Schule nur eine theologische oder magische, nicht für eine naturwissenschaftliche Betrachtung derselben Sinn hatte. Sehr angelegentlich beschäftigte er sich dagegen mit den psychologischen Fragen ⁵⁾. In seiner Auffassung des Seelenlebens, so weit wir darüber unterrichtet sind, tritt vor allem das Bestreben hervor, der Seele ihre mittlere Stellung zwischen der höheren und der niedrigeren Welt zu wahren. Seine Vorgänger hatten, wie er glaubt, theils den Unterschied der Seele vom Nus, theils den der menschlichen Seelen von den übermenschlichen zu wenig beachtet; er seinerseits will die Seele nicht allein in ihrer Thätigkeit, sondern auch in ihrem Wesen, zwischen das ungetheilte und das getheilte, das vergängliche und das unvergängliche in die Mitte gestellt, den Wechsel von Thätigkeit und Unthätigkeit der Vernunft und die Hinneigung

1) In der wortreichen Erörterung bei SIMPL. Categ. 84, γ. δ.

2) Vgl. S. 491, 2.

3) M. vgl. hierüber die weitläufigen Auszüge aus Jamblich's Commentaren zu den Kategorieen und zum Timäus bei SIMPL. Categ. 88, ζ — 89, γ. Phys. 188, α, ο. — 188, β, ο., nebst den kürzeren Anführungen Phys. 165, β, υ. 181, β, υ. Die Zeit definirt er hier (Categ. 89, α) als τὴν οὐσιώδη τῆς ψυχῆς κίνησιν καὶ τὴν τῶν κατ' οὐσίαν ὀπαρχόντων αὐτῇ λόγων προβολὴν καὶ μετάβασιν ἀπ' ἑλλων εἰς ἄλλους, oder (Phys. 188, α, m): οὐσίαν μὲν αὐτὸν, μετροῦσαν δὲ τὴν κίνησιν (? κίνησιν?), πρώτην μὲν τὴν ψυχικὴν, ἀπὸ δὲ ταύτης τὴν ἀπ' αὐτῆς προϊούσαν. Weitere Aeusserungen von ihm über die Zeit bei PROKL. in Tim. 248, A. E. 52, E (s. o. 624, 1 g. E.).

4) ἐνθα λοιπὸν, heisst es bei SIMPL. nach den zuletzt angeführten Worten, ἐνθαὶ σύστοιχος καὶ ἀνυπόστατος ἐστὶν ὁ χρόνος, ὡς ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχων. SIMPL. unterscheidet daher a. a. O. in Jamblich's Sinn den χρόνος ἐξηρημένος πρὸ τοῦ κόσμου von dem φυσικὸς χρόνος, oder wie er Phys. 181, β, υ. sagt, den χρόνος χωριστὸς und ἀχώριστος.

5) M. vgl. die S. 616 gegebenen Nachweisungen über seine psychologischen Schriften.

zur Körperwelt als unerlässlich für sie anerkannt wissen ¹⁾. Er widerspricht denen, welche in der Seele als solcher eine leidenslose und in beständiger Denkhätigkeit begriffene Kraft annehmen ²⁾; nicht allein der thätige, sondern auch der potentielle Nus ist seiner Ansicht nach ein über ihr stehendes Wesen ³⁾. Er weiss sich de

1) Jamblich b. Stob. Ekl. I, 866 f.: Numenius, Plotin, Amelios, schauender auch Porphyry, nehmen an, dass die Seele ihrem Wesen nach dem Nus und den Göttern gleichartig sei, und die ganze übersinnliche Welt in sich trage; eine andere Ansicht χωρίζει μὲν τὴν ψυχὴν ὡς ἀπὸ νοῦ γενομένην δευτέρᾳ καθ' ἑτέραν ὑπόστασιν... χωρίζει δὲ αὐτὴν καὶ ἀπὸ τῶν κρείττονων γενῶν ὅλων, ἵνα δὲ αὐτῇ τῆς οὐσίας ὅρον ἀπονέμει ἥτοι τὸ μέσον τῶν μεριστῶν καὶ ἀμερίστων σωμάτων (wohl zu streichen, vielleicht aus der Glosse ἀσωμάτων entstanden) γὰρ u. s. w. Dass Jamblich selbst dieser Ansicht ist, erhellt schon aus unserer Stelle, noch bestimmter aber aus SIMPL. De an. 67, b, m: Die der Seele als ihr höchster Theil angehörige Vernunft unterscheide sich von der über ihr stehenden, dem reinen Nus, dadurch, dass dieser immer in Denkhätigkeit begriffen und von dem tiefer stehenden getrennt sei, jene dagegen nicht immer wirklich denke, und zwischen Hinneigung zu dem niedrigeren und Erhebung über dasselbe wechsele. Dieses selbst aber könne man sich auf zweierlei Art denken: entweder so, dass die menschliche Vernunft (ἡ τῆς ψυχῆς ἀκροτάτη οὐσία) in ihrem Wesen unverändert bleibe und nur in ihrer Thätigkeit einer Veränderung unterliege, oder so, dass καὶ αὐτὴ ἡ ἀκρὰ αὐτῆς οὐσία οὐ μένει ἐν τῇ πρὸς τὰ δεύτερα βροτῇ ἐλικρινής, ἵνα καὶ ταύτῃ ἡ μέση, ὡς καὶ τὸ Ἰαμβλίχῳ ἐν τῇ ἰδίᾳ περὶ ψυχῆς πραγματεία δοκεῖ, οὐ μεριστῶν μόνον καὶ ἀμερίστων ἀλλὰ καὶ γεννητῶν καὶ ἀγεννήτων καὶ φθαρτῶν καὶ ἀφθάρτων, καὶ ἵνα καὶ αὐτὸ τοῦτο ὅτε μὲν νοεῖ [νοῇ] ὅτε δὲ μή. Simpl. selbst entscheidet sich für die letzte Annahme, οὐ τὴν ἐνέργειαν μόνην, ἀλλὰ καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς καὶ αὐτὴν τὴν ἐκείνην τῆς ἡμετέρας φημί, διαφορεῖσθαι πῶς καὶ χαλαῶσθαι καὶ ὅλον ὑπάρχεν ἐν τῇ πρὸς τὰ δεύτερα νεύσει, was er dann, vielleicht gleichfalls noch nach Jamblich weiter ausführt.

2) PROKL. in Tim. 341, D (s. o. 619, 3): Er müsse sich gegen Plotin und Theodor erklären, ἀπαθὲς τι φυλάττοντας ἐν ἡμῖν καὶ αἰεὶ νοοῦν.... ὁρθῶς ἂν καὶ ὁ θεῖος Ἰαμβλίχος διαγωνίζεται πρὸς τοὺς ταῦτα οἰομένους.

3) SIMPL. De an. 88, a, o: Ἰαμβλίχῳ καὶ τὸν δυνάμει νοῦν καὶ τὸν ἐνέργειᾳ ἐπὶ τοῦ κρείττονος τῆς ψυχῆς ἀκούοντι, ἢ τοῦ ὀριστικοῦ τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ ἀμετάσταντος, wogegen er selbst beide auf die ψυχικὴ οὐσία als solche beziehe. Trotzdem wollte er aber nach SIMPL. Categ. 48, ε. Schol. 64, a, 5 (ἅμα τῇ κατ' ἐνέργειαν ἐστὶ ἐπιστήμη, εἴτε καὶ ἐν ἡμῖν ἐστὶ τις τοιαύτη αἰεὶ ἄνω μένουσα, ὡς Πλωτίνῳ καὶ Ἰαμβλίχῳ δοκεῖ, εἴτε καὶ ἐν τῷ κατ' ἐνέργειαν νῷ) der Seele den fortwährenden Besitz eines höheren Wissens zuschreiben, und nach PHILOR. De an. Q, 10, o. hält er den δυνάμει νοῦς auch wieder in der noch unentwickelten menschlichen Vernunft gefunden; dieser sagt nämlich, Jamblich habe darauf aufmerksam gemacht, dass Aristoteles den potentiellen Nus nicht einem leeren Blatt (καὶ

Seele nicht ohne die vernunftlosen Kräfte und den ätherischen Leib zu denken, den er mit Porphyry zwischen sie und den materiellen Körper einschob ¹⁾, und er lässt diese beiden Bestandtheile des menschlichen Wesens aus diesem Grunde den Tod überdauern ²⁾. Doch gestand er den reinsten Menschenseelen die Fähigkeit zu, sich bis zur Ordnung der Engel zu erheben ³⁾; und andererseits betrachtete er das Herabsteigen der Seele in einen Leib, welches er im übrigen ebenso, wie ihre Rückkehr in die übersinnliche Welt, in einer allgemeinen Nothwendigkeit begründet fand ⁴⁾, nicht bloß als Strafe oder als Prüfung, sondern er nahm an, dass einzelne Seelen in sündloser Weise aus Liebe zu den Menschen herabkommen ⁵⁾. Die Seelenwanderung beschränkte er mit Porphyry auf

είον), sondern einem γραμματίειον vergleiche, zu dessen Begriff die γράμματα gehören. τοῦτο δὲ εἶπεν βουλόμενος τὴν ψυχὴν τῶν παιδῶν, ὃ ἐστὶν ὁ δυνάμει νοῦς, ἔχειν τοὺς λόγους τῶν πραγμάτων. — Zwischen dem Nus und der Wahrnehmung steht nach Jamblich die Phantasie, indem sie die Gedanken in sinnlichen Bildern darstellt; vgl. SIMPL. De an. 60, a, o.: καὶ γὰρ εἰ καὶ τὰς λογικὰς ἡμῶν, ὅς Ἰάμβλιχος βούλεται, ἀποτυποῦται (sc. ἡ φαντασία) ἐνεργείας πάσας. Dagegen führte er nach SIMPL. die Meinung auf die vernunftlosen Seelenkräfte zurück; i. a. O. 82, a, m: καὶ δὴ καὶ ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τῇ ἀλόγῳ τάττει ζωὴ καὶ τὴν δόξαν. Indessen redet er b. STOB. Ekl. I, 1058 vom δοξαστικὸς λόγος neben der ψυχὴ ἔλεος und dem λόγος οὐσιώδης.

1) M. s. darüber PROKL. in Tim. 321, A. 311, B. 324, D: Die ὀχήματα ψυχικὰ sollten sich nach diesen Stellen, wie Jamblich annahm, aus dem Äther bilden, indem aus demselben, vermöge seiner zeugenden Kraft, und unter Mitwirkung der weltregierenden Götter, die πνεύματα μερικὰ hervorgehen, und sich zu jenen αἰθέρια καὶ οὐράνια καὶ πνευματικὰ περιβλήματα gestalten, welche nach Jamblich bei STOB. Ekl. I, 926 die Seele schützend umgeben, ihr als ὀχήματα dienen, und ihre Verbindung mit dem στερεὸν σῶμα vermitteln.

2) PROKL. in Tim. 311, B. Schol. in Phæd. S. 98, Nr. 175; vgl. Anm. 4.

3) STOB. Ekl. I, 1064. 1068.

4) Vgl. Schol. in Phæd. (Olympiod. in Phæd. ed. FINCKH) S. 158, Nr. 27: nach Jamblich könne niemand beständig weder im νοητὸν, noch im Tartarus bleiben, weil es in der Natur der Seele liege, bisweilen aus dem Uebersinnlichen herabzukommen, und sich wieder in dasselbe zu erheben. Beim Tartarus denkt Jambl. ohne Zweifel an einen wirklichen Strafort im Innern der Erde, und vielleicht hat OLYMPIODOR von ihm, was er in Gorg. S. 192 (JAHN's Jahrb. Supplementb. XIV, 585) unter Berufung auf „die Philosophen“ von Strafen im Tartarus sagt, denen die schlechten Seelen unterliegen, ἄχρις οὗ τὸ ὄχημα αὐτῶν δῶ δίκην.

5) A. a. O. S. 910. Aehnlich Philo; s. S. 344, 1.

menschliche Leiber, begründete aber diese Bestimmung ausdrücklicher, als jener, durch den Unterschied der vernunftlosen thierischen von der vernünftigen menschlichen Seele ¹⁾, so dass er demnach die Eigenthümlichkeit der letzteren, wie nach oben, so auch nach unten bestimmter abzugrenzen suchte ²⁾. In seiner Vorstellung über die mit der Seelenwanderung verknüpfte Vergeltung stimmte er mit Porphyry überein ³⁾.

Für die Rückkehr zur übersinnlichen Welt will Jamblich, wie die ganze platonische Schule, den menschlichen Geist mit der Freiheit des Willens ausrüsten ⁴⁾, ohne doch darum die Nothwendigkeit des höheren Beistandes zu verkleinern, welchen der Mensch seiner Ueberzeugung nach wegen der sinnlichen Schwäche seiner Natur nicht entbehren kann ⁵⁾. Unter den Thätigkeiten, durch welche die Erhebung der Seele sich vollzieht, unterscheidet er zunächst mit Porphyry ⁶⁾ vier Klassen: das erste sind die politischen Tugenden, in denen der Geist seine Gedanken auf das getheilte und veränderliche Sein anwendet; das nächsthöhere die reinigenden Tugenden, in denen er sich auf sich selbst und sein eigenes Wesen zurückzieht; das dritte die theoretischen Tugenden, oder die Betrachtung dessen, was über dem Menschen ist ⁷⁾; eine vierte Stufe

1) Nemes. nat. hom. c. 2, S. 51 unter Berufung auf die schon S. 616 erwähnte Abhandlung: ὅτι οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων εἰς ζῷα ἄλογα, οὐδὲ ἀπὸ ζῶων ἄλογων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενσωματώσεις γίνονται. Aus dieser Abhandlung stammen die Gründe, mit denen Nemes. im folgenden den Unterschied der Menschen- und Thierseelen darthut, vielleicht zum grössten Theil. AEM. GAZ. n. o. 591, l.

2) Dahin gehört auch, was S. 641, 4 über die Strafen im Tartarus bemerkt ist: Jamblich konnte nur eine zeitliche Dauer derselben annehmen, weil ihre Endlosigkeit der höheren Natur der Seele widerstreiten würde.

3) Vgl. S. 593, 3.

4) Vgl. S. 631, 4. v. Pyth. 218.

5) Vgl. S. 619, 4. 5 und v. Pythag. 174: Die Pythagoreer haben den Glauben an das Dasein und die Fürsorge der Götter für unentbehrlich gehalten; δεῖσθαι γὰρ ἡμᾶς ἐπιστάταις τοιαύτης, ἥ κατὰ μηδὲν ἀνταίρεον ἀξιῶμεν, denn der Mensch sei von Natur ein ζῷον ὀβριστικόν, Leidenschaften und Begierden aller Art unterworfen, welche nur der Gedanke an die Gottheit im Zaume zu halten vermöge.

6) S. o. S. 595.

7) AMMON. De interpr. 109, a sagt in der S. 631, 4 besprochenen, aus Jamblich genommenen, Auseinandersetzung: ὅταν γὰρ τὸν νοῦν τὸν ἡμῶν τὰς πολιτικὰς τῶν πράξεων προχειρίζομενον λέγωμεν γινώσκειν τὰ καθέκαστα τῶν

bilden die paradigmatischen Tugenden, in welchen die Seele den Nus nicht mehr als Gegenstand der Betrachtung ausser sich hat, sondern in ihn selbst eingeht ¹⁾. Auch hier sucht aber unser Philosoph seinen Vorgänger noch zu überbieten, indem er als fünfte und höchste Stufe die einheitlichen oder priesterlichen Tugenden beifügt, in denen die Seele mit dem göttlichsten Theil ihrer selbst sich auch noch über den Nus zum Urwesen erhebe ²⁾. Die letzteren konnten natürlich nur in der mystischen Einigung mit dem Urwesen zum Abschluss kommen. Von besonderer Bedeutung ist aber in dieser Stufenreihe auch bei Jamblich doch immer der Begriff der Reinigung; denn sie ist es, durch welche der Seele die Befreiung aus den Banden der Nothwendigkeit und Vergänglichkeit allein möglich wird, welche ihr den Uebergang in eine höhere Welt zu bahnen hat. Die verschiedenen Momente dieser Lossagung von der Sinnenwelt erörtert Jamblich in einem noch erhaltenen Bruchstück ³⁾; unter den Mitteln, die zu ihr hinführen, findet in

πραγμάτων, ἀναφέροντα ταῦτα ἐπὶ τὰ καθόλου... δηλονότι κρείττονα ἐνταῦθα ἐροῦμεν εἶναι τοῦ γινωσκομένου τὴν γνῶσιν, εἴπερ μεριστὸν μὲν καὶ ἐν μεταβολῇ τὸ καθέκαστον, ὃ δὲ λόγος, καθ' ὃν ταῦτα ὁ νοῦς ὁ πρακτικὸς γινώσκει, ἀδιαίρετός τε καὶ ἀμετάβλητος. ὅταν δὲ αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρεφόμενος καὶ κατὰ τὰς καθαρτικὰς ἐνεργῶν ἀρετὰς τὴν οὐσίαν τὴν ἑαυτοῦ θεωρῇ, σύστοιχον εἶναι ἀνάγκη τῷ γινωσκομένῳ τὴν γνῶσιν. ὅταν δὲ γε ἀνελθὼν ἐπὶ τὸ ἀκρότατον τῆς ἑαυτοῦ τελειότητος καὶ τὰς θεωρητικὰς τῶν ἀρετῶν προχειρίζομενος θεωρῇ τὰ περὶ τῶν θείων διακοσμήσεων, καὶ ὅπως ἐκ τῆς μιᾶς τῶν πάντων ἀρχῆς αὗται παράγονται, καὶ τίς ἐκάστης ἡ ἰδιότης, γέροντα εἶναι ἀνάγκη τοῦ γινωσκομένου τὴν γνῶσιν.

1) Schol. in Phæd., Olympiod. in Phæd. ed. FISCHE S. 90, Nr. 142: ὅτι παραδειγματικαὶ ἀρεταὶ αἱ μηκέτι θεωρούσης τὸν νοῦν τῆς ψυχῆς (τὸ γὰρ θεωρεῖν σὺν ἀποστάσει γίνεται), ἀλλ' ἤδη στάσης ἐν τῷ νοῦν εἶναι κατὰ μέθεξιν, ὅς ἐστιν παράδειγμα πάντων. διὸ καὶ αὗται παραδειγματικαὶ, ὅτι προηγουμένως αὐτοῦ εἶσι τοῦ νοῦ αἱ ἀρεταί. ταύτας δὲ προστίθῃσιν ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τοῖς περὶ ἀρετῶν (wohl dieselbe an Sopater gerichtete Schrift, welche Stob. Floril. 1, 60. 31, 9. 37, 33. 103, 23 π. ἀρετῆς nennt).

2) Ebd. Nr. 143: ὅτι εἰσὶ καὶ ἱερατικαὶ ἀρεταί, κατὰ τὸ θεοσιδὲς ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς, ἀντιπαρῆκουσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιώδεσιν οὐσαις (sofern sie sich auf den Nus oder die οὐσία beziehen) ἐνιαῖαί γε (auf das ἔν bezüglic) ὑπάρχουσαι. καὶ ταύτας δὲ ὁ Ἰάμβλιχος ἐνδείκνυται, οἱ δὲ περὶ Πρόκλον καὶ σαφέστερον.

3) Bei Stob. Ekl. I, 1065 ff. (aus der Schrift π. ψυχῆς). Jamblich bespricht hier die κρίσις, δίκη und κάθαρσις. Die erste von diesen hat die Aufgabe, das gute und vollendete ganz von dem schlechten und unvollkommenen zu scheiden, die zweite soll die Herrschaft des besseren über das schlechtere bewirken, das ἔργον καθάρσεως endlich ist die ἀφαίρεσις τῶν ἀλλοτρίων, ἀπόδοσις

seiner Schilderung des pythagoreischen Lebens die ganze Eigenthümlichkeit des Neupythagoreismus ihre Stelle ¹⁾; im übrigen enthalten die zahlreichen Ueberbleibsel seiner ethischen Abhandlungen ²⁾ kaum etwas anderes, als eine popularphilosophische Moral im Geist seiner Schule.

Wir würden ohne Zweifel eine weit vollständigere Darstellung von Jamblich's Lehre geben können, wenn uns von seinen Schriften, und namentlich von seinen Hauptwerken, mehr übrig wäre. Aber ein klar ausgeführtes wissenschaftliches System würden wir selbst in diesem Fall schwerlich gewinnen. Jamblich's Streben richtet sich unverkennbar weit mehr auf theologische Spekulationen als auf rein philosophische Untersuchungen; in den letzteren zeigt er wenig Selbständigkeit, um so eifriger beschäftigt er sich dagegen mit den polytheistischen Religionen. Auch die Aenderungen, welche er in der Metaphysik der neuplatonischen Schule vornahm, lassen sich in letzter Beziehung hierauf zurückführen. Es ist die gleiche Eigenthümlichkeit seines Geistes, der seine Metaphysik und seine spekulative Theologie ihren Ursprung verdankt. Die klare und einfache Gliederung des plotinischen Systems genügt ihm nicht; seinem phantastischen Denken verdichtet sich jedes begriffliche Moment zu einer besondern Hypostase: statt des Einen Urwesens, welches in seiner absoluten Verschiedenheit von allem abgeleiteten Sein zugleich der Grund desselben ist, hat er zwei Urwesen, an welche diese beiden Bestimmungen vertheilt werden, statt der Einen intelligibeln Welt, der Einheit des Seins und des Denkens, zwei Welten, die denkende und die gedachte; und durch Wiederholung des gleichen Prozesses ergiebt sich ihm jene Uebervölkerung der übersinnlichen Welt, die nicht durch ein inneres Gesetz, sondern nur äusserlich durch den Schematismus heiliger Zahlen beschränkt

τῆς οἰκείας οὐσίας, τελειότης, ἀποπλήρωσις, αὐτάρχεια, ἀνοδος ἐπὶ τὴν γεννησαμένην αἰτίαν u. s. w.

1) So das Verbot des Fleisch- und Weingenusses und der blutigen Opfer, welches wenigstens für die vollkommeneren Philosophen unbedingt gelten soll, v. Pyth. 68. 106 f. (womit §. 85. 98 durch die Annahme ausgeglichen werden kann, dass es sich hier nur um Vorschriften für die Masse der minder vollkommenen handle); die Gütergemeinschaft ebd. 72. 81. 167 f.; das Verbot des Eides 47; die leinene Kleidung 149.

2) In Stobäus' Florilegium; m. s. das Register.

vird. Er glaubt sich des Göttlichen nicht besser versichern zu können, als wenn er es möglichst vervielfältigt, und alle die Bestimmungen, die sein Wesen und sein Verhältniss zum Endlichen ausdrücken, als selbständige Gestalten neben und über einander stellt. Eben diess ist es aber, was in theoretischer Beziehung den unterscheidenden Charakter der Religion, und insbesondere der polytheistischen Religion, ausmacht: was dem philosophischen Denken ein blosses Begriffsmoment ist, das ist der religiösen Vorstellung eine konkrete Gestalt, was jenes unter der Form der Allgemeinheit hat, das hat diese unter der sinnlichen Form der Einzelheit; und wenn die monotheistischen Religionen dabei an der Einheit des göttlichen Wesens festhalten, und die vielen Gestalten der religiösen Anschauung nur in die Geschichte seiner Offenbarung verlegen, so ist es dagegen der polytheistischen Naturreligion eigenhümlich, das göttliche Wesen selbst in eine Vielheit von besonderen Wesen zu spalten. Nun hatte Jamblich allerdings auch philosophische Gründe zu seinem Verfahren. Der Uebergang von der einen Einheit zu der idealen Vielheit des plotinischen Nus mochte ihm zu schroff scheinen, er zog es daher vor, den letztern in seine Bestandtheile zu zerlegen, um so in allmählicher Abstufung von dem Einen zum Vielen zu gelangen. Aber in der Wirklichkeit ist die Vielheit der intelligibeln und intellektuellen Götter, die er auf das Eine folgen lässt, und die Zweiheit der Urwesen selbst, viel bedenklicher, als die Vielheit in dem plotinischen Nus; denn dort stehen die vielen als Hypostasen neben einander, während sich bei Plotin ihr Unterschied unmittelbar wieder in die Einheit der intelligibeln Welt auflöst. Dieser Umstand zeigt uns deutlich, wie viel mehr Jamblich an der Vervielfältigung des Göttlichen, als an der Zurückführung des vielen zur Einheit gelegen war. Mag es daher der Eifer für die positive Religion, oder mag es die philosophische Spekulation gewesen sein, von der Jamblich zunächst ausgieng: in dem einen wie in dem andern Fall ist es die polytheistische Richtung seines Denkens, die jene Vervielfältigung der übersinnlichen Wesen und jene enge Verbindung der Philosophie mit der Religion erzeugte, wodurch sich der Neuplatonismus seiner Schule von dem früheren unterscheidet; und selbst wenn wir die Veränderungen, die er mit Plotin's und Porphy'r's Lehre vornahm, bei ihm persönlich aus wissenschaftlicheren Beweggründen ableiten könnten, als

diess dem obigen zufolge möglich ist, würden wir doch die geschichtliche Bedeutung seiner Lehre immer nur darin finden können, dass der Neuplatonismus durch ihn zuerst ganz entschieden in den Dienst der Religion trat, und aus einer philosophischen Lehre zu einer theologischen Doktrin wurde. Das gleiche bestätigt aber auch die Geschichte seiner Schule, so weit sie uns bekannt ist.

12. Jamblich's Schule; die Schrift von den Mysterien; Theodor von Asine.

Die sechzig Jahre, welche zwischen Jamblich's Tod und dem Beginn von Plutarch's Lehrthätigkeit in Athen verflossen sein mögen, scheinen an wissenschaftlichen Leistungen sehr arm gewesen zu sein; diesen Eindruck macht wenigstens alles, was uns über die Neuplatoniker dieser Zeit überliefert und aus ihren Schriften erhalten ist. Commentare, die ihre vollständige Abhängigkeit von den Vorgängern selbst nicht verbergen, theologische Spekulationen, deren Scholastik einen Jamblich noch überbietet, apologetische Ausführungen, welche den polytheistischen Glauben und Aberglauben nach allen Seiten hin philosophisch zu rechtfertigen sich abmühen — darauf beschränkt sich, so weit wir urtheilen können, die schriftstellerische Thätigkeit dieser Schule. Ein namhafter Theil derselben scheint aber seinen Ruhm überhaupt weniger in wissenschaftlicher Forschung und Lehrthätigkeit, als in frommen Uebungen, und besonders in jenen theurgischen Werken gesucht zu haben, wegen deren ein Maximus, ein Chrysanthius und andere Männer ihrer Richtung von Eunapius so hoch gepriesen werden. Von dieser Parthei hatte die Philosophie selbstverständlich nicht blos keine Förderung zu erwarten, sondern ihr Treiben konnte nur dazu führen, das wissenschaftliche Leben vollends in Aberglauben, Phantasterei und Fanatismus zu ersticken. Dagegen gelang es ihr, die sinkenden Kräfte des Polytheismus noch einmal zu einem letzten Kampf gegen das Christenthum zusammenzuraffen, das ihn mit immer entschiedenerem Erfolge zu verdrängen suchte; unter Julian unternahm sie sogar, durch die äusseren Umstände begünstigt, eine Restauration der alten Religion, die aber freilich, innerlich hohl und erkünstelt, wie sie war, ohne einen festen Halt im Glauben der Völker, bei der ersten Wendung der Verhältnisse nur mit einem desto tieferen Falle enden konnte. Erst nachdem

dieser Versuch misslungen war, sehen wir die wissenschaftliche Thätigkeit in der platonischen Schule auf's neue erwachen.

Von dem Geist, in welchem die Religion hier behandelt wurde, giebt uns keine andere Urkunde eine klarere Anschauung, als die bekannte Schrift „von den Mysterien“, welche zwar schwerlich von Jamblich selbst, um so gewisser aber von einem Mann aus seiner Schule verfasst ist ¹⁾, der seine leitenden Gedanken von jenem entlehnt hat ²⁾. Um Porphyry's Bedenken gegen den Volksglauben und die theurgischen Künste zu widerlegen, giebt diese Schrift eine ausführliche spekulative Theologie, die mit den höchsten metaphysischen Principien anfängt, aber schnell genug den Weg zum dichtesten Aberglauben zu finden weiss. Der Glaube an die Götter ist ihr zufolge unmittelbar mit unserem Dasein selbst gegeben; wir sind so untrennbar mit der Gottheit verwachsen,

1) Der eigentliche Titel dieser Schrift lautet: Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀναβῶ ἐπιστολὴν ἀποκρίσις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις. Jamblich wird sie in einigen Handschriften beigelegt, und eine derselben versichert (die Stelle ist GALE'S Ausgabe vorangedruckt), Proklus habe sie in seinem Commentar zu Plotin's Enneaden für ein Werk Jamblich's erklärt. Sollte aber diese Angabe auch richtig sein, so fragt es sich doch immer noch, ob sich die Annahme des Proklus auf eine glaubwürdige Ueberlieferung, nicht auf eine blosse Vermuthung gründete. Mir scheinen diejenigen Recht zu haben, welche unser Buch nicht Jamblich selbst, sondern einem Mann aus seiner Schule zuschreiben, wie MEINEAS (Comment. soc. Götting. IV, 50 ff.) und HARLESS (Das Buch von den ägypt. Myst. 1858. S. 2). Findet sich auch in seinem Inhalt kaum etwas, was mit Jamblich's Lehre, so weit sie uns bekannt ist, im Widerspruch stünde, so unterscheidet es sich doch durch seine einfachere und dialektischer gehaltene Darstellung von den Fragmenten Jamblich's mit ihrer wortreichen Rhetorik; auch mag man immerhin fragen, ob dieser wohl seinen Lehrer in einem solchen Ton angegriffen und geschulmeister haben würde, wie diess unser Buch thut; und wenn das letztere seinen angeblichen Abammon VIII, 8 auf Jamblich's Schrift von den Göttern verweisen lässt, so ist es auch eher einem Späteren, als Jamblich selbst, zuzutrauen, dass er so aus der Rolle gefallen sei. Griechisch ist es unter dem Titel: „De mysteriis Aegyptiorum“ 1678 von GALE, unter dem kürzeren: „Jamblichi De mysteriis liber“ 1857 von PARTHEY herausgegeben worden; eine Darstellung und religionsgeschichtliche Erläuterung seines Inhalts giebt HARLESS in der ebengenannten Schrift.

2) Wie diess nicht blos aus dem ganzen Inhalt derselben, sondern auch aus der ebenberührten Berufung auf Jamblich's Werk περὶ θεῶν (VIII, 8. s. o. S. 616) hervorgeht.

wir werden so völlig von ihr umfasst und erfüllt, wir haben unser Sein so ganz nur im Gottesbewusstsein, dass schon das Erkennen eine unangemessene Bezeichnung für dieses Verhältniss ist, denn die Gottheit ist nicht als Gegenstand des Erkennens von uns getrennt, sondern schlechthin eins mit uns (I, 3). Das gleiche gilt aber (ebd.) auch von den übrigen höheren Wesen, Dämonen, Heroën u. s. w. Die ganze Theologie erscheint daher hier einfach als ein Postulat des religiösen Bewusstseins; und weil sie diess ist, verlangt unser Verfasser jene absolute Unwandelbarkeit der religiösen Ueberzeugungen ¹⁾, die er allerdings nur bei den Orientalen, nicht bei den Hellenen zu finden weiss ²⁾. Auf diesen Grund hin liess sich natürlich alles, auch das ungereimteste, mit Leichtigkeit behaupten: man brauchte es nur für einen Bestandtheil des angeborenen Götterglaubens zu erklären, und man war jeder Beweisführung überhoben. Doch bemüht sich der Verfasser, seine Meinungen in ein System zu bringen, und die religiösen Satzungen, die er rechtfertigen will, mit den philosophischen Grundsätzen seiner Schule zu verknüpfen. Das wichtigste ist hiefür, wie er glaubt, (I, 4) die Unterscheidung der verschiedenen Ordnungen von höheren Wesen. Vor dem wahrhaft Seienden, sagt er mit Jamblich, und vor allen andern Principien ist der Eine Gott, welcher unbewegt in seiner Einheit beharrt. Von ihm hat sich der zweite Gott ausgestrahlt, welcher erst das Princip des Seins, der Grund des Intelligibeln, das Gute, der Selbstgenügsame, der Ueberseiende genannt wird, denn erst von ihm stammt das Seiende und das Gedachte, der erste Gott ist mehr, als das Princip, und höher, als das Gute ³⁾. Das nächste nach diesem doppelten Urgrund ist das Sein, oder die intelligible Substanz, in welcher die Götter ihren Ort haben ⁴⁾; von ihr wird der Nus mit Bestimmtheit unterschieden, wenn der Ver-

1) I, 3, S. 9: Die Vorstellungen über die Götter müssen ebenso unveränderlich sein, wie diese selbst; sie dürfen sich nicht auf Vermuthungen oder Schlüsse, die zeitlichen Ursprungs seien, sondern nur auf die reinen Gedanken gründen, welche die Götter der Seele von Ewigkeit her mitgetheilt haben.

2) S. u. S. 654.

3) VIII, 2, s. o. 622, 1.

4) I, 5, weniger klar VIII, 3, da sich der Verfasser hier an eine hermetische Deutung der ägyptischen Mythologie hält.

Verfasser darauf besteht, dass die Götter höher seien, als das Denken ¹⁾. Die intellektuellen Götter Jamblich's werden hier nicht berührt, dagegen unterscheidet die Schrift die ewige und überweltliche Seele von der innerweltlichen ²⁾, die sichtbaren Götter von den unsichtbaren ³⁾, und die niedrigeren Ordnungen von den Göttern und von einander. In der weitesten Entfernung von den Göttern stehen die Seelen, zwischen beiden die Dämonen und die Heroën; die Dämonen stellen die Entfaltung des Einen zur Vielheit dar, die Heroën die Rückkehr des Vielen zur Einheit, jene haben die einzelnen Theile der Welt überhaupt, und namentlich auch der Natur, diese nur das beschränktere Gebiet der menschlichen Seelen unter ihrer Obhut ⁴⁾. Zwischen die Götter und die Dämonen werden aber auch noch Engel und Erzengel, zwischen die Heroën und die Seelen zwei Klassen von Archonten eingeschoben ⁵⁾; und andererseits kennt der Verfasser, während er die Annahme verderblicher Gottheiten bestreitet (I, 18), und das Uebel als naturnothwendig zu begreifen weiss (IV, 8), neben den guten auch vernunftlose ⁶⁾ und böse ⁷⁾ Dämonen, die den schlechten Leidenschaften der Menschen dienstbar zu Zauberei und ungöttlicher Wahrsagung gebraucht werden. Alle Götter sind immateriell und allgegenwärtig, sie wirken im Körperlichen wo sie wollen, aber kein Körper beschränkt sie; die unsichtbaren Götter stehen auch überhaupt in keiner Beziehung zu bestimmten Körpern, wogegen die sichtbaren, als die Abbilder von jenen, bald die ätherischen Körper der Gestirne, bald

1) I, 15, S. 46, wo er von den Göttern τὸν κατ' ἐνέργειαν αἰὸν νοῦν unterscheidet, οὗ δὲ παντελῶς οἱ θεοὶ προέχουσι.

2) III, 28, S. 168, 18: Gott schafft alles durch sein Denken und Wollen und durch die αἰὼνα εἶδη, διὰ τῆς αἰδίου τε καὶ ὑπερχοσμίου καὶ ἐγχοσμίου ψυχῆς. Ob sich der Verfasser die letztere mit Jamblich (vgl. S. 625) als Zweiheit, oder mit Plotin als Einheit denkt, geht aus seinen Worten nicht hervor.

3) I, 19 f. Die νοητοὶ θεοὶ sind nach c. 19, S. 57 f. die überhimmlischen Urbilder; ihnen zunächst stehen die mit den sichtbaren Leibern der Götter verbundenen νοερά εἶδη (die Sterngeister), welche aber trotz dieser Verbindung doch zugleich χωριστῶς αὐτῶν προὑπάρχει.

4) Ausführlich handelt hierüber I, c. 5—7. c. 20. II, 1 f.

5) II, 3. 5 vgl. c. 2 und V, 25.

6) IV, 1. VI, 5.

7) III, 31. IV, 7. 13. Ob diese bösen Geister mit den vernunftlos wirkenden identisch sind, oder nicht, wird nicht ganz klar.

die Luft oder das Wasser beseelen, ohne übrigens desshalb mit ihrem Wesen in das Körperliche einzugehen ¹⁾). Auch die guten Dämonen denkt sich der Verfasser ohne Leiber ²⁾), und den Seelen weist er wenigstens insofern einen höheren Rang an, als Jamblich, wiefern er sie sich im körperlosen Zustand über alles Leiden erhaben vorstellt (I, 10); dagegen stimmt es mit Jamblich's Lehre überein, wenn gesagt wird, nur der unterste Theil der Seele sei dem Verhängniss unterworfen, der höhere vermöge sich darüber zu erheben ³⁾), und sich mit göttlicher Hülfe bis zur Ordnung der Engel emporzuschwingen (II, 2). Die Merkmale, woran die Erscheinungen der Götter, der Engel, der Dämonen u. s. w. von einander zu unterscheiden sind, die Form und den Stoff, in denen jede dieser Klassen erscheint, die Wirkungen, welche ihre Erscheinung hervorbringt, hat der Verfasser mit scholastischer Gründlichkeit untersucht (II, 3—9); neben den ächten kennt er auch trügerische Erscheinungen, in denen sich geringere Wesen, die Fehler der theurgischen Operationen benützend, den höheren unterschieben (II, 10). Dass jedem Volk und jedem Tempel sein eigener Gott oder Engel zum Vorstand gegeben wird, dass jede Klasse von Opfern unter der Aufsicht eines solchen stehen soll, die Opfer für die Götter unter der eines Gottes, die für Dämonen unter der eines Dämon u. s. w. (V, 25), dass jeder Einzelne seinen Schutzgeist erhält (IX, 6 ff.), war zu erwarten; der Annahme böser Genien widerspricht der Verfasser (IX, 7) ebenso, wie der stoischen Umdeutung des Genius in die eigene Vernunft (IX, 8); eigenthümlich ist die Behauptung (IX, 6), der Dämon des Menschen sei, wie der Mensch selbst, aus allen Theilen der Welt zusammengesetzt.

Wer sich von dem Dasein dieser unermesslichen Götter- und Dämonenwelt überzeugt hat, für den ist natürlich die wichtigste Frage die nach den Mitteln, wodurch wir mit all diesen höheren Wesen in Verkehr treten. Plotin und im wesentlichen auch noch

1) I, 8 f. 17. 19. s. o. 649, 3.

2) Diess scheint wenigstens aus I, 15 Anf. hervorzugehen.

3) VIII, 7 f. vgl. S. 636, 2. Die zwei Bestandtheile der Seele werden hier (S. 269) auch geradezu, mit Numenius, zwei Seelen genannt; doch zunächst nur auf Grund einer hermetischen Schrift. Die höhere Seele, die *θεοτικὴ ψυχὴ*, soll theils von dem *πρῶτον νοητὸν* theils von dem Demiurg, die niedrigere aus den himmlischen Sphären, den *κόσμοι*, herkommen.

Porphyr hatten diese nur in der Philosophie gesucht; unser Verfasser weiss sich mit dieser geistigen Verbindung nicht zu begnügen. Nicht das Denken, behauptet er ¹⁾, verknüpfe den Theurgen mit der Gottheit, sondern die geheimnissvollen Werke, die über alles Denken hinausgehen, und die Kraft der Zeichen, die nur den Göttern bekannt seien (vgl. I, 21); und um uns über das magische einer Vorstellungsweise keinen Zweifel übrig zu lassen, fügt er ausdrücklich bei, diese Zeichen wirken durch sich selbst, auch wenn wir sie nicht verstehen ²⁾. Wir dürfen an das Göttliche, sagt er, nicht den beschränkten menschlichen Maasstab anlegen, wir dürfen nicht nach unsern Verhältnissen über das urtheilen, was schlechthin über dieselben erhaben ist ³⁾. Versucht er nichtsdestoweniger eine philosophische Begründung der Gebräuche und Handlungen, die seinem kritischeren Gegner Bedenken erregt hatten, so liegt doch am Tage, dass die philosophischen Gründe bei ihm nur eine nachträgliche Stütze für Ueberzeugungen sind, die ihm vor allen Gründen feststehen. Er beginnt, wie unsere spekulativen Orthodoxen, nur desshalb mit rationalen Vordersätzen, um desto irrationalere Folgerungen daran zu knüpfen, und in letzter Beziehung ist es doch immer nur ein subjektives Bedürfniss, was diese widersprechenden Elemente verbindet. Die Gottheit, sagt er (I, 8 f.), ist allgegenwärtig; und er schliesst daraus, dass sie sich offenbaren könne, wo sie wolle, ganz wie man in neuerer Zeit die Möglichkeit des Wunders aus der Immanenz Gottes beweisen wollte ⁴⁾. Die höheren Wesen, erklärt er ⁵⁾, sind ohne Leiden und

1) II, 11, S. 96.

2) Damit steht nicht im Widerspruch, dass anderwärts (X, 5) die Erkenntniss der Götter der einzige Weg zur Befreiung von den Banden des Verhängnisses genannt wird; denn für diese Erkenntniss sollen uns, wie im folgenden beigelegt wird, nur die priesterlichen und theurgischen Handlungen vorbereiten.

3) IX, 10 vgl. I, 21, S. 65, 15 (wo aber statt λογισμῶν „λογισμῶ“ zu lesen ist).

4) M. vgl. hiemit den hübschen, jedes neuesten Apologeten würdigen Passus bei JULIAN orat. VII, 219, D, der ein angebliches Wandeln des Herakles auf dem Meere damit rechtfertigt, dass die Elemente dem schöpferischen Geiste, welchen die Gottheit zum Heil der Menschen in die Welt gesandt habe (diess ist ihm nämlich Herakles) unbedingt gehorchen müssen.

5) I, 4. 10 — 12. 14 u. 5.

ohne Bedürfnisse, sie sind keiner Veränderung und keinem Affekt unterworfen; aber diess hindert ihn nicht im geringsten, alle die Vorstellungen und Handlungen, die ein Leiden und eine Wandelbarkeit der Götter voraussetzen, bis in ihre rohesten und sinnlichsten Ausläufer zu vertheidigen. Der Mensch wirkt in der Theurgie, wie unsere Schrift versichert, nicht auf die Gottheit, sondern auf sich selbst, um sich für die höheren Einflüsse empfänglich zu machen (I, 12); der theurgische Verkehr mit der Gottheit darf nicht nach der beschränkten Analogie unsers Verkehrs mit andern Menschen aufgefasst werden, was der Theurg thut, das thut er als unmittelbar eins mit der Gottheit, das thut nur der Gott durch ihn (IV, 3. VI, 6). Die Gebräuche, worin die Gottheit wie ein leidendes Wesen behandelt zu werden scheint, haben theils einen verborgenen Sinn und Grund, theils sind es heilige Symbole oder Ehrenbezeugungen, theils bezwecken sie die Reinigung und die Weihung des Menschen (I, 11); die Sühnungen sollen nicht den Zorn der Gottheit beschwichtigen, sondern die Seele, die sich ihrer heilbringenden Wirkung verschlossen hat, für sie öffnen (I, 13); weiss doch unser Verfasser selbst die Wirksamkeit barbarischer und sinnloser Götternamen mit der symbolischen Bedeutung und der Heiligkeit dieser Namen zu begründen (VII, 4 f.), ja sogar den Phallusdienst und die unfläthigen Reden bei demselben theils als Symbole höherer Wahrheiten, theils gar als Reinigungsmittel zu preisen, sofern sie uns von den niedrigen Trieben durch vorübergehende Aufregung derselben befreien (I, 11). Einem so gefälligen Anwalt konnte es nicht schwer werden, die polytheistische Religion seiner Zeit nach allen Theilen in Schutz zu nehmen: die Gebete mit der Bemerkung, dass sie von den Göttern gehört werden, sofern die Seelen der betenden von ihnen umfasst sind ¹⁾; die Weissagung, welche als blosses Naturprodukt (im stoischen Sinn) ausdrücklich für werthlos erklärt wird (X, 3. III, 1), mit der Erin-

1) I, 15, S. 46, 15 ff. s. o. 632, 1. Weiteres über das Gebet I, 12, V, 26. In der letzteren Stelle werden drei Stufen des Gebets unterschieden, in beiden wird seine Bedeutung zunächst in seiner Wirkung auf die menschliche Seele gesucht, die aber freilich zugleich das Mittel zu übernatürlicher Erleuchtung sein soll. Von den höchsten göttlichen Wesen (dem *πρῶτον νοῦν* und *πρῶτον νοητὸν*) sagt unsere Schrift VIII, 3, S. 263 mit Apollonius und Porphyri (s. o. 127, 2. 600, 1): *διὰ σιγῆς μόνης θεωρεῖται*.

nerung an die Macht der Gottheit und an die Erleuchtung, deren sich eine mit ihr geeinigte Seele zu erfreuen hat ¹⁾; die Opfer, deren Unentbehrlichkeit und übernatürliche Wirkung gleichfalls ausdrücklich (gegen Plotin und die Stoiker) vertheidigt wird (V, 3–8), durch die Behauptung, der opfernde könne in Folge der Liebe, welche die Götter mit ihren Geschöpfen verknüpfe, seine Einigung mit den schöpferischen Ursachen durch Vermittlung solcher Dinge bewirken, welche die Natur jener Ursachen rein darstellen, und er könne vermöge dieses geheimnissvollen Zusammenhangs jene Ursachen selbst, bald in grösserem bald in geringerem Umfang, zu seinem Besten in Bewegung setzen ²⁾. Die Nothwendigkeit der theurgischen Hülfsmittel beweist unser Verfasser theils im allgemeinen mit dem Satze ³⁾, dass man zu den immateriellen Göttern nur durch Vermittlung der in der Materie wirkenden, zu den allgemeineren Kräften nur von den besonderen aus gelangen könne; theils beruft er sich dafür, wie so viele von seinen christlichen Nachfolgern, auf die Bedürfnisse unserer sinnlichen Natur, wenn er sagt: die körperlose Seele, oder diejenige, welche sich von jeder sinnlichen Neigung befreit hätte, könnte mit den unsichtbaren Göttern in rein geistiger Weise verkehren; wer dagegen von körperlichen Neigungen und Bedürfnissen nicht frei sei, der müsse sich mit Hülfe des Sinnlichen an die Götter wenden, und durch die sichtbaren Götter zu den unsichtbaren aufsteigen ⁴⁾. Dass auch materielle Dinge diesen Dienst leisten können, wird aus ihrem Zusammenhang mit dem Immateriellen bewiesen: da in allem Körperlichen unkörperliche Kräfte wirksam sind, so ist auch das Körperliche ein geeignetes Organ für die Aufnahme des Göttlichen; indem die theurgische Kunst die Stoffe erkennt, welche den Göttern überhaupt und jedem Gott im besondern verwandt sind, zeigt sie uns die Mittel, zur Gemeinschaft mit denselben zu gelangen ⁵⁾. Eben diess ist auch der Grund, warum sich der Mensch im Verkehr

1) Von der Weissagung und Inspiration, ihrem Wesen, ihren Urhebern und ihren Arten, handelt das ganze dritte Buch; zu dem obigen vgl. man besonders III, 3. 17 und X, 4.

2) V, 9 f.: das fünfte Buch ist ganz den Opfern gewidmet.

3) V, 14. 21. X, 6.

4) V, 15 — 20.

5) V, 23 f. vgl. VI, 3 u. a. St.

mit der Gottheit gewisser materieller Verunreinigungen enthalten muss (VI, 1 f.). Wie es sich freilich mit allen diesen Dingen verhält, das kann keine menschliche Weisheit, sondern nur die göttliche Offenbarung bestimmen: die göttliche Wirkung muss dem menschlichen Willen zuvorkommen, die Götter müssen den Theurgen durch ihre Gnade erleuchten (I, 12), sie sind es, welche die priesterlichen Gebetsformeln geoffenbart (I, 15), welche die höhere theurgische Kunst mitgetheilt (IV, 2), welche die Opfer und Gottesdienste gestiftet haben (V, 25); als die Träger und Ausleger dieser höheren Offenbarung besitzen die Priester und die Theurgen eine Heiligkeit, die sie in den Augen unsers Verfassers hoch über die Philosophen hinaushebt ¹⁾; die unverfälschte Bewahrung der ursprünglichen Offenbarungen ist es, worauf in der Religion alles ankommt (VII, 5). Unsere Schrift erklärt sich daher (ebd.) auf's stärkste gegen die religiöse Zweifel- und Neuerungssucht der Griechen, der keine Ueberlieferung heilig sei; weit frömmere und gottgefälliger sind ihrer Meinung nach die Barbaren, unter denen sie namentlich die Chaldäer ²⁾, nächst diesen die ägyptischen Priester ³⁾, als die treuen Bewahrer der heiligen Geheimnisse rühmend hervorhebt.

Man sollte glauben, einem Theologen von diesen Grundsätzen hätte kaum irgend etwas in dem ganzen Gebiete des heidnischen Aberglaubens zum Anstoss gereichen können. Doch haben wir schon gehört, dass unser Verfasser falsche Theophanieen von den wahren unterscheidet. In ähnlicher Weise erklärt er sich über einige andere verwandte Gegenstände. Er missbilligt das Gaukelspiel, welches die Zauberkünstler jener Zeit trieben, indem sie Göttergestalten erscheinen liessen ⁴⁾, er bestreitet überhaupt die verschiedenen Formen der ungöttlichen Weissagung und der fal-

1) II, 11. VI, 6. X, 1.

2) VI, 7, Schl. VII, 4. I, 1. S. 4. I, 2, Anf., wozu die Nachweisungen über Jamblich's chaldäische Theologie S. 616 zu vergleichen sind.

3) VII, 4 ff. VIII, 1 ff. u. 8.

4) III, 28 ff., wo es sich aber nicht um die Götterbilder (εἰδωλά), sondern um angebliche Erscheinungen göttlicher Gestalten (εἰδωλά) im Weikrauch handelt (vgl. o. 29, S. 172, 2 ff. o. 30, S. 173, 16 f.), wo daher HASELHOF a. a. O. S. 2 ohne Grund einen Widerspruch mit Jamblich's Ansichten über die Götterbilder findet.

chen Magie auf's eifrigste. Aber statt diese Erscheinungen aus menschlichem Betrug herzuleiten, erklärt er in der Regel böse Geister für ihre Urheber ¹⁾; dieselbe Voraussetzung dient ihm aber auch wieder zur Rechtfertigung abergläubischer Gebräuche, wenn er die Drohungen, welche von Theurgen gegen Götter ausgestossen wurden, auf die vernunftlosen Dämonen gemünzt sein lässt (IV, 4 ff. VI, 5). Dass den bösen Geistern jener Einfluss verstattet ist, wird IV, 4 ff. ausführlich gerechtfertigt.

Was sich aus der Schrift von den Mysterien über die Geistesrichtung der syrischen Schule abnehmen lässt, das wird uns auch durch alle anderen Nachrichten bestätigt. Der bedeutendste von Jamblich's Schülern scheint Theodorus von Asine ²⁾ gewesen zu sein; wenigstens sind uns von keinem andern so viele wissenschaftliche Bestimmungen überliefert; aber was wir von ihm hören, das zeigt uns doch nur einen schwerfälligen, in trüber Scholastik mühselig arbeitenden Denker. Einestheils wird er mit Amelios und Numenius zusammengestellt ³⁾, andererseits bildet er den Uebergang von Jamblich zu Proklus, der desshalb auch nie anders,

1) III, 18. 31. IV, 7. 13; milder urtheilt der Verfasser VI, 3 über die Wahrsagung aus den Eingeweiden, doch stellt er auch sie weit unter die göttliche Weissagung, indem er sie auf Dämonen geringeren Rangs zurückführt. Auch die Astrologie (I, 18. IX, 1 ff.) verwirft er nicht, aber er legt ihr keinen grossen Werth bei.

2) 'Ο 'Ασινάιος, ὁ ἐκ τῆς 'Ασίνης φιλόσοφος, nennt ihn PROKL. in Tim. 87, B. 225, A u. B.; ob aber das argolische, das lakonische, oder das mesenische Asine sein Geburtsort war, wird nicht angegeben. Nach DAMASC. Isid. 166 war er Porphyry's Schüler, und dieser hatte ihn zu der einfachen Lebensweise und der geschlechtlichen Enthaltensamkeit angeleitet, der er sein Leben lang treu geblieben sei. Da ihn aber PROKL. in Tim. 94, E. 184, A. 206, B (womit ebd. 226, B nicht streitet) sehr bestimmt für jünger erklärt, als Jamblich, so müssen wir annehmen, er sei erst in Porphyry's letzten Lebensjahren mit diesem Philosophen bekannt geworden, und nach seinem Tod in Jamblich's Schule übergegangen, in der wir auch wirklich (b. EUNAP. S. 12) einen Griechen Theodor als κατ' ἀρετὴν ὑπερέχων genannt finden. Von seinen Schriften kennen wir die Erklärung des Timäus aus den vielen Auführungen bei Proklus; die des Phädo aus Olympiod. in Phädo. ed. FICKER S. 159, Nr. 38; die Schrift π. ὀνομάτων aus PROKL. Plat. Theol. S. 215, m; auf einen Commentar zu den Kategorien lässt AMMON. in Anal. pri. bei WAITZ Arist. Org. I, 43, noch nicht sicher, schliessen. Eine psychologische Schrift wird sogleich besprochen werden.

3) PROKL. a. a. O. 4, E. 94; E. 225, A. 226, B.

als mit der grössten Hochachtung von ihm redet ¹⁾). Wenn schon Jamblich die Glieder der intelligibeln Welt nach Zahlenverhältnissen zu ordnen versucht hatte, so bringt sie Theodor, im übrigen mit Jamblich einverstanden, in ein durchgeführtes Triadensystem ²⁾, das aber freilich, auch abgesehen von der theilweisen Dunkelheit der Berichte, nicht sehr durchsichtig erscheint, und von der dialektischen Kunst eines Proklus weit abliegt. Das Grundschema seines Systems bildet die plotinische Stufenreihe des Ersten, des Nus und der Seele ³⁾; indem er nun aber das zweite von diesen drei Gliedern wieder dreigliedrig spaltete, ergaben sich ihm fünf Stufen, aus denen sich der weitere Schematismus durch fortgesetzte Dreitheilung entwickelt: das Urwesen, das Intelligible, das intellektuelle, das Demiurgische und das Psychische. Das Erste bezeichnete er mit Jamblich nicht bloß als das Unaussprechliche, sondern auch als die Ursache des Guten, ohne doch darum das Gute selbst als ein zweites Urwesen von ihm zu unterscheiden ⁴⁾). Diesen zunächst stellte er die intelligible Trias, welche er das ἐν nannte, indem er die drei Laute dieses Worts, seiner mystischen Liebhaberei gemäss, ihren drei Gliedern verglich ⁵⁾; ob und wie er diese näher bestimmte, wissen wir nicht. Die intellektuelle Trias ist das Sein, welches dem Seienden, das Denken, welches dem Nus, das Leben (ζῆν), welches der Belebtheit (ζωή) vorangeht ⁶⁾. Die demiurgische Trias ist das Seiende, der Nus und ein drittes, das Theodor die Quelle der Seelen (τὴν πηγὴν τῶν ψυχῶν) nannte ⁷⁾; indem er jedes von diesen drei Gliedern wieder in ein

1) Er nennt ihn ὁ μέγας a. a. O. 65, E. 308, C, ὁ θαυμαστός 98, B a. ä. ὁ γενναῖος 183, E; Theol. Plat. I, 1 med. stellt er ihn mit Plotin, Porphyry und Jamblich zusammen.

2) ὥσπερ εἶπυε τὰς τριάδας ἀποτελεῖν sagt PROKL. in Tim. 297, C.

3) PROKL. a. a. O. 308, C: dem Ersten schrieb er das ἀφ' οὗ und ἐφ' ὃ τοῦ, dem Nus das δι' ὃ und πρὸς ὃ, der Seele das ὑφ' οὗ und καθ' ὃ.

4) A. a. O. 225, A f.

5) A. a. O. 225 B, wozu m. vgl. was S. 623, 1 über Jamblich's Lehre von der Einheit der intelligibeln Trias (τὸ τῆς τριάδος ἐν) beigebracht wurde.

6) A. a. O.

7) A. a. O. 225, B. 258, D., das erste Glied nannte Theod. (ebd. 94, E) auch den νοῦς οὐσιώδης, das zweite die νοερά οὐσία. Dieselben scheinen mit dem doppelten Nus, dem aus dem Allgemeinen und dem aus dem Getheilten bestehenden, gemeint zu sein, von dem er nach den S. 657, 4 angeführten Stellen gesprochen hatte.

erstes, mittleres und letztes theilte, gewann er drei demiurgische Triaden; das letzte Glied in jeder von diesen drei Triaden nannte er das αὐτοζῶον ¹⁾. In derselben Art unterschied er auch drei Seelen: die ursprüngliche, die aus dieser hervorgegangene allgemeine Seele, welche nicht mehr ebenso ungetheilt sein sollte, wie die erste, und als das dritte die schlechthin getheilte Seele, oder die Weltseele ²⁾; die letztere nannte er auch das Verhängniss, und als ihren Leib bezeichnete er die Natur ³⁾. Die erste Seele sollte vorherrschend von dem ersten, die zweite von dem zweiten, die dritte von dem dritten Glied der demiurgischen Trias erzeugt sein; sofern aber dieses nur das Produkt der zwei erstern ist, konnte er auch sagen, die Seele überhaupt sei aus dem Seienden und dem Nus, oder wie er diess auch ausdrückt, sie sei aus dem doppelten Nus, dem ungetheilten und dem getheilten, entsprungen ⁴⁾. Ueber die harmonischen Verhältnisse der Seele ⁵⁾, über die Bedeutung der Buchstaben, aus denen das Wort ψυχή besteht ⁶⁾, über die Zahlen der vier Elemente ⁷⁾ hatte Theodor mit scholastischer Gründlichkeit und Weitschweifigkeit ⁸⁾ gehandelt. Proklus findet diese Spekulationen, in welchen Theodor einem Numenius und Amelius folgte, welche aber selbst einem Jamblich zu weit liegen ⁹⁾, mehr sinnreich, als richtig ¹⁰⁾; auf uns machen sie vor allem den Eindruck des kindischen; und nicht viel besser ist, was Theodor über die Beziehung zwischen den Winkeln und Seiten des Dreiecks und zwei Klassen von Göttern ¹¹⁾, und über das Ver-

1) Ebdas. 98, E. 130, B.

2) A. a. O. 206, B f., wo auch die platonische Darstellung in diesem Sinnedeutet wird; 225, B. Vgl. hiezu, was S. 625 über Jamblich mitgetheilt ist.

3) A. a. O. 322, E. 320, D.

4) A. a. O. 225, B f. 206, C. 187, B. 129, E.

5) A. a. O. 206, C — 207, A.

6) A. a. O. 225, C — 226, A.

7) Ebd. 206, D f.

8) Ὁ μὲν οὖν Θεόδωρος (schliesst PROKL. 226, B seinen langen Bericht über den zweiten der obengenannten Punkte) τοιαῦτα ἅττα φιλοσοφεῖ περὶ τούτων ... ὥς ἐκ πολλῶν ὀλίγα παραθεῖσθαι.

9) Vgl. S. 572, 2.

10) A. a. O. 207, A aus Anlass der Erörterung über die harmonischen Zahlen der platonischen Psychogonie.

11) PROKL. in Eucl. 36, m.: Der Asinäer habe mit den Seiten des Dreiecks

hältniss der verschiedenen Planeten ¹⁾ zu den drei Gliedern der demiurgischen Trias lehrte. Gleiches Wesens mit der Weltseele ist die Seele des Menschen ²⁾; sie hat alle Ideen in sich ³⁾, und ihrem höchsten Bestandtheil nach ist sie, wie Theodor mit Plotin, im Gegensatz gegen seine beiden Lehrer, behauptete, leidenslos und ununterbrochen thätig ⁴⁾. Zur Religion verhielt sich Theodor ähnlich, wie Jamblich, so viel sich wenigstens aus den Anführungen des PROKLUS über seine Ansicht von den untergeordneten Göttern ⁵⁾, über die Deutung einzelner Göttergestalten ⁶⁾ und über das Gebet ⁷⁾ abnehmen lässt. Das eigenthümlichste und das allein bedeutende in seiner Lehre ist ohne Zweifel das Triadensystem, durch welches er der nächste Vorläufer des Proklus geworden ist, aber das systematische, was er anstrebt, wird bei ihm zu einem so trockenen Formalismus, und das einzelne seiner Lehren ist so willkürlich und phantastisch, dass wir dem bewundernden Urtheil des Proklus über ihn entfernt nicht beitreten können.

Die übrigen Männer aus Jamblich's Schule scheinen aber allerdings als Philosophen noch geringere Bedeutung gehabt zu

die Gottheiten zusammengestellt, welche den Hervorgang (des niedrigeren aus dem höheren), mit den Winkeln die, welche die Zusammenfassung des hervorgegangenen zur Einheit bewirken.

1) PROKL. in Tim. 258, D f.; (denn auf die demiurgische, nicht auf die intellektuelle Trias, wird sich die Stelle doch wohl beziehen). Theodor folgte hier allerdings dem Vorgang Porphyrs; s. o. 583, 2.

2) Ebdas. 314, E. PROKLUS tadelt diese „Grosssprecherei.“

3) NEMES. nat. hom. S. 51 erwähnt von Theodor eine Schrift: ὅτι ἡ ψυχή πάντα τὰ εἶδη ἐστὶ. In dieser Schrift hatte derselbe, mit Kronius und Porphyrs, behauptet, dass auch die Thiere Vernunft haben.

4) PROKL. a. a. O. 341, D.

5) A. a. O. 287, A. Theod. unterscheidet hier an den sichtbaren Göttern ihr körperloses Wesen und ihre Beziehung zu einem Körper; nach jener Seite sollen sie Götter, nach dieser Dämonen genannt werden.

6) A. a. O. 292, C über Uranos und Gaea, 293, F über Okeanos und Thetys, 296, C über Kronos, Rhea und Phorkys, 297, C über Zeus und Hera. Die letzteren werden auf Theile der Weltseele bezogen, die übrigen Deutungen sind zu verwickelt und undurchsichtig, um hier mitgetheilt zu werden.

7) PROKL. in Tim. 65, E: πάντα γὰρ εὐχεται, πλὴν τοῦ πρώτου, φησὶν ὁ μέγας Θεόδωρος. Diess weist auf die Ansicht, dass das Gebet die allgemeine Bedingung für die Vermittlung des Zusammenhangs zwischen dem höheren und dem niedrigeren sei, womit eine magische Auffassung desselben von selbst gegeben war.

haben, wie denn auch ihre Schriften den Späteren nur wenig Anlass geboten haben, sie zu nennen. Einer seiner angesehensten Schüler war der Kappadocier Aedesius, welcher nach seinem Tode die Leitung seiner Schule übernahm¹⁾; aber so hoch er auch von Eunapius gepriesen wird: worin seine Leistungen eigentlich bestanden, erfahren wir nicht, und schon der Umstand, dass ausser Eunapius niemand seiner erwähnt, muss Bedenken erwecken. Er hatte wohl keine Schriften hinterlassen; und so ist denn über seine Geistesrichtung kaum etwas überliefert, als dass ihm das enthusiastische in Jamblich's Wesen verhältnissmässig fremd blieb²⁾. Sein Mitschüler Sopater, der am Hofe Constantin's I. Einfluss erworben hatte, der aber schliesslich auf Befehl dieses Fürsten, sei es wegen der Zauberkünste, deren er beschuldigt wurde, oder wegen seiner Feindseligkeit gegen die neue Reichsreligion, hingerichtet wurde³⁾, ist uns im übrigen gleichfalls nicht genauer bekannt: sein Talent wird gepriesen⁴⁾, eine Schrift von ihm genannt⁵⁾, aber über ihren Inhalt sind wir nicht näher unterrichtet,

1) Ueber ihn EUNAP. v. Soph. Jambl. S. 13. Aedes. S. 19—21. 26 f. MAX. T. 48 f. PRISC. S. 65 f. Aedesius stammte hiernach aus Kappadocien, sollte sich erst zum Kaufmann ausbilden, ergab sich aber statt dessen der Philosophie, in der Jamblich sein Lehrer wurde; nach Jamblich's Tod wollte er sich angeblich in Folge eines Orakels) auf's Land zurückziehen, wurde aber von seinen Schülern genöthigt, sich ihrem Unterricht zu widmen, gründete in Pergamum eine vielbesuchte Schule, deren Ruhm, wie Eunap. versichert, an die Sterne reichte, und starb hochbetagt, wohl um 360. Sein Charakter zeichnete sich durch Milde und Freundlichkeit aus.

2) EUNAP. S. 20: er sei μικρὸν ἀποδέων Ἰαμβλίχου, πλὴν ὅσα γε εἰς θειασμὸν Ἰαμβλίχου φέρεται. Eunap. meint zwar, es wäre möglich, dass er seine höhere Begabung nur geheimgehalten habe, diess ist aber kaum wahrscheinlich. Der Gebrauch von Traumorakeln mit vorangehendem Gebet (S. 27) steht hiemit nicht (wie Brucker II, 272 glaubt) im Widerspruch; diese sind etwas anderes, als Göttererscheinungen in wachem Zustand oder gar die mystische Einigung mit dem Urwesen.

3) M. s. darüber einerseits EUNAP. a. a. O. S. 21 ff., andererseits SOZOM. eccles. I, 5. ZOSIMUS II, 40. SUID. Σώπ. und was S. 613 f. bemerkt ist. Seine Heimath war nach EUNAP. S. 12 Syrien, und näher (SUID.) Apamea.

4) S. 12 nennt ihn EUNAP. einen ἀνὴρ εἰπεῖν τε καὶ γράψαι δεινότατος und S. 21: ὁ πάντων δεινότερος.

5) Περὶ προνοίας καὶ τῶν παρὰ τὴν ἀξίαν εὐπραγούντων ἢ δυσπραγούντων. SUID.

und ihm selbst scheint der Einfluss am kaiserlichen Hof, den er zum Vortheil des alten Glaubens auszubeuten hoffte, die Hauptsache gewesen zu sein ¹⁾. Von einigen anderen Schülern Jamblich's ²⁾ wissen wir noch weniger, was der Erwähnung werth wäre. Unter den Schülern des Aedesius verfolgte Eusebius eine nüchternere und wissenschaftlichere Richtung ³⁾; die Theurgie, welche den

1) Nach Jamblich's Tod, sagt EUNAP. S. 21, sei er sofort an den kaiserlichen Hof geeilt, ὡς τὴν Κωνσταντίνου πρόφασιν τε καὶ φορὰν τυραννίσεων καὶ μεταστῆσων τῷ λόγῳ. Die letzteren Worte lassen erkennen, und alle andern Nachrichten weisen darauf hin, dass es sich hierbei wesentlich darum handelte, Constantin von seiner Vorliebe für's Christenthum abzubringen. Sopater scheint auch eine Zeit lang grossen Einfluss besessen zu haben, wenn auch Eunapius denselben ohne Zweifel stark übertreibt. Manche wollten wissen, Constantin habe sich bei der Gründung Konstantinopels der magischen Künste Sopater's bedient (JOH. LYD. De mens. IV, 2. S. 57).

2) Dem Kappadocier Eustathius und dem Hellenen Euphrasius (EUNAP. S. 12). Von dem letzteren nennt Eun. eben nur den Namen; über Eustathius, dessen Gattin Sopatra und ihren Sohn Antoninus, der an der kanobischen Nilmündung eine vielbesuchte Schule errichtete und ein hohes Alter erreichte, giebt er zwar S. 28—46 einen höchst wortreichen, mit abgeschmackten Wundern angefüllten, vergötternden Bericht; aber von ihren philosophischen Leistungen ist daraus nichts zu ersehen. Ob Eustathius derselbe ist, dessen Commentar (ὑπόμνημα) zu den Kategorieen DAVID Schol. in Arist. 46, b, 6 nennt, ist nicht sicher; dagegen erwähnt seiner Sendung zu den Persern AMMIAN. MARC. XVII, 5, 15. c. 14; LIBANIUS' 123ster und JULIAN's 83ster Brief sind an ihn gerichtet. Einen weiteren, sonst unbekannten Schüler Jamblich's, Hierius, nennt AMMON. zu Anal. pri. 24, b. 19 (WAITZ Arist. Org. I, 45) als Lehrer des Maximus, zunächst in der Logik.

3) Es erhellt diess, ausser dem sogleich weiter anzuführenden, namentlich aus EUNAP. Max. S. 49: Εὐσέβιος δὲ παρόντος μὲν Μαξίμου τὴν ἀκρίβειαν τὴν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ λόγου καὶ τὰς διαλεκτικὰς μηχανὰς καὶ πλοχὰς ὑπέφευγε, ἀπόντος δὲ, ὥσπερ ἡλιακοῦ φέγγους (sc. ἀπόντος) ἀστήρ, ἀπέλαμπε. Jene dialektischen Erörterungen, mit denen er in Gegenwart des Maximus nicht aufzutreten wagte, jene Beweisführungen, welche dieser verschmähte (s. u. 661, 2), sind gerade das, um was es ihm zu thun war. Sonst erfahren wir aber über Eus nichts, als dass er aus Myndos in Karien gebürtig war (EUNAP. S. 48). Die zahlreichen Bruchstücke aus Εὐσέβιος, welche STOB. Ekl. II, 412 f. und an vielen Stellen des Florilegiums (s. d. Register) mittheilt, gehören schwerlich unserem Eusebius; denn theils enthalten diese Ausführungen moralischer Gemeinplätze, die übrigens ihrem Inhalt nach ganz löblich sind, keine Spur von Neuplatonismus, theils weist die jonische Sprache, deren sie sich bedienen, die aber damals in Schriften längst ausser Gebrauch war, darauf hin, dass sie ähnlich, wie die dorisch geschriebenen pseudopythagoreischen Schriften, aus

meisten der damaligen Philosophen für den wichtigsten Bestandtheil der höheren Weisheit galt, erklärte er geradezu für ein werthloses Gaukelspiel ¹⁾. Aber er stand mit dieser Denkweise sehr vereinzelt; das grosse Wort führte in der Schule jener Maximus, den sein maassloses Streben mehr zur Theurgie, als zur Philosophie, hinführte ²⁾, und der denn auch schliesslich ein

einer viel älteren Zeit herkommen wollten, und dass der Name ihres angeblichen Verfassers erdichtet ist.

1) EUNAP. Max. S. 48: Als Julian zuerst mit Aedesius bekannt wurde, wies ihn dieser, weil er selbst schon altersschwach war, an diejenigen von seinen Schülern, die gerade anwesend waren, Eusebius und Chrysanthius. Der letztere nun sei mit Maximus einverstanden gewesen (s. u.); Eusebius dagegen habe dialektische Vorträge gehalten, und μετὰ τὴν ἐξήγησιν (wobei wir am wahrscheinlichsten an eine Erklärung logischer Schriften des Aristoteles denken werden) beigefügt: ὡς ταῦτα εἶη τὰ ὄντα (das wahre, wesentliche), καὶ δὲ τὴν αἴσθησιν ἀπατῶσαι μαγανείαι καὶ γοητεύουσαι θαυματοποιῶν ἔργα καὶ πρὸς ὕλικας τινὰς δυνάμεις παραπαιδόντων καὶ μεμνηνόντων. Auf weiteres Befragen habe er dann Julian einen Beweis von der magischen Kunst des Maximus erzählt, der allerdings auffallend genug lautet (er habe bewirkt, dass das Bild der Hekate lachte und die Lampen im Tempel sich von selbst entzündeten), den aber auch Eusebius, nach der Darstellung des Eunapius, weder bezweifelt noch natürlich erklärt, sondern nur aus gewöhnlicher Zauberei, aus der Wirkung niedrigerer Dämonen (der ὕλικαι δυνάμεις) hergeleitet hätte. Die Warnung jedoch: ἡμεῖς μὲν οὖν τὸν θεατρικὸν ἐκείνον θαυματοποιὸν πρὸς τὸ παρὸν καταπλεόντες ἀνεχωρήσαμεν· σὺ δὲ τούτων μηδὲν θαυμάσης, ὥσπερ οὐδὲ ἐγὼ, τὴν διὰ τοῦ λόγου κάθαρσιν μέγα τι χρῆμα ὑπολαμβάνων — diese Warnung half bei dem „θεϊότατος Ἰουλιανὸς“ so wenig, dass er den Eusebius sofort verliess, um sich Maximus ganz hinzugeben.

2) Μάξιμος, sagt Eusebius bei EUNAP. S. 50 von ihm, τίς ἐστὶ τῶν πρεσβυτέρων ἀκροατῶν καὶ πολλὰ ἐκπεπαιδευμένων· οὗτος διὰ μέγεθος φύσεως καὶ λόγων ὑπεροχὴν καταφρονήσας τῶν ἐν τούτοις ἀποδείξεων, ἐπὶ μανίας τινὰς ὀρμήσας καὶ ὀραμῶν, συνεκάλεσεν ἡμᾶς u. s. w. (es folgt die vor. Anm. berührte Erzählung). Eine weitere Probe von der theurgischen Kunst des Maximus giebt EUNAP. S. 38 f. Er war es, der zusammen mit Chrysanthius den Julian in die Geheimnisse der hellenischen Religion, der neuplatonischen Theologie und der Theurgie einführte (a. a. O. 51 f.). Von seiner gewaltsamen, zur Selbstüberhebung geneigten Natur zeugt auch sein Grundsatz (EUN. S. 54. 109): wenn die Götter keine günstigen Zeichen schicken, müsse man nicht nachlassen, bis ihnen bessere abgezwungen seien. Dass er sich nicht auf die Theurgie beschränkte, lässt sich allerdings zum voraus annehmen; und so erfahren wir denn von seiner wissenschaftlichen Thätigkeit wenigstens durch die Angabe (AMMON. zu Anal. pri. 24, b, 19 in Arist. Org. von WAITZ I, 45; nach ihm der Ungenannte Schol. in Arist. 156, b, 43), er habe mit Boëthius, Jamb-

Opfer seines Ehrgeizes wurde, nachdem er an Julian's Hof eine glänzende Rolle gespielt hatte ¹⁾. Mit Maximus war auch Chrysanthius einverstanden ²⁾, wenn er auch in seinem persönlichen Verhalten der Selbstüberhebung des ersteren fremd blieb ³⁾; und

lich und Porphyry die Schlüsse der zweiten und dritten Figur für vollkommenen Schlüsse erklärt, und sei darüber mit Themistius in einen Streit gerathen, den Julian als Schiedsrichter zu seinen Gunsten entschieden habe.

1) Was EUNAP. S. 46 ff. ausser dem angeführten noch weiter mittheilt ist im wesentlichen dieses: er stammte aus einer angesehenen und reichen Familie in Smyrna (letzteres nach v. Nymphid. S. 101). Ein Mann von imponirender Persönlichkeit, und einer der älteren Schüler des Aedesius, gewann er den grössten Einfluss auf Julian, der ihm die höchste Verehrung zollte (vgl. seine epist. 15. 16. 38. 39), und ihn unmittelbar nach seiner Thronbesteigung an seinen Hof berief (S. 54 f. 109). Er folgte dem Ruf trotz der ungünstigen Vorzeichen, und gewann auch am Hofe eine sehr einflussreiche und glänzende Stellung, in welcher er sich aber, wie selbst Eunapius zu melden nicht umhin kann, durch Prunksucht und Hochmuth sehr unbeliebt machte. Nach Julian's Tod gefangen genommen, war er längere Zeit schweren Misshandlungen ausgesetzt, hatte aber nicht den Muth, dem Beispiel seiner Gattin zu folgen, die sich auf seine Bitte für sie beide Gift verschafft und es ihm zugetrunken hatte (S. 59). Nachdem er durch den Einfluss seines Verehrers Klearchus befreit und aufs neue an den Hof gezogen worden war, wurde er unter Valens (um 370) in eine Anklage wegen unerlaubter Künste verwickelt und getödtet. — Neben ihm nennt EUNAP. S. 101. 47 seinen Bruder Claudianus, der in Alexandrien lehrte, φιλοσοφῶν καὶ αὐτὸς ἀριστ. Er gehörte also wohl auch zu Jamblich's Schule.

2) EUNAP. S. 49: ἦν δὲ ὁ Χρυσάνθιος ὁμοψύχως Μαξίμῳ τὰ περὶ θειασμῶν συνεθουσιῶν, wozu das unmittelbar folgende einen Beleg giebt. Weiter vgl. was S. 109. 116 über seine Weissagungskunst berichtet wird.

3) Als er von Julian an seinen Hof berufen wurde, weigerte er sich, angeblich wegen der ungünstigen Götterzeichen, diesem Rufe zu folgen, und blieb dieser Weigerung treu, so viele Mühe auch der Kaiser sich gab, ihn davon abzubringen (EUNAP. S. 54. 109 f.). Sonst erfahren wir über Chrysanthius (aus EUN. Chrysanth. S. 107 ff. vgl. S. 13. 48 f.), dass er aus Sardes gebürtig und von edler Abkunft war; dass er von Hause aus wohlhabend, später in dürftigen Verhältnissen lebte (vgl. S. 113 mit S. 107); dass er des Aedesius zum Lehrer hatte, und sich unter seiner Leitung mit grossem Fleisse der platonischen und aristotelischen, noch eifriger aber der pythagoreischen Philosophie und dem mit ihr verbundenen theurgischen und mystischen Wesen ergab; dass ihn Julian zum Oberpriester von Lydien machte, dass ihn aber die vorsichtige Führung dieses Amtes auch nach Julian's Tod vor Verfolgung schützte; dass er endlich mehr als achtzigjährig starb. Sein anspruchsloser, wohlwollender, lebenswürdiger Charakter, seine philosophische Heiterkeit

die gleiche Denkweise bei Priscus anzunehmen, welcher gleichfalls zu den ausgezeichnetsten Schülern des Aedesius gerechnet wird ¹⁾, giebt uns die ganze Schilderung dieses Mannes bei EUNAPIUS ²⁾ ein genügendes Recht. Aus der Schule des Chrysanthius gieng mit andern ³⁾ Eunapius, der Geschichtschreiber der Parthei, hervor ⁴⁾; aber die eitle Geschwätzigkeit, die Gehalt- und Geschmacklosigkeit dieses Schriftstellers, seine Wundersucht und seine grenzenlose Vergötterung der eigenen Partheigenossen sind nicht geeignet, uns von der geistigen Bedeutung des Kreises,

sein anregender Unterricht werden von Eunapius gerühmt. Von den zahlreichen Schriften, deren derselbe S. 113 erwähnt, fehlt jede weitere Spur.

1) A. a. O. S. 48 f. Er wird hier Θεσπρωτὸς ἢ Μολοττὸς genannt, und es wird seiner Abreise nach Griechenland erwähnt, wo wir ihn auch später (S. 56 f. 67) treffen.

2) EUN. PRISC. S. 65 ff. Dieser Schilderung gemäss umgab sich Priscus mit einer feierlichen, schweigsamen Würde, er blüdete die Lehren der Schule wie einen Schatz, und ergieng sich in herbem Tadel über Aedesius, als einen προδότην τοῦ τῆς φιλοσοφίας ἀξιώματος, einen ἄνθρωπον λογάρια εἰδότα, κρείττονα μὲν πρὸς ψυχῆς ἀναγωγῇ, οὐ φυλαττόμενα δὲ ἐπὶ τῶν ἔργων, war überhaupt kein Freund der διαλέξεις. Schon diese Geheimnisskrämerei lässt in ihm einen Menschen vermuthen, dem die theologische Mystik und die Theurgie weit über die Philosophie gieng. Auch er folgte einem Rufe Julian's (von dem ep. 3. 73 zu vergleichen ist) an den Hof; da er sich aber der Ueberhebung eines Maximus enthalten hatte, blieb er nach dem Tode seines Beschützers unbehelligt (S. 57 f.). Er wurde über 90 Jahre alt, und starb um die Zeit, in welcher Griechenland durch die Gothen verwüstet wurde, also um 396/8 (S. 67).

3) Von denen EUNAP. S. 120 den Epigonus aus Lacedämon und Veronicianus aus Sardes nennt.

4) M. vgl. über sein Verhältniss zu Chrysanthius, das er öfters berührt, namentlich S. 107. 114. 20. 56. Aus Sardes gebürtig (PHOT. Cod. 77, S. 54, a, 4), und mit der Frau des Chrysanthius verwandt, war er von diesem schon als Knabe unterrichtet worden; in seinem 16ten Jahr gieng er nach Athen, um den Rhetor Proäresius zu hören (v. Proäres. S. 74 ff. 92), kehrte dann aber wieder zu Chrysanthius zurück, welcher sich mit der Liebe eines Vaters seiner Ausbildung widmete. Ausser den noch vorhandenen Biographien verfasste er eine Chronik, welche von der Regierung des Claudius bis auf die Zeit der Absetzung des Chrysostomus (404) reichte (PHOT. a. a. O. S. 53); ihre zahlreichen Bruchstücke bei MÜLLER Fragm. Hist. gr. IV, 7 ff. Seine Geburt wird nach v. soph. 92. 58 in's Jahr 346 oder 347 zu setzen sein; sein Tod fällt nach 414, da er in seiner Chronik Fr. 87 die mit diesem Jahr beginnende Regierung der Pulcheria berührt. Ausführlicheres über ihn bei BRUCKER Hist. phil. II, 303 ff. MÖLLER a. a. O.

dem er angehörte, und des Lehrers, dessen Lieblingsschüler er war, eine hohe Meinung beizubringen. Eben dieser Kreis war es aber auch, durch welchen Julianus für die Philosophie und den alten Glauben gewonnen wurde; und da er von Anfang an bei den Philosophen nicht sowohl Wissenschaft, als Anleitung zum Verkehr mit den Göttern gesucht hatte ¹⁾, liess sich um so weniger erwarten, dass die philosophischen Liebhabereien des enthusiastischen Fürsten zu einer eigenen Leistung von einiger Erheblichkeit führen werden. Es findet sich auch wirklich in seinen Schriften, so weit dieselben philosophische Gegenstände berühren, durchaus nichts, was er nicht von Jamblich und anderen Vorgängern entlehnt hätte ²⁾. Auch Sallust's Schrift „von den Göttern und von der Welt“ ³⁾ ist nur eine übersichtliche Zusammenstellung der-

1) Vgl. S. 661, 1 Schl.

2) Es gehören hieher besonders die 4te, 5te, 6te und 7te von seinen Reden, deren schon S. 629. 616 unt. und 1. Abth. 693, 2 gedacht wurde, ep. 51, S. 97 und was Julian bei CYBILL. c. Julian. IV, 115 f. für die Annahme von Volksgöttern, ebd. VI, 200. VII, 235 über Asklepios und andere Götter bemerkt. Weiter kann ich hier auf Julian's Ansichten nicht eintreten; noch weniger ist hier der Ort, von der Persönlichkeit dieses Kaisers, von seinen Bemühungen zur Wiederherstellung der alten Religionen, und von den Gründen zu sprechen, welche das Scheitern dieser Bemühungen herbeigeführt haben würden, wenn Julian auch länger regiert hätte, und nicht schon 363 im Kampfe gegen die Perser gefallen wäre. Das nähere darüber findet sich in jeder Darstellung der Kirchengeschichte, z. B. NEANDER 1. Aufl. II, a, 75—142. BAUR II, 17—43, und in den bekannten Werken von NEANDER (Julian d. Abtr.), STRAUSS (der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren) u. A.; m. s. die Literatur bei STRAUSS und bei UEBERWEG Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, 257. 3. Aufl.

3) Bei dem Sallustius, welchem dieses Buch in den Handschriften beigelegt wird, dachten manche an den Mann dieses Namens, welcher uns aus DAMASC. v. Isidori 89. 92. 250. SIMPL. in Epict. Enchirid. S. 90 Heins., namentlich aber aus den bei SUID. Σαλλούστ., Ἀθηνόδ., Ζήνων Ἀλεξ. erhaltenen Auszügen aus Damascius bekannt ist. Allein dieser Sallust war kein Platoniker; er hatte sich vielmehr von Proklus getrennt, dem er auch einen seiner Freunde abwendig machte, ergab sich dem cynischen Leben, und stand (nach der Aeusserung bei SUID. S. 659 Bernh. zu schliessen) der Volksreligion in derselben freien Weise, wie die älteren Cyniker, entgegen. Ebenso wenig giebt der Inhalt des Buches Veranlassung, es mit J. SIMON École d'Alex. II, 587 der Schule des Proklus zuzuweisen: was es giebt, ist nur die Lehre Jamblich's, von den unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des Proklus ist hier nichts zu finden. Wir werden vielmehr seinen Verfasser nur in dem Freunde Julian's finden können, dessen dieser ep. 17, S. 25 Heyl. erwähnt, dem er

nigen Lehren, in welchen ein Philosoph aus Jamblich's Schule die geeignete Grundlage für die Wiederherstellung und Verbesserung der hellenischen Religion sehen mochte, ein vielleicht ausdrücklich im Dienste der julianischen Restauration geschriebener gemeinverständlicher Abriss der neuplatonischen Dogmatik, bei dem es aber nicht auf eigene wissenschaftliche Untersuchung abgesehen ist ¹⁾. Der berühmte Libanius ohnedem hat dem Neu-

eine 4te Rede gewidmet hat, und den er 361 zum *praefectus praetorio*, 363 zum *consul* machte (AMMIAN. MARC. XXI, 8, 1. XXIII, 1, 1); demselben, dessen Milde gegen die Christen THEODORET h. eccl. III, 11 rühmt. Kein anderer rückt wohl auch in dem Σαλλούτιος EUNAP. MAX. 8. 60. Man vgl. über ihn BRELLI in seiner Ausgabe der Schrift Sallust's S. 191 f.

1) Doch mag hier eine Uebersicht über den Inhalt der Schrift stehen, da sie immerhin als zusammenfassender Abriss ihren Werth hat. Nach einer kurzen Einleitung (c. 1) bespricht der Verfasser zunächst c. 2 die Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Unkörperlichkeit der Götter; er vertheidigt sodann c. 3 die mythischen Darstellungen, in denen sie ganz anders erscheinen, damit, dass sie doch alle wenigstens zum Glauben an das Dasein der Götter führen, während sie zugleich den einsichtigeren auch über das Wesen derselben Andeutungen geben, und gerade durch die ungereimten und unwürdigen Züge auf diesen tieferen Sinn hinweisen; und daran knüpft er c. 4 die Unterscheidung von theologischen, physischen, psychischen, hylischen und gemischten Mythen, d. h. von solchen, welche das Wesen der Götter beschreiben, solchen, die ihre Wirkungen in der Natur, solchen, die Thätigkeiten der Seele darstellen, solchen, die Elemente, Früchte und andere körperliche Dinge als Götter behandeln, und solchen, in denen diese verschiedenen Darstellungsweisen verbunden sind. Für alle diese Arten giebt er Beispiele aus der Mythologie. Es folgt c. 5 eine kurze Erörterung über die erste Ursache, das Gute; c. 6 handelt ganz in Jamblich's Sinn von den überweltlichen und innerweltlichen Göttern: jene die οὐσία, der νοῦς, die ψυχή mit den in ihnen enthaltenen Ordnungen, diese die 12 oberen Götter in vier Triaden, von denen jeder noch andere in sich enthält (z. B. Zeus den Dionysos, Apollo den Asklepios); ihnen gehören die zwölf Sphären der Erde, des Wassers, der Luft, des Feuers, der sieben Planeten (von welchen die Saturnsphäre der Demeter zugewiesen wird) und des Aethers (Athene). Indem sich Sallust c. 7 zur Welt wendet, beweist er zunächst ihre Ewigkeit und Unvergänglichkeit; weiter leitet er (mit Plotin und Jamblich) die Kreisbewegung der himmlischen Körper davon her, dass sie den Nus nachahmen, wogegen die geradlinige Bewegung der elementarischen der der Seele entsprechen soll; er berührt die Unterschiede in der Bewegung der Himmelskörper, geht aber sofort c. 8 zu der Lehre vom Nus und der Seele über, indem er jenen (nach Jamblich) zwischen die οὐσία und die ψυχή stellt, den Unterschied der vernünftigen und vernunftlosen Seelen berührt, und etwas eingehender die Unkörperlichkeit

platonismus zwar einen Theil seiner Bildung zu verdanken, aber

und Unsterblichkeit der Seele beweist. Es folgt c. 9 ein Abschnitt über Vorsehung und Verhängniss, worin jene als die naturgemässe, durch kein Wollen und Bemühen bedingte Fürsorge der Götter für die Welt, dieses als die Wirkung der himmlischen Körper auf dieselbe definirt, eine Einwirkung des Verhängnisses auf die moralische Beschaffenheit des Menschen im Sinn der Astrologie abgewiesen, die τύχη als ἡ τὰ διάφορα καὶ τὰ παρ' ἐλπίδα γινόμενα πρὸς ἀγαθὸν τάρτουμεν δυνάμεις τῶν θεῶν gefasst wird. Hieran schliesst sich c. 10 eine Erörterung περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας nach dem Schema der vier stoisch-platonischen Haupttugenden, und da Tugend und Schlechtigkeit vom Zustand des Gemeinwesens abhängen, c. 11 eine Aufzählung der richtigen und verfehlten Verfassungen; jene: Königthum, Aristokratie, Timokratie, diese: Tyrannis, Oligarchie, Demokratie (vgl. hiezu Bd. II, a, 598. b, 554.). C. 12 kommt Sallust auf die Frage: πόθεν τὰ κακά; und er antwortet: das Uebel sei nichts positives (κακοῦ φύσις οὐκ ἔστιν), sondern es entstehe nur durch Abwesenheit des Guten; auch das moralische Uebel sei aber nicht aus einer φύσις κακῇ abzuleiten, sondern die Seele fehle ὅτι ἐφίσται ἀγαθοῦ, πλανῶται δὲ περὶ τὸ ἀγαθόν, ὅτι μὴ πρώτη ἐστὶν οὐσία; übrigens verleihen die Götter Hilfsmittel aller Art, um sie von Fehlern abzuhalten (darunter auch Opfer und Weihen), und nach dem Tode reinigen sie θεοὶ καθάρσιοι und Dämonen. C. 13 wird die Frage nach dem allgemeinen Verhältniss des Gewordenen zu seiner Ursache aufgeworfen; die Antwort lautet: die Götter schaffen die Welt weder τέχνῃ noch φύσει, sondern δυνάμει, diese sei daher nicht zeitlich später als sie, sondern ihnen gleichzeitig und gleich ewig. C. 14 fragt, wie sich das Wohlgefallen der Götter an ihren Verehrern und ihr Zorn gegen die Schlechten mit ihrer Unveränderlichkeit vertrage; worauf der Verfasser antwortet: in der Wirklichkeit ändere sich nichts in ihrem Verhalten gegen den Menschen, sondern der Mensch werde durch sein Verhalten mit den Göttern in Verbindung gebracht, oder von dieser Verbindung abgeschnitten und stehenden Dämonen überantwortet. Ebenso wenig handle es sich bei Gebeten und Opfern um eine Einwirkung auf die Götter, sondern um Heilung der Gebrechen, welche den Menschen von ihnen entfernt halten; die Götterverehrung stehe daher (c. 15) mit der Bedürfnisslosigkeit der Gottheit nicht im Widerspruch, nur der Mensch solle dadurch die ἐπιτηδεύουσι πρὸς ὑποδοχὴν (sc. τῶν θεῶν) gewinnen, diess geschehe aber μιμήσει καὶ ὁμοιότητι, und so ahmen denn die Tempel den Himmel nach, die Altäre die Erde u. s. w. Aus diesem Gesichtspunkt werden c. 16 insbesondere die Opfer vertheidigt: das menschliche Leben bedürfe zur Verbindung mit dem göttlichen einer Vermittlung (μεσότης), wozu nur etwas gleichartiges, also wieder ein Leben dienen könne, und deshalb opfere man lebende Wesen. C. 17 kommt dann Sallust nochmals auf die Ewigkeit der Welt, für die er einen zusammengesetzten dialektischen Beweis führt; c. 18 und 19 suchen zu zeigen, dass das Dasein von Atheisten in der Welt und die späte Bestrafung vieler Vergehen dem Walten einer Vorsehung nicht widerstreite. C. 20 vertheidigt die Seelenwanderung, und sucht dabei

er selbst ist nicht sowohl Philosoph, als Redner ¹⁾). Dagegen zeigt sich Dexippus in seiner Erklärung der Kategorieen ²⁾ allerdings als einen Schulphilosophen; aber bei ihrer ausgesprochenen Abhängigkeit von ihren Vorgängern, namentlich Jamblich, lässt sich diese Arbeit als wissenschaftliche Leistung nicht einmal Sallust's Werk zur Seite stellen, welches sich bei all seiner Magerkeit und Unselbständigkeit wenigstens durch Klarheit, Uebersichtlichkeit und Einfachheit der Darstellung vor anderen Schriften jener Zeit auszeichnet ³⁾). Erst die athenischen Neuplatoniker fassten die wissen-

die Streitfrage, ob vernünftige Seelen in unvernünftige Wesen übergehen können, durch die Annahme zu lösen, in diesem Fall werden sie nicht die eigenen Seelen dieser Wesen, sondern ἔξωθεν ἔπονται, ὡς περ καὶ ἡμῖν οἱ εἰληχότες ἡμᾶς δαίμονες. C. 21 endlich schliesst in platonischem Geiste mit dem Satze: die Seelen der Guten kehren geläutert zu den Göttern zurück; wäre dem aber auch nicht so, so würde doch αὐτὴ γε ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἡδονὴ τε καὶ δόξα, ὃ τε ἄλυπος καὶ ἀδέσποτος βίος zum Glück der Tugendhaften ausreichen. — Auf die Zeit des Kampfes mit dem bereits herrschenden Christenthum weist in der Schrift c. 19 und c. 16 g. E.; ihre populäre Abzweckung spricht sie c. 13 mit den Worten aus: περὶ μὲν οὖν θεῶν καὶ κόσμου καὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων τοῖς μήτε διὰ φιλοσοφίας ἀχθῆναι δυναμένοις, μηδὲ τὰς ψυχὰς ἀνιάτοις ἀρκέσει ταῦτα.

1) Indem ich daher in Betreff seiner auf BÄHR in Pauly's Realencyclopädie IV, 1009 ff. und die bekannten Darstellungen der griechischen Literaturgeschichte verweise, begnüge ich mich hier, anzuführen, dass er (nach der or. I περὶ τῆς ἑαυτοῦ τύχης. EUSEB. v. soph. S. 96 ff. u. a. St.) aus Antiochien stammte, sich in Athen zum Rhetor ausbildete, in Konstantinopel, dann in Nikomedien, hauptsächlich aber in seiner Vaterstadt Rhetorik lehrte, und nicht allein bei Julian (wie aus dessen ep. 3. 14. 27. 44. 74. 76 hervorgeht), sondern auch bei den Nachfolgern desselben sehr in Gunst stand. Er starb in hohem Alter, nicht vor 391.

2) Δεξιππου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας ἀπορίαι καὶ λύσεις, jetzt von SPENGLER in den *Monumenta Saecularia* der bairischen Akademie (1859) herausgegeben. Die Schrift ist in Gesprächsform abgefasst, der Mitunterredner Seleukus wohl ein wirklicher Schüler des Vorfassers. Ueber den letzteren selbst und den Zweck seiner Schrift sagt SIMPL. Categ. I, γ: καὶ Δεξιππος δὲ ὁ Ἰαμβλίου (sc. μαθητῆς, nicht υἱός — Jamblich scheint unverheirathet gewesen zu sein, und Dexippus führt ihn S. 5, 13 ohne jede weitere Andeutung einfach als Ἰάμβλιχος an) καὶ αὐτὸς μὲν τὸ τοῦ Ἀριστοτέλους βιβλίον συντόμως ἐξηγήσατο· προηγουμένως δὲ τὰς Πλωτίνου ἀπορίας ὡς ἐν διαλόγῳ προτεινομένας αὐτῷ διαλύειν προτίθεται. οὐδὲν δὲ οὐδὲ οὗτος σχεδὸν τοῖς Πορφυρίου καὶ Ἰαμβλίου προστεθεικώς. Diess bestätigt denn auch der Augenschein.

3) Ausser den bisher besprochenen Männern gehörten zur platonischen Schule ohne Zweifel auch die in JULIAN's Briefen als „Philosophen“ genann-

schaftliche Fortbildung des Platonismus aufs neue mit grossem Eifer und nachhaltiger Wirkung in's Auge.

III. Die Schule von Athen.

12. Ihre Anfänge: Plutarchus, Hierokles, Syrianus.

Mit Julian's Tod war für die Anhänger der alten Religion die letzte Aussicht auf einen siegreichen Ausgang ihres Kampfes mit der neuen verschwunden; alle die Maassregeln, durch welche das Heidenthum seit Constantin's Uebertritt unterdrückt worden war, traten Schritt für Schritt wieder in's Leben; die Verlassenheit der Tempel, die Strafgesetze gegen den heidnischen Kultus erneuerten sich; seit Theodosius I. wurde mit Confiskationen und Zerstörung gegen die Heiligthümer der alten Götter, da und dort selbst mit blutiger Gewalt gegen die Person ihrer Verehrer vorgegangen ¹⁾, und noch vor der Mitte des fünften Jahrhunderts war es wenigstens im Orient so weit gekommen, dass die Freunde des Alten ihre Andacht nur noch in scheuer Zurückgezogenheit zu verrichten wagten ²⁾. Nichtsdestoweniger gab sich die neuplatonische Philosophie

ten: Aristoxemus (ep. 4), Eugenius (ep. 18), Diogenes und Lamprias (ep. 85, S. 61 H.), Elpidius (ep. 57), Euklides (ep. 75); ebenso Eumenius und Pharianus, die Julian ep. 55 als seine Studiengenossen ermahnt, fleissig fortzufahren; indessen wissen wir über keinen von diesen Männern etwas weiteres. Ein Schüler Jamblich's, welcher aber der älteren platonisch-aristotelischen Lehrweise den Vorzug gegeben habe, und aus Sicyon sammt seinen Schülern zu THEMISTIUS nach Konstantinopel gekommen sei, wird von dem letzteren or. XXIII, 295, b f. besprochen, aber nicht genannt; ob es der Sicyonier Celsus war, welcher aus LIBANIUS' Briefen (s. d. Index) als Freund dieses Redners bekannt ist, und von ihm ep. 84 dem Themistius empfohlen wird, ist mir zweifelhaft.

1) Das bekannteste und grässlichste Beispiel einer solchen Gewaltthat wird uns sogleich in Hypatia begegnen; um die gleiche Zeit war es wohl auch, dass Hierokles, wie wir finden werden, in Konstantinopel, wahrscheinlich gleichfalls im Zusammenhang mit seiner religiösen Partheistellung, misshandelt wurde. Es lässt sich aber überhaupt annehmen, dass bei den vielen Streitigkeiten zwischen der heidnischen und der christlichen Parthei, welche damals in Alexandria und anderen grösseren Städten nicht selten auf den Strassen von fanatisirten Pöbel- und Mönchshaufen ausgefochten wurden, bei der Zerstörung heidnischer Tempel und ähnlichen Anlässen nicht wenige uns unbekannt gebliebene Opfer gefallen sind. Sahen sich doch selbst christliche Kaiser genöthigt, den Misshandlungen von Juden und Heiden in eigenen Erlassen entgegenzutreten; vgl. das Edict des Arcadius und Theodosius vom J. 423. Cod. Justin. I. I, tit. 11, 6.

2) Die Gesetze des Valentinian, Theodosius, Arcadius und anderer Kai-

noch nicht für besiegt. Die Philosophenschulen in den grösseren Städten erhielten sich fortwährend, und auch die Christen waren für ihre wissenschaftliche Bildung grossentheils auf sie angewiesen. In Konstantinopel lehrte während der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts Themistius, als Philosoph auch von christlichen Kirchenlehrern, und als Beamter von christlichen Kaisern geschätzt ¹⁾; neben den aristotelischen Schriften, deren Erklärung

ser, durch welche die heidnischen Opfer bald bei Todesstrafe, bald bei Strafe der Verbannung und Vermögenseinziehung untersagt wurden, sind bekannt und in den Kirchengeschichten (z. B. GIESELER I, 354 ff. 3. Ausg.) nachgewiesen. Nun konnten diese Gesetze allerdings nicht überall sofort vollzogen werden; wie vollständig aber die heidnische Parthei schon in der ersten Hälfte des 5ten Jahrhunderts z. B. in Athen eingeschüchtert und in die Verborgenheit zurückgedrängt war, sieht man unter anderem aus MARINUS' Leben des Proklus. Als Proklus den Syrian zum erstenmal besuchte, entfernte ihn dieser, um dem aufgehenden Mond seine Verehrung bezeugen zu können, und als der junge Mann diess im Weggehen gleichfalls that, sah er darin etwas ganz ausserordentliches (c. 11). Dass der Alexandriner Heron den Proklus in seine *θεοσβεῖα* einführte, gilt als Beweis seines hohen Zutrauens (c. 9). Dass Proklus zu Athen in der nächsten Nähe des Asklepiostempels wohnte, betrachtet Marinus c. 29 desshalb als ein besonderes Glück, weil er so den Tempel habe besuchen können τοὺς πολλοὺς λανθάνων καὶ οὐδεμίαν πρόφασιν τοῖς ἐπιβουλεύειν ἐθέλουσι παρασχών, und c. 15 rühmt er den Heldenmuth, mit dem Proklus in einer so stürmischen Zeit der *ἐννομος* ζωῇ, d. h. der hellenischen Götterverehrung, unter Gefahren treu geblieben sei; auch er fand es aber gerathen, sich einmal den ihm drohenden Angriffen durch eine längere Abwesenheit aus Athen zu entziehen.

1) Ueber sein Leben (worüber BRUCKER Hist. phil. II, 434 ff. s. vgl.) macht uns Themistius selbst gelegentliche Mittheilungen, welche durch einige anderweitige Nachrichten ergänzt werden. Seine Eltern waren Paphlagonier (or. II, 28, d), er selbst jedoch scheint in Konstantinopel geboren und aufgewachsen zu sein (or. XVII, 214, c.). Sein Vater Eugenius hatte als Philosoph einen bedeutenden Namen (orat. Const. de Them., Themist. Opp. 22, d f. Pet. or. XXI, S. 243, d f. vgl. S. 671, 1. Dagegen scheint JULIAN's ep. 18 an einen andern gerichtet zu sein; s. HEYLER z. d. St.) Er war auch der Lehrer seines Sohnes (or. XX, besonders 240, C). Der Kaiser Constantius zog diesen in den Staatsdienst, und nahm ihn im Jahr 355 in den Senat seiner Hauptstadt auf (or. II nebst der oratio Const. u. PETAVIUS S. 375 unt. seiner Ausgabe). Themist. war damals bereits ein angesehener Lehrer der Philosophie (a. a. O. 19, a); ausser Konstantinopel lehrte er auch in Antiochien, Galatien und Nikomedien (or. I. XXIII, 299, a. XXIV.). Von dem Ansehen, dessen er sich bei den Gelehrten seiner Zeit erfreute, geben ausser der Erzählung or. XXIII, 295 b f. (s. o. 667, 3) die Briefe des LIBANIUS (m. s. d. Wolff'schen

ihn vorzugsweise beschäftigte ¹⁾, wurden auch die platonischen von ihm nicht vernachlässigt ²⁾; mit neuen Gedanken hat er allerdings die Wissenschaft kaum bereichert, sondern wie er sich als Ausleger auf eine verständige Paraphrase beschränkt ³⁾, so scheint auch seine eigene Philosophie nicht über jenen ziemlich oberfläch-

Index) und des GREGOR von Nazianz (ep. 139 f., bei Caillau 38 und 24) einen Beweis; auch der letztere behandelt den heidnischen Philosophen als seinen Freund, und nennt ihn βασιλεὺς τῶν λόγων. Seine für jene Zeit wirklich ausgezeichnete Darstellung erwarb ihm den Beinamen ὁ Εὐφραδής, mit dem er oft aufgeführt wird; er selbst legt jedoch grösseren Werth darauf, Philosoph, als Redner zu sein (or. X, 129, d. or. XXIV). Neben diesen Eigenschaften war es aber auch seine Gewandtheit in den Geschäften, welche ihn den gleichzeitigen Kaisern empfahl, und ihm alle jene Auszeichnungen, Ehrenstellen und Aufträge verschaffte, deren or. II. III. IV, 54, c. V. XIV. XVII. XXXI (wo namentlich S. 354, d. z. vgl.) gedacht wird. Or. XXXI, 352, c. widmet er sich schon 40 Jahre den Staatsgeschäften; or. XVIII, 224, b. f. überträgt Theodosius dem bereits betagten Philosophen bei seiner Abreise in den Occident (387) die Unterweisung seines Sohnes Arkadius; dagegen wird er in der Ueberschrift zu or. I, aus dem Jahr 347 (s. HARDUIN S. 371 Pet.), als νέος; ἐν bezeichnet, und am Schluss dieser Rede, S. 18, a. deutet er an, daes er ein Altersgenosse des (317 geborenen) Constantius sei. Sein Leben scheint sich demnach vom zweiten bis in das letzte oder vorletzte Jahrzehend des vierten Jahrhunderts erstreckt zu haben.

1) Wir besitzen von ihm noch Paraphrasen der zweiten Analytik, der Physik, der Bücher von der Seele (jetzt von SPENGLER neu herausgegeben; Lpz. 1866). Er hatte aber auch die erste Analytik (BOETH. De interpr. ed. sec. Anf. S. 289. PHILOP. Anal. pri. IV, a. m. SUID. vgl. Themist. or. XXI, 256 a. und oben S. 661, 2 Schl.), die Topik (BOETH. Differ. top. 871, m. 872, m. vgl. PRANTL Gesch. d. Logik I, 640) und die Kategorien (SIMPL. Categ. 1, a. SUID.) bearbeitet. Von der Schrift über die Kategorien vermuthet PRANTL Gesch. d. Log. I, 670, sie bilde die Grundlage der pseudoaugustinischen. Themistius' Commentar zu den Büchern vom Himmel führt SIMPL. De coelo S. 30, b, 11. 31, a, 13. 33, a, 17. 33, b, 12. 34. 44. 34, a, 7. b, 13. 43. 60, a, 37 f. 80, b, 6. 85, b, 36 Karst. an; aus seiner Paraphrase des 12ten Buchs der Metaphysik, welche ebenso, wie jener, in einer ebräisch-lateinischen Uebersetzung erhalten ist, geben die akademischen Scholien S. 798 ff. Auszüge. Phot. Cod. 74, S. 52, 15 behauptet sogar: τούτου τοῦ Θεμιστίου εἰς πάντα τὰ Ἀριστοτελικά φέρονται ὑπομνήματα. Ueber die arabischen Citate des Themistius, und über die Uebersetzung eines handschriftlich vorhandenen Commentars zur ersten Analytik und der gedruckten zu περὶ μνήμης und π. ὕπνου vgl. m. VAL. ROSE im Hermes Bd. II, 191 ff.

2) Phot. a. a. O. Z. 19: εἰς δὲ καὶ εἰς τὰ Πλατωνικά αὐτοῦ ἐξηγητικοὶ λόγοι.

3) M. vgl. über ihn PRANTL a. a. O. BRANDIS über d. aristot. Organon, Abh. d. Berl. Akad. 1833. Hist.-phil. Kl. S. 293.

chen Eklekticismus hinausgegangen zu sein, welcher auch seine Stellung zu den religiösen Gegensätzen der Zeit bestimmt ¹⁾. Die

1) Themist. selbst bezeichnet or. II, 26, d Aristoteles als denjenigen, ὃν προτάξαμεν βίου τε καὶ τῆς σοφίας, wie denn auch seine aristotelischen Paraphrasen darüber keinen Zweifel lassen; und so wird er auch von andern als Peripatetiker behandelt. Aber wie SIMPL. De coelo 33, b, 12 bei Gelegenheit bemerkt, dass er, καίτοιγε ἐν τοῖς πλείστοις τὸν Περιπάτητον προῖσχύμενος, doch im gegebenen Fall Plato folge, so stellt auch er selbst or. II, 31, b Aristoteles und den πάμμεγας Πλάτων als die zwei grossen philosophischen Gesetzgeber zusammen; or. XXXIII, 366, c nennt er neben Aristoteles Plato und Homer als die Schriftsteller, mit denen er unablässig umgehe, und seinen Ausführungen legt er (z. B. or. II, 32, b ff. XXI, 250, b) ebensogut platonische als aristotelische Texte zu Grunde. Besonders deutlich hat er sich aber über seine Stellung zu den verschiedenen philosophischen Schulen in der Gedächtnissrede auf seinen Vater (or. XX) ausgesprochen, sofern er in diesem unverkennbar zugleich sein eigenes philosophisches Ideal zeichnet. Nachdem er die Verdienste desselben um die Erklärung des Aristoteles besprochen hat, führt er S. 235, c fort: τὸ μὲν οὖν πρόσωπον καὶ τὸ σχῆμα ἔλον μονοῦ δῆθεν τὴν Ἀριστοτέλους τοῖς μυστηρίοις. Aber auch die Weisheit des Pythagoras und des Zeno habe er benützt, von der platonischen ohnedem sei er überzeugt gewesen, dass sie der aristotelischen auf's nächste verwandt sei, so-dass er ἔκ τῆς Ἀριστοτέλει προθύσας εἰς τὴν Πλάτωνος ἔληγεν ἱερωγίαν, da ja Aristoteles die platonische Lehre nur in eine strengere und unangreifbarere Form gebracht habe; Plato habe er daher weder selbst widersprochen, noch auch so nicht einen Widerspruch des Aristoteles gegen ihn eingeräumt. Nur von Epikur habe er nicht viel hören wollen. Hiemit war von selbst gegeben, dass Themist. in der Weise des Eklekticismus die Unterscheidungslehren der Schulen abstumpfte und ihre Bedeutung unterschätzte, was seinerseits wieder auf die einseitig praktische Auffassung der Philosophie hinweist, die uns schon so oft in diesem Zusammenhang begegnet ist. Es handelt sich bei der Philosophie seiner Ansicht nach nicht um das Wissen, sondern um Tüchtigkeit des Charakters, sie ist nichts anderes, als das ἐργάζεσθαι ἀρετὴν (or. II, 1, b f.); ihre Aufgabe ist Nachahmung der Gottheit in ihrer wohlthätigen weltregierenden Thätigkeit (ebd. 32, c ff. vgl. or. VI, 78, d.). Was dagegen das Erkennen betrifft, so ist Themist. der Ansicht, Gott habe zwar die Idee seiner selbst und den Trieb zur Gottesverehrung allen Menschen eingepflanzt, die Art derselben dagegen habe er, der unsern Augen immer verborgen sei, dem eigenen Urtheil eines jeden überlassen; die Uneinigkeit der philosophischen Schulen und der religiösen Partheien sei daher unvermeidlich, und sie sei auch heilsam, denn nur in ihrem Wettstreit gedeihe die Religion und die Wissenschaft. (Or. V, 68, a ff., wo u. a. 69, b: φύσις δὲ, καθ' Ἡράκλειτον, ῥυπτεσθαι φιλεῖ, καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός. Nur eine zweite Bearbeitung dieser an Jovian gerichteten Rede ist die or. XII, welche blos in LUDWIG's lateinischer Uebersetzung vorhanden, und trotz ihrer Ueberschrift

unterscheidenden Züge des Neuplatonismus treten bei ihm nicht hervor ¹⁾; er deutet vielmehr ausdrücklich an, dass er die Neuerungen nicht billige, durch welche dieser die ältere platonisch-aristotelische Philosophie überschritt ²⁾; aber bei der Bedeutung, welche Aristoteles für die Neuplatoniker hatte, musste seine Wirksamkeit mittelbar doch auch diesen zugutekommen.

Die neuplatonische Schule selbst kam um den Anfang des fünften Jahrhunderts durch die geistvolle Hypatia ³⁾ in Alexandria

wahrscheinlich, wie schon PETAV. bemerkt, von der Rede an Valens verschieden ist, aus der SOKRATES Hist. eccl. IV, 32. SOZOM. VI, 36 Auszüge geben; m. vgl. von ihr S. 157, a ff.). Dem Kaiser Valens hatte Themist. zu Gemüthe geführt: μικράν εἶναι τὴν αὐτῶν [τῶν Χριστιανῶν] διαφωνίαν ὡς πρὸς τὸ πλῆθος καὶ τὴν σύγχυσιν τῶν παρ' Ἑλλήσι δογμάτων· εἶναι γὰρ ὑπὲρ τὰ τριακόσια δόγματα (SOKR. a. a. O., ähnlich SOZ.) So geeignet diese Ansichten waren, um auf Grund derselben zur religiösen Toleranz zu ermahnen, so vollkommen entsprechen sie auch einer Denkweise, die auf tiefere wissenschaftliche Forschung verzichtet, um sich statt dessen auf jene, an sich selbst ganz anerkennenswerthe, aber durchaus populäre Moral und Theologie zu beschränken, welcher wir bei Themistius überall begegnen. Den Paraphrasen des Themistius lässt sich, ihrem Zwecke gemäss, für die Charakteristik seines eigenen Standpunkts wenig entnehmen.

1) Nur schwache Anklänge an dieselben finden sich bei ihm, wie or. I, 8, b, wo er die Gottheit die οὐσία ὑπερούσιος, ὑπερδύναμος δύναμις, ὑπεράγαθος ἀγαθότης nennt, aber sofort beifügt, diese Prädikate könne man ihr nicht ebenso bestimmt beilegen, wie das der φιланθρωπία, und or. XX, 284, a f., wo er im Anschluss an den Phädrus schildert, wie der Geist seines Vaters, von den Banden des Leibes befreit, τὴν ξυνωρίδα τῶν ἀθανάτων ἵππων ζευξάμενος, in die ἱερὰ θεῶν ἀγορὰ und den δῆμος ἀγαθῶν δαιμόνων eingetreten sei.

2) In der S. 667, 3 berührten Stelle or. XXIII, 295, b, wo er von dem Philosophen aus Sicyon sagt: ἀκουστής μὲν γεγονὼς τοῦ Χαλκιδῆως πρεσβύτου (Jamblich), θεραπείων δὲ οὐ τὴν νέαν ᾠδὴν, ἀλλὰ τὴν πατριον καὶ ἀρχαίαν τῆς Ἀκαδημίας καὶ τοῦ Λυκείου. Vgl. auch II, 33, c. Vielleicht hängt es mit dieser Stellung des Themistius zum Neuplatonismus zusammen, dass über ein näheres Verhältniss desselben zu Julian nichts bekannt ist. Nach SUID. Themist. ernannte ihn zwar dieser zum Unterpräfekt (ὑπαρχος) von Konstantinopel, aber in Julian's Briefen wird er nie genannt, und dass die von Themist. geschriebene Lobrede, deren LIBAN. ep. 1061 erwähnt, sich auf Julian bezogen habe, ist mir nicht wahrscheinlich.

3) Die uns erhaltenen Nachrichten über Hypatia finden sich in der werthvollen Abhandlung von R. HOCHS: „Hypatia, die Tochter Theon's“ (Philologus XV, 1860, S. 435—474) zusammengestellt und besprochen. Derselbe giebt auch die ältere Literatur an. — Nach SUID. Ὑπάτ., (dessen ausführlicher Artikel ohne Zweifel in der Hauptsache Damascius' Leben Isidor's entnommen

zu solcher Blüthe, dass die Verehrer dieser Frau auf die wissenschaftlichen Zustände Athens mit Geringschätzung herabsahen ¹⁾).

ist) und Sokr. H. eccl. VII, 15 war Hypatia die Tochter des Mathematikers Theo in Alexandria. Nachdem sie Mathematik und Philosophie studirt hatte, trat sie selbst — auch durch Schönheit ausgezeichnet — als Lehrerin dieser Wissenschaften mit solchem Erfolg auf, dass sie alle Philosophen ihrer Zeit überstrahlte, und die Zuhörer ihr von allen Seiten zuströmten; Sokrates sagt ausdrücklich, sie habe den Lehrstuhl der platonisch-plotinischen Schule in Alexandria eingenommen. Von der Verehrung ihrer Schüler und der nahen wissenschaftlichen und persönlichen Verbindung, in der sie auch mit ihren abwesenden Freunden stand, legen die Briefe des SYNESIUS, dessen Anhänglichkeit und Bewunderung für „die Philosophin“ durch seinen Uebertritt zum Christenthum nicht vermindert wurde, ein beredtes Zeugniss ab (vgl. ep. 4 g. E. 10. 15. 16. 80. 124. 132, S. 1519, b. 136 Anf. 153); so redet er sie z. B. ep. 16 an: μήτερ καὶ ἀδελφεὲ καὶ διδάσκαλε, ad Pæon. S. 1584, a nennt er sie seine σεβασμιωτάτῃ διδάσκαλος, und ep. 153, S. 1556, c legt er, der christliche Bischof, der heidnischen Philosophin einige Schriften vor, um über ihre Herausgabe zu entscheiden. Auch bei den Beamten und Obrigkeiten der Stadt stand Hypatia in hohem Ansehen, und wurde vielfach von ihnen zu Rathe gezogen; namentlich bei dem Präfekten Orestes galt sie sehr viel (Sokr. und Stid. a. d. a. O.). Dadurch kam sie aber bei der christlichen Bevölkerung in den Verdacht, dass sie diesen Beamten zu den Schritten anstifte, durch welche er dem hierarchischen Bischof Cyrillus entgegentrat; und in Folge dieses Verdachts wurde sie im März 415 von einem fanatischen Volkshaufen auf schauerhafte Weise ermordet; m. s. hierüber die gründliche Untersuchung von HOCHS S. 457 ff., der sich mit Recht vorzugsweise an Sokrates hält. Die Angabe unseres Suidas-Textes, Hypatia sei die Frau des Philosophen Isidorus gewesen, hat schon BRUCKER I, 344 f., und neuerdings HOCHS 354 f. vollständig widerlegt; sie war vielmehr unverheirathet, und jene Angabe ist ein grobes Missverständniss, das wohl erst einem Glossator des Suidas zur Last fällt.

1) SYNES. ep. 135 schreibt seinem Bruder aus Athen: οὐδὲν ἔχουσιν αἱ νῦν Ἀθῆναι σεμνόν, ἀλλ' ἢ τὰ κλεινὰ τῶν χωρίων ὀνόματα. Die Philosophie sei ausgewandert, wenn auch die Akademie und das Lyceum u. s. w. noch stehen. νῦν μὲν οὖν ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις Αἴγυπτος τρέφει τὰς Ἰπατίας δεξαμένη γονάς· αἱ δὲ Ἀθῆναι, πάλαι μὲν ἦν ἡ πόλις ἐστὶα σοφῶν, τὸ δὲ νῦν ἔχον σεμνύνουσιν αὐτὰς οἱ μελιττουργοί· ταῦτ' ἄρα καὶ ἡ ξυνωρίς τῶν σοφῶν Πλουταρχείων, οἵτινες οὐ τῇ εἰσμῇ τῶν λόγων ἀγείρουσιν ἐν τοῖς θεάτροις τοὺς νέους, ἀλλὰ τοῖς ἐξ Ἰμηττοῦ σταμνίοις. Mit jener ξυνωρίς scheinen Plutarch und Syrian gemeint zu sein; vor Plutarch's Tod muss nämlich der Brief jedenfalls geschrieben sein, da dieser den Synesius überlebt hat, dessen Bruder und Nachfolger Eunoetius 431 schon an der Synode von Ephesus theilnahm (HARDUIN Concilia I, 1392, d).

Ueber ihre Lehre ¹⁾ ist uns freilich so wenig, als über ihre Schule ²⁾ etwas näheres überliefert.

Etwas später treffen wir in Alexandria neben dem Platoniker Hierokles ³⁾ den Aristoteliker Olympiodorus, den Lehrer des Proklus ⁴⁾. Aber doch verliert diese Stadt, in welcher auch

1) SUIDAS (d. h. Damascius) sagt von ihr ausdrücklich: τὴν δὲ φύσιν γενναιοτέρα τοῦ πατρὸς οὕσα οὐκ ἤρκεσθη τοῖς διὰ τῶν μαθημάτων παιδεύμασιν ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ καὶ φιλοσοφίας ἤψατο τῆς ἄλλης οὐκ ἀγεννῶς . . . ἐξηγεῖτο δημοσίᾳ τὰς ἀκροᾶσθαι βουλομένοις ἢ τὰ τοῦ Πλάτωνος ἢ τοῦ Ἀριστοτέλους ἢ ἄλλου ὅτουδὲ τῶν φιλοσόφων. Ebenso SOKR.: πάντα τὰ φιλόσοφα μαθήματα τοῖς βουλομένοις ἐκτίθεσθαι. Ihr Unterricht muss sich demnach auf das ganze Gebiet der Philosophie erstrecken, und nach der Weise der Neuplatoniker namentlich mit Erklärung der platonischen und aristotelischen Schriften beschäftigt haben. Auch die Art, wie SYNESIUS a. d. a. O. von ihr und zu ihr spricht, setzt diess voraus. Allerdings scheint sie aber (auch nach SYNES. ep. 15 und ad Pæon. S. 1584, a) den mathematischen Wissenschaften besondere Aufmerksamkeit gewidmet zu haben, wie denn ihre drei von SUIDAS genannten Schriften mathematischen Inhalts sind; und so können nicht blos PHILOSTORG. VIII, 9 und HÆSTEN. Ὑπάτ. die Astronomie als diejenige Wissenschaft nennen, in der sie sich hauptsächlich hervorgethan habe, sondern DAMASC. v. Isid. 164 kann auch den Isidorus als τῷ ὄντι φιλόσοφος, ihr, der γεωμετρικῇ, entgegenstellen, wiewohl sie in Wahrheit ohne Zweifel viel bedeutender war, als jener Schüler des Proklus. Ueber ihre philosophischen Ansichten lässt sich ausser dem allgemeinen, was ohnedem feststeht, dass sie die des damaligen Neuplatonismus waren, auch aus Synesius kaum etwas abnehmen.

2) SYNESIUS nennt mehrere seiner Mitschüler: Olympius (ep. 97. 132, S. 1519, b), Troilus (ep. 26. 90 vgl. SOKR. H. eccl. VII, 1), Herculianus (ep. 136), Hesychius (ep. 92); aber sonst sind uns diese Männer wenigstens als Philosophen nicht weiter bekannt. Auch auf Synesius selbst kann ich hier nicht näher eintreten, denn das geschichtlich merkwürdige an ihm ist nur das eigenthümliche Verhältniss, in welchem der Neuplatonismus und das Christenthum bei ihm stehen; im übrigen begegnen wir in seinen Schriften, so weit sie philosophischen Inhalts sind, nur den bekannten Zügen jenes Systems. Ich glaube ihn daher der Geschichte der christlichen Philosophie überlassen zu sollen, und will mich hier begnügen, auf die kurze Darlegung seiner Weltansicht De provid. I, 9—11, und seine Stellung zum Christenthum betreffend, auf BAUR Kirchengesch. II, 52 ff. zu verweisen.

3) Ueber welchen sogleich ausführlicher gesprochen werden wird.

4) MARIN. v. Procli 9: als Proklus nach Alexandria kam, φοιτᾷ ἐπὶ μὲν Ἀριστοτελικοῖς παρ' Ὀλυμπιόδωρον τὸν φιλόσοφον, οὗ κλέος εὐρύ. Dass dieser Olympiodor der gleiche ist, welchem Hierokles seine Schrift über die Vorsehung gewidmet hat, ist mir nach der Beschreibung des letztern bei PÆOR. Cod. 214, Anf. durchaus unwahrscheinlich; auch von demjenigen, an welchen

die Unterdrückung des Heidenthums von Seiten der Christen mit ganz besonderer Gewaltsamkeit betrieben wurde, seit diesem Zeitpunkt ihre wissenschaftliche Bedeutung immer mehr. Dagegen trieb der Neuplatonismus eben damals in Athen, trotz der Ungunst der Zeiten, neue Blüthen, und in dem System des Proklus kam er sogar zu seiner höchsten formellen Vollendung.

Ueber die Entstehung dieser Schule sind wir nicht näher unterrichtet. Ihr enger Zusammenhang mit Jamblich und Theodor von Asine liegt in ihrer Lehre klar vor Augen, und ihre Vertreter haben ihn auch so bereitwillig anerkannt, dass es ziemlich gleichgültig für uns ist, durch welche Personen ihre Verbindung mit Jamblich's Schule vermittelt wurde ¹⁾. Während aber in der letzteren die theologische Spekulation, die Zahlenmystik, die Theurgie und der Eifer für die Vertheidigung des Polytheismus den wissenschaftlichen Sinn überwuchert, und das Interesse für ein methodisches Philosophiren so sehr zurückgedrängt hatten, dass sie sich zur Zeit Julian's ganz in die praktisch religiöse Thätigkeit zu verlieren in Gefahr stand, so kehrte die Schule von Athen nach dem Misslingen jener praktischen Bestrebungen zu einem strengeren dialektischen Verfahren zurück, wodurch es ihr möglich wurde, alle Ergebnisse ihrer Vorgänger zu einem zusammenhängenden, bis in's einzelste sorgfältig ausgearbeiteten Ganzen zusammenzufassen. Sie hatte dieses Ergebniss vor allem dem eifrigeren Studium der aristotelischen Schriften zu verdanken, welche von Jamblich und seinen Schülern im Vergleich mit den orientalischen Systemen und den neupythagoreischen Lehren verhältnissmässig vernachlässigt worden waren. Indem die athenischen Platoniker das Studium des Aristoteles als die Vorbedingung für ein tieferes Verständniss Plato's betrachteten ²⁾, traten sie mit der ganzen dialektischen

Isidor. Pelus. ep. II, 256 schreibt, ist er zu unterscheiden. Proklus' Anwesenheit in Alexandria fällt, wie später gezeigt werden wird, um's Jahr 430.

1) BRUCKER II, 313 denkt an Chrysanthius (s. o. 662), ZUMPT (über den Bestand d. philos. Schulen in Athen. Abh. d. Berl. Akad. 1843. phil.-hist. Kl. S. 78) an Theodor von Asine, und es ist allerdings möglich, dass Plutarch einen von diesen Philosophen gehört hat, doch lässt sich nichts sicheres darüber ausmachen.

2) Aus diesem Gesichtspunkt behandelt wenigstens Syrian bei MARIN. Procl. 13 den Unterricht des Proklus, wiewohl sich dieser vorher schon unter

Bildung der peripatetischen Schule an die platonischen Schriften, und es erzeugte sich das Bestreben, mittelst dieser Dialektik nicht blos den Plato mit Aristoteles, sondern auch die früheren Neuplatoniker mit Plato und mit einander zu verknüpfen. Andererseits aber sollte die höchste Wahrheit doch nur da zu finden sein, wo auch der bisherige Neuplatonismus sie gesucht hatte: die aristotelische Weisheit ist nur die Vorstufe der platonischen, jene wird den kleinen, diese den grossen Weihen verglichen ¹⁾; Aristoteles heisst der dämonische, Plato und Jamblich die göttlichen ²⁾; und Plato selbst stellen sich die pythagoreischen und orphischen Ueberlieferungen, die griechischen Göttersprüche und die chaldäische Theologie mit gleichem Ansehen zur Seite. Diese ganze Vorstellungsmasse, die ganze religiöse und philosophische Errungenschaft der Vorzeit soll in einem umfassenden, methodisch gegliederten System vereinigt werden. Seinem Inhalt nach ist daher dieses System theils eine Wiederholung theils eine weitere Ausführung dessen, was die bisherigen Neuplatoniker aufgestellt hatten, und es schliesst sich namentlich an Jamblich und Theodor unmittelbar an. Auch seine Form, die des triadischen Fortgangs, war ihm durch diese Vorgänger bis zu einem gewissen Grad vorgezeichnet. Aber die strengere und bewusstere Durchführung dieses Principis führt jetzt zu einem Lehrgebäude, welches theils durch manche materielle Aenderungen, theils und besonders durch seine formelle Abrundung über die früheren so weit hinausgeht, dass wir allen Grund haben, in demselben eine dritte und letzte Form des Neuplatonismus zu sehen ³⁾. Je vollständiger sich aber freilich die

Olympiodor's Leitung mit der aristotelischen Philosophie bekannt gemacht hatte. 'Εν ἑταίροις γοῦν, sagt er, οὔτε δύο ὁλοῖς πάσας αὐτῷ τὰς Ἀριστοτελεῖς συνέγνω πραγματείας . . . ἀχθέντα δὲ διὰ τούτων ἱκανῶς, ὥσπερ διὰ τινῶν προτελείων καὶ μικρῶν μυστηρίων, εἰς τὴν Πλάτωνος ἦγε μυσταγωγίαν.

1) MARIN. a. a. O.

2) So ganz stehend bei Proklus, und vor ihm bei seinem Lehrer Syrian; vgl. dessen Commentar zur Metaphysik S. 4, b, o. 9, a, o. Bagol. u. ö. Weniger pedantisch ist in dieser Beziehung SIMPLICIUS; er nennt z. B. Phys. 142, b, u. den Aristoteles unbedenklich θεός. Weiteres wird über das Verhältniss, in welches Aristoteles hier zu Plato gesetzt wird, aus Anlass Syrian's mitgetheilt werden.

3) KIRCHNER Philos. d. Plot. 215 f. bestreitet diess; aber theils schlägt er die Bedeutung jenes logischen Schematismus, in welchen Proklus die

Philosophie in dieser Richtung ausbreitet, um so deutlicher kommt auch der Mangel an schöpferischer Kraft zum Vorschein, welcher ihr, trotz aller dialektischen Kunst, das unverkennbare Gepräge der alternden Wissenschaft aufdrückt. Das Verhältniss der athenischen Neuplatoniker zu der früheren Philosophie und zur positiven Religion ist wesentlich scholastisch, und Proklus besonders kann als der eigentliche Scholastiker unter den griechischen Philosophen betrachtet werden. Völlig so stark freilich, wie in der christlichen Scholastik, konnte die Abhängigkeit vom positiven in der griechischen Philosophie nie werden, weil diese keine kirchliche Auktorität über sich hatte; aber doch haben die platonischen Schriften, die Göttersprüche und die orphischen Gedichte für diese letzten Neuplatoniker ganz die Bedeutung einer normativen Offenbarungs-urkunde.

Der erste athenische Neuplatoniker, welcher mit Auszeichnung genannt wird, ist der „grosse“ Plutarchus ¹⁾, der Sohn des

ganze neuplatonische Spekulation eingefügt hat, wie mir scheint, zu gering an, theils unterschreibt er auch, wie S. 626 f. gezeigt wurde, Jamblich schon Bestimmungen, welche nachweislich erst Proklus angehören; wie denn auch dieser selbst bei Gelegenheit sich darüber aufhält, dass Jamblich seine Annahmen noch nicht genauer ausgeführt habe. Vgl. Plat. Theol. 216, o: Jamblich setze (bei der Erklärung der *ὑπουράνιος ἀψις* Phädr. 247, B) *μετὰ τὸ πρῶτον τὸν οὐρανὸν ἀορίστως* (ohne nähere Bestimmung) *καὶ τὴν ἰδιότητα τῆς ὑπάρξεως οὐ παραδεδωκώς . . . διδασκέτω δὲ ἡμᾶς, τίς ἡ τάξις ἡ οὐρανία, καὶ πῶς ὑπέστη, καὶ ποῖον γένος αὐτὴν συμπληροῖ τῶν πρὸ τοῦ δημιουργοῦ θεῶν*. Ebd. 22, o., wo von Syrian gesagt wird: *τὸ τῆς θεωρίας τῶν παλαιότερων ἀόριστον εἰς ὅρον μεταστήσας καὶ τὸ συγκεχυμένον τῶν διαφορῶν τάξεων εἰς διάκρισιν νοερὰν περιαγαγών*. Kirchner's Behauptung vollends, dass die Studien des Plato und Aristoteles von Jamblich's Nachfolgern ebenso ernst und gründlich betrieben worden seien, als später zu Athen, erscheint nach allem, was uns über diese Männer bekannt ist, durchaus unhaltbar; wenn die *ἀττικοὶ ἐξηγηταὶ* als eine eigene Schule aufgeführt werden (PHILOP. De an. G, 10 unt. M. 15, unt. u. δ.), hat diess seinen guten Grund. Auch das Mittelalter hat den Neuplatonismus zunächst in der schulmässigen Systemsform, die ihm Proklus gegeben hat, sich angeeignet.

1) Wie ihn MARINUS Procl. c. 12 wiederholt nennt; ebenso PHILOP. De an. Q, 1, m: *ὁ θαυμάσιος*. Nach PHOT. Cod. 214, S. 173, 37 war er ein Athener; des Nestorius Sohn nennt ihn auch SIMPL. De an. 72, b. m. Sonst ist von seinen persönlichen Verhältnissen nichts überliefert. Er starb nach MARIN. a. a. O. hochbetagt in Proklus' 22stem Lebensjahre, mithin, da Proklus' Geburt in die Jahre 409—413 fällt, zwischen 431 und 435.

Nestorius; und so wenig uns auch über diesen Mann mitgetheilt wird, so können wir doch schon bei ihm die Züge nachweisen, deren Verbindung die Schule von Athen charakterisirt. Einerseits wird seine Anhänglichkeit an den alten Glauben und seine Kenntniss der theurgischen Künste erwähnt, deren Ueberlieferung in seiner Familie einheimisch war ¹⁾. Zugleich beschäftigte er sich aber auf's eifrigste nicht allein mit den platonischen, sondern auch mit den aristotelischen Schriften, las sie mit seinen Zuhörern ²⁾, und erklärte sie in eigenen Werken ³⁾. Seine Erklärung des Aristoteles war, nach den uns erhaltenen Proben zu urtheilen, sorgfältig und im ganzen verständig; in den platonischen Parmenides deutete er freilich, wie alle neuplatonischen Ausleger, vieles hinein, was von seinem ursprünglichen Sinne weit abliegt. Ueber seine eigenen Ansichten ist nur wenig und vereinzelt überliefert. Mit der ganzen neuplatonischen Schule unterscheidet er die Gottheit, den Nus, die Seele, die der Materie inwohnende Form und

1) MARIN. Procl. 28: Proklus bediente sich der chaldäischen Gebetsformeln (συστάσεις, Gebete, wodurch man sich der Gottheit empfiehlt, καὶ ἐντυχίαι) und der θεῖοι καὶ ἄφθαρτοι στρόφαλοι (Zauberräder); καὶ γὰρ ταῦτα περιιλήφει καὶ τὰς ἐκφωνήσεις καὶ τὴν ἄλλην χρῆσιν αὐτοῖν μεμαθήκει παρὰ Ἀσκληπιγενείας τῆς Πλουτάρχου θυγατρὸς, παρ' αὐτῇ γὰρ καὶ μόνῃ ἐσώζετο ἀπὸ Νεστορίου τοῦ μεγάλου ὄργια καὶ ἡ σύμπασα θεουργικὴ τέχνη, διὰ τοῦ πατρὸς αὐτῇ παραδοθεῖσα. Weiter vgl. m. auch die Legende, welche SUID. Δομνῖνος aus Damascius mittheilt.

2) MARIN. c. 12: Wiewohl Plut. schon durch sein Alter behindert war, widmete er sich doch dem Unterricht des Proklus mit der grössten Bereitwilligkeit, und las mit ihm Aristoteles von der Seele und Plato's Phädo.

3) Aus seiner Erklärung des Parmenides theilt PROKL. in Parm. VI, 27 Cous. (S. 831 Stallb.) einiges mit, eine solche des Phädo ergibt sich aus den anonymen Scholien zu diesem Gespräch in Olympiodori Schol. in Phäd. ed. FINCKH S. 82, Nr. 100. S. 98, Nr. 175. S. 159, Nr. 38; noch häufiger wird von SIMPLICIUS (De an. 13, a, u. 32, b, m. 42, a, o. 44, b, u. 50, a, u. 52, a, o. 54, a, u. 72, b, m. 79, a, m. 82, a, o. 85, b, o. 90, a, o.) und PHILOPOXUS (De an. O, 6, u. 7, u. 8, u. 9, u. 10, o. P, 5, o. 16, o. Q, 1, m. 3, o. 4, o. 8, o. m. 9, o. 10, u. 13, u. R, 3, o. 11, u. 13, o. S, 1, u. 5, o. 7, u. 9, u.) sein Commentar zu Aristoteles περὶ ψυχῆς angeführt, welcher nach dem Alexander's ohne Zweifel der bedeutendste, wenn nicht der einzige war; wenigstens wissen wir, abgesehen von der Paraphrase des Themistius, von keinem, der zwischen beide fiel, und SIMPL. De an. 72, b, m sagt: οὐχ ὥς τοῖς ἐξηγηταῖς εἶρηται τῷ τε Ἀλεξάνδρῳ καὶ τῷ Νεστορίῳ Πλουτάρχῳ, er scheint also diese als die Ausleger schlechthin zu betrachten.

die Materie als solche ¹⁾). Den Himmelskörpern will er, im Widerspruch mit der herrschenden Annahme, Sinnesempfindung beilegen ²⁾). Unter den menschlichen Seelenthätigkeiten bringt er die Wahrnehmung mit der Vernunft durch die Bemerkung in Verbindung, dass das die Empfindung begleitende Bewusstsein Sache der Vernunft sei; dasselbe sei nämlich das Erzeugniss der Vorstellung (δόξα), welche als der unterste Theil der vernünftigen Seele das Bindeglied zwischen ihr und der Sinnlichkeit bilde ³⁾). Er bespricht das Wesen und die Entstehung der Phantasie, in ihrem Unterschied von der Wahrnehmung auf der einen, dem Denken auf der andern Seite ⁴⁾). Er bemüht sich, die Schwierigkeiten zu lösen, welche in der aristotelischen Lehre von der Vernunft lagen, indem er die verschiedenen Formen derselben unterscheidet und ihr gegenseitiges Verhältniss bestimmt. Wiewohl nämlich die Vernunft als eine und dieselbe, von der Wahrnehmung und von der Phantasie ihrem Wesen nach verschiedene, Kraft ⁵⁾) alles Wissen von Hause aus in

1) Nach PROKL. in Parm. VI, 27 bezog er im Parmenides die fünf ersten, von der Voraussetzung εἰ ἔστιν ἓν ausgehenden Abschnitte (S. 137, C — 160, B) auf die πρώτισται καὶ ἀρχικαὶ ὑποστάσεις, indem er τὴν μὲν πρώτην ὑπόθεσιν εἶναι περὶ θεοῦ διατάττεται· τὴν δὲ δευτέραν περὶ νοῦ· τὴν δὲ τρίτην [155, E ff.] περὶ ψυχῆς· τὴν δὲ τετάρτην περὶ τοῦ ἐνύλου εἶδους· τὴν δὲ πέμπτην περὶ τῆς ὕλης, ἐν αἷς [ῆ, wie STALLBAUM mit Recht will] τὰ ἄλλα ὑπόκειται τοῦ ἐνός. Das ἐνυλον εἶδος ist der Sache nach dasselbe, was Plotin die Natur nennt.

2) SIMPL. De an. 90, a, o. PHILOP. De an. 8, 8, o.

3) Bei PHILOP. De an. O, 9, u.

4) PHILOP. a. a. O. P, 15 u. 16, o.: Das αἰσθητὸν setze die αἰσθησις, diese die Phantasie in Bewegung; die αἰσθησις nehme die Form des Gegenstandes auf und halte sie fest, καὶ τούτῳ τῷ εἶδει προσβάλλει ἡ φαντασία καὶ ταύτῃ γίνεται φαντασία, ὡς φησιν ὁ Πλούταρχος. ὅθεν καὶ ὀρίζεται αὐτὴν ψυχῆς κινήσιν ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως προσεχῶς διγχειρομένην. Ebd. Q, 1, m: τὴν δὲ φαντασίαν διττὴν οἶται Πλούταρχος. καὶ τὸ μὲν πέρασ αὐτῆς τὸ ἐπὶ τὰ ἄνω, ἡγουν ἡ ἀρχὴ αὐτῆς, πέρασ ἐστὶ τοῦ διανοητικοῦ· τὸ δὲ ἄλλο πέρασ αὐτῆς κορυφὴ ἐστὶ τῶν αἰσθήσεων. Plut. vergleiche sie mit dem Punkt, in dem zwei Linien sich treffen: wie sich dieser zugleich als Ein Punkt und als doppelter Endpunkt betrachten lasse, οὕτω καὶ ἡ φαντασία δύναται καὶ ὡς ἓν καὶ ὡς δύο λαμβάνεσθαι, διότι τῶν μὲν αἰσθητῶν τὸ διηρημένον εἰς ἓν συναθροίζει, τὸ δὲ τῶν θείων ἀπλοῦν καὶ ὡς ἂν τις εἴποι ἐνικὸν ἐς τύπους τινὰς καὶ μορφὰς διαφόρους ἀναμάττεται. Dass Plut. die Phantasie vom Nus unterschied, bemerkt PHILOP. auch S, 1, u., dass er sie den niedrigsten Thiergattungen absprach, SIMPL. De an. 82, a, o.

5) Nach PHILOP. De an. Q, 4, o. hatte Plutarch Arist. De an. III, 4, Anf. so verstanden, dass hier die Frage aufgeworfen werde, εἴτε ὁ νοῦς χωριστός ἐστι

sich hat ¹⁾, so ist doch dieses nicht von Anfang an ihrem Bewusstsein gegenwärtig, sondern es wird diess erst mittelst der Erinnerung, des Lernens; wir haben daher zwischen der bloß als Eigenschaft in uns vorhandenen und der zugleich in Thätigkeit getretenen Vernunft zu unterscheiden ²⁾; auch die letztere ist aber nicht, wie die göttliche, beständig in wirklicher Denkhätigkeit begriffen ³⁾, denn sie bedarf zu ihrer Thätigkeit der Phantasie, wenn ihr daher diese ihren Dienst versagt, hört jene Thätigkeit auf ⁴⁾. Weiter unterscheidet Plutarch den mit dem Körper verbundenen und den körperfreien Theil der Vernunft: von jenem soll das körperliche, von diesem das unkörperliche erkannt wer-

φαντασίας καὶ αἰσθήσεως, ὥς ἄλλην αὐτὸν ἔχειν οὐσίαν παρὰ ταῦτα, εἴτε μία ἐστὶ οὐσία, ἥτις τοῦ νοῦ προβάλλεται καὶ φαντασίαν καὶ αἰσθησιν, τῷ δὲ λόγῳ μόνον ἐστὶ πολλά. Er selbst hatte sich, wie a. a. O. R, 3, o. bemerkt wird, für das erste Glied dieses Dilemma entschieden. Dass nur einerlei Nus im Menschen sei, sagt Plutarch a. a. O. Q, 10 s. u. Anm. 3.

1) Vgl. folg. Anm.

2) Nachdem PHILOP. die 1ste Abth. 712, 4 angeführten Bestimmungen Alexander's mitgetheilt hat, führt er a. a. O. Q, 3, o. fort: Πλούταρχος δὲ οὐ παράδεχεται ταῦτα, ἀλλὰ ἄλλως λέγει τὰ σημαινόμενα τοῦ νοῦ. φησὶ γάρ, ὅτι πρῶτον σημαινόμενόν ἐστι τοῦ νοῦ ὁ καθ' ἑξιν νοῦς, ὁλός ἐστιν ἐπὶ τῶν παιδῶν· βούλεται γάρ Πλούταρχος, κατ' Ἀριστοτέλην (den er hier in's platonische umdeutet) τὰ παιδία λόγους ἔχειν τῶν πραγμάτων καὶ τὴν λογικὴν ψυχὴν πάντα εἰδέναι καὶ τὰ μαθήσεις μὴ εἶναι κυρίως μαθήσεις, ἀλλ' ἀναμνήσεις. καὶ διὰ τοῦτο τὸν νοῦν ἐπὶ τῶν παιδῶν καθ' ἑξιν δίδωσι καὶ ἔχοντα τοὺς λόγους τῶν πραγμάτων. ἀλλ' ἀγνοοῦσιν οἱ τὰ πράγματα διὰ τὸ δεῖσθαι μαθήσεως, ἥτις μάθησις ἀνάμνησις ἐστὶ. δεύτερον σημαινόμενόν ἐστι τοῦ νοῦ τὸ καθ' ἑξιν ἅμα καὶ ἐνέργειαν, ὥσπερ ἐστὶν ἐπὶ τῶν τελείων ἀνθρώπων ὁ νοῦς . . . τρίτον σημαινόμενόν ἐστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν μόνως νοῦς, ὁλός ἐστι ὁ θύραθεν νοῦς ὁ τέλειος (der göttliche Nus).

3) PHILOP. a. a. O. Q, 10, u.: Unter dem ἐνέργειά νοῦς versteht Alexander den göttlichen Nus, Marinus einen δαιμόνιος ἢ ἀγγελικὸς, Plotin τὸν ἀνθρώπινον νοῦν, τὸν αἰεὶ ἐνεργοῦντα, von dem er aber einen ποτὲ (bloß zeitweise) ἐνεργοῦντα unterscheidet. Πλούταρχος δὲ, ὃ καὶ ἡμεῖς τιθέμεθα, οὐκ οἶται εἶναι παρ' ἡμῶν αὐτὸν τὸν νοῦν, ἀλλ' ἀπλοῦν· καὶ τοῦτον τὸν ἀπλοῦν λέγει αἰεὶ νοοῦντα (hier ist, wie die nächstfolgende zeigt, entweder vor λέγει oder vor αἰεὶ ein οὐ ausgefallen), αἰεὶ ποτὲ νοοῦντα. οἶται οὖν ὁ Πλούτ., ἐνέργειά λέγειν τὸν νοῦν τὸν ἀνθρώπινον, ὃν οἶται καὶ ποτὲ ἐνεργεῖν.

4) A. a. O. Q, 13, u. fragt Plutarch, warum der Nus nicht immer thätig sei, und antwortet: ὅτι τούτῳ αἴτιον τὸ μετὰ φαντασίας ἐνεργεῖν αὐτὸν, καὶ ἐκείνης φθορείσης οὐκέτι ἐνεργεῖ δι' ἐκείνην καὶ οὐχὶ δι' ἑαυτόν.

den ¹⁾. Endlich hören wir noch, dass er die Fortdauer nach dem Tode mit Jamblich ²⁾ auf den vernunftlosen Theil der Seele ausgedehnt habe ³⁾. Wir sehen aus diesen Angaben, dass sich Plutarch namentlich mit psychologischen Fragen eingehend beschäftigt hatte, und dass er hier die aristotelische Lehre mit der platonischen zu verknüpfen und in Uebereinstimmung zu bringen suchte; aber sie reichen nicht aus, um uns ein genaueres Urtheil über seine philosophische Eigenthümlichkeit möglich zu machen. Auf eine maasshaltende Auffassung des sittlichen Lebens weist die Angabe, er habe die ascetischen Uebertreibungen seines Schülers Proklus missbilligt ⁴⁾.

Unter den wenigen Schülern Plutarch's, deren Namen uns überliefert sind ⁵⁾, zeigt der Alexandriner Hierokles ⁶⁾ eine

1) A. a. O. Q, 8, o. (vgl. ebd. m. 9, o.): Alexander und Plutarch behaupten: τῷ μὲν ἄνθρωπῳ (sc. im Nus) τὰ αἰσθητὰ γινώσκεισθαι, τῷ δὲ ἐνύλῳ τὰ ἐνυλὰ.

2) Ueber den S. 641 z. vergl.

3) Schol. in Phäd. in Olympiodor in Phäd. ed. FINKEN S. 98, Nr. 175: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξως ἀπαθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος· οἱ δὲ μέχρι τῆς φύσεως, ὡς Πλωτῖνος ἐνὶ ὅπου· οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς... Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος. Von der Annahme des Numenius unterscheidet sich diese dadurch, dass sie die Unsterblichkeit zwar auf die vernunftlosen Theile der Seele (wie Phantasie und Begierde), aber nicht auf die blos animalischen, auf das leibliche Leben bezüglichen Kräfte ausdehnte. Ob auch die Sinnesempfindung nach dem Tod fort dauern sollte, ist nicht klar.

4) MARIN. Procl. 12: Als Plutarch sah, dass sich Proklus der Fleischspeisen gänzlich enthielt, mahnte er ihn davon ab, ὅπως ἂν καὶ τὸ σῶμα ὑπηρεῖν ἔχοι ταῖς ψυχικαῖς ἐνεργείαις. In demselben Sinn äusserte er sich gegen Syrian, erhielt aber von diesem die Antwort: ἔασον αὐτὸν μαθεῖν ὅσα βούλομαι γκρατῶς διαιτῶμενον, καὶ τότε, εἰ ἐθέλοι, ἀποθάνει.

5) Neben ihm und Syrian nennt MARIN. v. Procl. c. 11 Lachares, den er als Mitschüler Syrian's und hochgefeierten Rhetor bezeichnet, und ebd. 28 Asklepigeneia, die Tochter Plutarch's, doch die letztere zunächst nur als Bewahrerin der theurgischen Gebräuche, welche ihr von Nestorius her überliefert waren; s. o. 678, 1.

6) Ueber die Persönlichkeit dieses Philosophen erfahren wir einiges nähere durch SUIDAS, welcher seinen Bericht, wie die Vergleichung desselben mit DAMASC. v. Isid. 54 zeigt, eben dieser Schrift des Damascius entnommen ist. Er war ihm zufolge ein Alexandriner (seinen Vater nennt THEOPHYLAKT. top. φυσ. S. 27 Boiss. Timagenes), und in Alexandria lehrte er auch (vgl. DAMASC. a. O.). Doch war er eine Zeit lang aus dieser Stadt verbannt, nachdem er zuvor in Konstantinopel vor Gericht schwere Misshandlung erlitten hatte, vielleicht Folge seiner Anhänglichkeit an die alte Religion. Als Schüler Plutarch's

verhältnissmässig nüchterne und einfache Auffassung der platonischen Lehre. Die Schriften dieses Philosophen ¹⁾ sind nicht allein für jene Zeit sehr gut geschrieben ²⁾, sondern sie liefern auch den Beweis, dass sich in der griechischen Philosophie, trotz aller Verzerrungen und aller Scholastik dieser spätesten Jahrhunderte, immer noch ein höchst werthvoller Kern von reinen sittlichen Grundsätzen und gesunden religiösen Ueberzeugungen erhalten hatte. Hierokles verhält sich zu der neuplatonischen Spekulation ungefähr wie Musonius und Epiktet zu der des Chrysippus. Er nimmt ihre Ergebnisse an, ohne sich irgendwo eine Einrede gegen dieselben zu erlauben; aber ihm selbst in seinem Theil ist es nur um die wesentlichen Grundlehren, so wie er diese auffasst, und um die praktische Anwendung derselben zu thun ³⁾. Die Philosophie ist Reinigung und Vollendung des menschlichen Lebens. Gereinigt wird es durch die Tugend, mit welcher die praktische vollendet durch die Wahrheit, mit welcher die theoretische Philosophie sich beschäftigt ⁴⁾. In beiden Beziehungen sind, wie Hierokles glaubt, alle wahren Philosophen, und so namentlich Plato und Aristoteles, in allem wesentlichen ⁵⁾ einig; nur der üble Wille und der Unverstand können diese Uebereinstimmung läugnen, nur die Irrthümer der Stoiker und Epikureer, und mit ihnen auch die falschen Auffassungen der platonischen und aristoteli-

bezeichnet er selbst sich bei Photius (s. o. 400, 5). und so wird denn seine eigene Lehrthätigkeit annähernd zwischen 415 und 450 zu setzen sein.

1) Wir besitzen noch seine Erklärung des goldenen Gedichts (neueste Ausgaben von GAISFORD 1850, hinter Stobäus Eklogen, MULLACH 1853 und in den Fragm. Philos. gr. S. 408 ff. — ich citire nach den letzteren) und reichhaltige Auszüge aus den 7 Büchern περὶ προνοίας bei Phot. Cod. 214. 252 (s. o. S. 400 f.). Weiter giebt Stobäus Ekl. II, 420 f. ein Bruchstück aus einer Schrift: τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον, und an verschiedenen Stellen des Florilegiums (s. d. Index) Stücke aus sechs oder sieben moralischen Abhandlungen.

2) Auch DAMASC. a. a. O. 54. 36 und nach ihm SUIDAS rühmt seine mit der platonischen wetteifernde Darstellung, die aber doch immerhin etwas weitschweifig und wässerig ist.

3) Eine Auseinandersetzung über die Tetras und einige andere Zahlen (in c. aur. c. 20, S. 464 f.), auf welche ihn V. 47 des goldenen Gedichts führt, steht vereinzelt.

4) In carm. aur. Einl.

5) Den ἐπιχαίροις τε καὶ ἀναγκαιοτάτοις τῶν δογμάτων, wie er bei Phot. Cod. 214. 142, a, 7 sagt.

hen Lehre, bedürfen der Widerlegung ¹⁾. Als das wichtigste scheint unserem Philosophen, zunächst auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie, die richtige Ansicht von der göttlichen Vorsehung und von der menschlichen Seele. Von dem Einen Gott, dem Schöpfer aller Dinge, unterscheidet er drei Klassen geistiger Wesen: die himmlischen Götter, die Dämonen und die Menschen-seelen ²⁾; dagegen thut er merkwürdiger Weise der überweltlichen Götter nirgends Erwähnung, deren Aufzählung und Beschreibung die übrigen Neuplatoniker jener Zeit sich so angelegen sein lassen; und ebensowenig findet sich bei ihm eine Hinweisung auf die Eigenschaftslosigkeit des Urwesens, oder sonst eine von den Bestimmungen, welche den neuplatonischen Gottesbegriff vom platonischen unterscheiden ³⁾. Dagegen erklärt er sich allerdings, im Sinne des Neuplatonismus, entschieden gegen die Annahme einer präexistirenden Materie und eines zeitlichen Weltanfangs oder Weltendes; jenes, weil Gott die alleinige absolute Ursache der Welt sein müsse, dieses, weil sein Wirken und Schaffen in seinem Wesen begründet, und so ewig, wie dieses selbst, sei ⁴⁾. Von den geschaffenen Wesen sind nur die geistigen unmittelbar von Gott hervorgebracht, und nur sie sind der eigentliche Gegenstand der göttlichen Vorsehung; der vernunftlosen Natur hat die Gottheit wohl die Gattungen der Wesen vorgezeichnet, und sie sorgt für deren Erhaltung, aber die Einzelwesen sind nicht von ihr selbst

1) Bei Phot. a. a. O. 171, b, 33 ff. 173, a, 18 ff. Cod. 251. 460, a, 24 ff. l. oben S. 400, 5.

2) In *carm. aur.* c. 1, S. 417 ff. c. 3, S. 424. c. 27, S. 483, b. Phot. Cod. 4. 172, a, 22 ff. Cod. 251. 461, b, 6 ff. 32 ff. Das Verhältniss dieser drei Klassen wird dahin bestimmt, dass die Götter den höchsten Gott immer in einheitlicher und unveränderlicher Weise denken und ebendamt nachahmen, die Dämonen zwar immer und fehlerlos, aber nicht ἀτρέπτως und ἀχωρίστως, sondern διεξοδικῶς und daher bald mehr bald weniger, die Menschenseelen μήτε καὶ ἐν αὐτῷ τῷ νοεῖν μεμερισμένως. Die Dämonen nennt Hierokles auch αἰγγελοι, αἰθέριοι. Er bemerkt übrigens (*carm. aur.* S. 420), es sei πληθὺς εἰδῶν ἐν ἑκάστῳ γένει καθ' ὑπεροχὴν καὶ ὑπόβασιν τεταγμένον.

3) M. vgl. in dieser Beziehung auch Phot. S. 172, a, 22. 460, a, 25. 461, b, 6 f., wo von dem Willen, der Macht und Weisheit Gottes in der gewöhnlichen Weise gesprochen wird.

4) Hierokles führt diess bei Phot. Cod. 251, Anf. bis S. 461, a, 23. Ebd. 1, b, 6 f. 463, b, 30 f. In *carm. aur.* c. 1. 419, b f. des näheren aus.

geschaffen, und die Schicksale derselben werden nicht, wie die der vernünftigen Seelen, von der Vorsehung, sondern von der Naturnothwendigkeit und dem Zufall bestimmt ¹⁾. In seiner Betrachtung des Menschen schliesst sich Hierokles ganz an die platonischen Lehren von der Präexistenz und der Seelenwanderung an; nur dass er mit Porphyry und Jamblich den Eintritt von Menschenseelen in Thierleiber ebenso, wie andererseits ihre Erhebung zu Dämonen und Göttern, beseitigt, um der Eigenthümlichkeit des menschlichen Wesens und der Ordnung des Weltganzen nichts zu vergeben, welche die verschiedenen Wesensklassen, wie er glaubt, durch unübersteigliche Schranken getrennt hat ²⁾. Den gleichen Vorgängern folgt er in der Annahme eines ätherischen Leibes, welchen die Seele in den irdischen mitbringe und aus demselben in's Jenseits mithinübernehme ³⁾; die Willensfreiheit, auf welche er den höchsten Werth legt ⁴⁾, ist das alte und allgemeine Dogma der platonischen Schule. Eben diese Lehren sind es nun auch, durch welche der Vorsehungsglaube von Hierokles vorzugsweise gestützt und näher bestimmt wird ⁵⁾. Mit dem Namen der Vorsehung (πρόνοια) bezeichnet er im allgemeinen die väterliche Herrschaft der Gottheit über ihre Geschöpfe, welche für jede Klasse derselben die ihr angemessenen Bestimmungen trifft. Sofern sich diese weltregierende Thätigkeit auf freiwillende Wesen bezieht, und die Schicksale derselben nach Maassgabe ihrer Würdigkeit und ihres sittlichen Bedürfnisses bestimmt, wird die Vorsehung zum Verhängniss (εἰμαρμένη). Diese Bestimmung erfolgt aber in erster Reihe durch die Entscheidung über den Leib und das Leben, in

1) In *carm. aur.* c. 11, S. 444. *Phot. Cod.* 251. S. 462, a, 21. b, 35 ff. 466, a, 12 ff.

2) *M. s.* hierüber: In *carm. aur.* c. 23, S. 469, b. c. 27, S. 482 f. auch c. 24. *Phot. Cod.* 214, S. 172, b, 20 ff.

3) Σῶμα αἰθέριον, ἀγχοειδές, αἶθρον, ἀθάνατον in *c. aur.* c. 26, S. 478, a. b. 479, a. c. 27, S. 483. Aehnliche Lichtleiber haben nach der ersten von diesen Stellen auch die Dämonen: ein Heros (oder Dämon) ist eine ψυχὴ λογικὴ μετὰ φωτεινοῦ σώματος, wie ja selbst die Götter als Gestirngeister mit einem Lichtleib verbunden sind.

4) *Phot. Cod.* 251, S. 462, b, 11. 26 ff. 463, a, 32 ff. b, 14. 465, a, 26. b. 13 ff. In *carm. aur.* c. 24, S. 472. c. 11, S. 438. 439, a u. b.

5) Wie diess in Betreff der Seelenwanderung auch *Phot. Cod.* 214. S. 172, b, 24 bemerkt.

liches jede Seele bei ihrer Rückkehr auf die Erde eintritt ¹⁾; und vollzieht sich durch Vermittlung der Dämonen, welche diesen Vorgang, wie das menschliche Leben überhaupt, unter ihrer Obhut haben ²⁾. Auch die Uebel, von welchen sie in Folge derselben betroffen werden, haben die Menschen lediglich sich selbst zuzureiben, die Gottheit ist daran unschuldig ³⁾; denn sie verhängt selber immer nur bedingt, für den Fall, dass der Mensch so oder so handelt: seine Willensbeschaffenheit selbst bestimmt er allein, die Gottheit knüpft nur gewisse äussere Folgen an gewisse Handlungen ⁴⁾. Indem der wahre Vorsehungsglaube diess anerkennt, vereinigt er die Freiheit des Menschen mit der göttlichen Vorsehung, ohne jene zu vernichten, oder diese mit der Verantwortlichkeit für das Uebel und das Böse zu belasten; und eben darin besteht sein Unterschied, einerseits von dem stoischen und astrologischen Fatalismus, andererseits von dem Naturalismus eines Alexander von Aphrodisias ⁵⁾.

Auch in der praktischen Philosophie des Hierokles treten die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des Neuplatonismus gegen diejenigen Lehren zurück, welche schon seit Jahrhunderten zum Theil eingut der griechischen Wissenschaft geworden waren. Der Philosoph unterscheidet zunächst die praktische und die theoretische Tugend. Jene reinigt den Menschen durch Beherrschung seines sinnlichen Theils von der Unvernunft (*ἄλογία*), diese vollendet ihn durch Erkenntniss der Wahrheit; jene macht ihn zum guten Menschen, diese zum Gott. Wie aber überhaupt beim Aufsteigen zum Höheren das geringere dem grösseren vorangeht, so muss auch die sittliche Vervollkommnung der wissenschaftlichen vorangehen ⁶⁾. In seiner Auffassung der sittlichen Thätigkeiten und Aufgaben

1) Phot. Cod. 251. S. 461, b, 17 ff. 462, a, 29 — 463, b, 28. 464, a, 7 ff. 465, a, 21. b, 14 ff.

2) Phot. a. a. O. 462, b, 19 f. 464, a, 23. 466, a, 21. b, 14.

3) In carm. aur. c. 11, S. 439. c. 24. S. 471, b f. c. 25, S. 477. Phot. a. a. O. 463, a, 19 f. 464, a, 15 ff. Stob. Ekl. II, 420 f.

4) Phot. a. a. O. 464, a, 20 ff. 465, b, 32.

5) Phot. a. a. O. 461, b, 23 ff. (Cod. 214. S. 172, b, 8) vgl. S. 463, a, 14 ff. 465, a, 14 ff. In c. aur. c. 11, S. 439, b u. a. St.

6) In carm. aur. Einl. (s. o. 682, 4). Ebd. c. 26, S. 479, a. 482. c. 20, 463, a.

zeigt nun Hierokles im allgemeinen sehr reine und richtige Grundsätze. Er lehrt jene Erhebung über die äusseren Güter, Zustände und Schicksale, welche schon Plotin mit Plato und der Stoa verlangt hatte, jene Anerkennung unserer natürlichen Verpflichtung gegen alle Menschen, jene Ergebung in den Weltlauf, als eine göttliche Ordnung, worin dieselben Philosophen ihm vorangegangen waren ¹⁾. Was insbesondere das Verhältniss des Menschen zur Gottheit betrifft, so erklärt Hierokles sehr bestimmt, die wahre Verehrung derselben bestehe in der Erkenntniss und Nachahmung ihres Wesens; nicht damit erzeuge man Gott eine Ehre, dass man ihm, dem bedürfnisslosen, etwas gebe, sondern damit, dass man sich seiner Gaben würdig mache ²⁾. Neben dem geistigen Gottesdienst und den rein sittlichen Verpflichtungen weiss er aber allerdings auch den positiven Vorschriften der pythagoreischen Ascese Raum zu schaffen. Zugleich mit der Seele, sagt er, müsse auch ihr ätherischer Leib gereinigt werden, und diess geschehe durch die Weihende Thätigkeit (τελεστικὴ ἐνέργεια), welche zu der theoretischen und der politischen oder ethischen Tugend als dritte und unterste Stufe hinzukomme; für diesen Zweck sei es nun dienlich, wenn man sich gewisser Dinge ganz enthalte, theils um sich damit überhaupt an die Lossagung vom Leibe zu gewöhnen, theils um sich bestimmte sittliche Vorschriften in symbolischer Form einzuprägen ³⁾. Doch vermeidet er auch hierin jede Uebertreibung: er scheint die gänzliche Enthaltung von Fleischspeisen als einen Beweis höherer Vollkommenheit zu betrachten, aber er verlangt sie nicht von allen ⁴⁾; der Enthaltung vom Wein geschieht keine

1) Besondere Belege für das obige sind kaum nöthig; sie finden sich sowohl in den Bruchstücken bei Stobäus, als im Commentar zum goldenen Gedicht reichlich; doch vgl. man aus dem letzteren beispielshalber c. 10, S. 434 f. c. 11, S. 439, a. 441, b f. c. 13, 448, b. f. c. 20, 462, b.

2) In *carm. aur.* c. 1, S. 420, b vgl. c. 20, 463, b. Mit dieser Verehrung der Gottheit bringt Hier. c. 2, S. 422, b f., nach Anleitung des pythagoreischen Gedichts, auch die εὐορκία in Verbindung, verbietet aber nicht den Eid als solchen, sondern nur das leichtfertige Schwören.

3) A. a. O. c. 26, S. 478 — 482, wo auch einige pythagoreische Vorschriften, wie das καρδίας μὴ ἐσθίειν, θνησιμαίων ἀπέχεσθαι u. s. w. aus diesem Gesichtspunkt symbolisch gedeutet werden.

4) Die Pythagoreer, heisst es a. a. O. 481, a, haben bei ihren Enthaltungen einen geordneten Fortschritt beobachtet, und in Folge dessen auch

währung, die Ehelosigkeit wird nicht verlangt, die Ehe warm empfohlen ¹⁾; so dass er demnach auch hier seinen maassvollen Charakter nicht verläugnet.

Indessen lag es nicht im Geiste des damaligen Neuplatonismus, sich in dieser Weise auf die praktisch fruchtbaren Lehren zu beschränken. Theosebius, der Schüler des Hierokles, scheint nach seinem Vorgang die Ethik mit Vorliebe behandelt zu haben ²⁾; die Mehrzahl der damaligen Neuplatoniker war aber ohne Zweifel der Meinung, welche spätere äussern, dass es Hierokles an tieferen Gedanken und wissenschaftlicher Schärfe allsehr fehle ³⁾. Und ganz grundlos ist dieser Vorwurf allerdings nicht: so aner kennenswerth die Gesinnung ist, welche sich in seinen Schriften ausspricht, so wenig waren doch solche populäre, in streitigen Fragen und den grundlegenden Untersuchungen abweichende Darstellungen geeignet, der herrschenden Richtung zum Erfolg entgegenzutreten.

Einen ungleich grösseren Einfluss auf die weitere Entwicklung des Neuplatonismus hatte Syrianus, der Nachfolger und langjährige Mitarbeiter Plutarch's ⁴⁾. Für die Bedeutung dieses

den Schein des Widerspruchs auf sich geladen, wenn sie bald nur gewisse Theile der Thiere bald die thierische Nahrung überhaupt verboten.

1) Bei STOB. Floril. 67, 21—24. 75, 14.

2) DAMASO. v. Isid. 58 sagt von ihm: ἔλεγε μὲν ὁ Θεοσέβιος τὰ πολλὰ ἀπὸ Ἐπικτήτου σχολῶν, τὰ δὲ καὶ αὐτὸς ἐπετεχνᾶτο τῆς ἠθικῆς διανοήματα Μούσης. Ist erfahren wir von diesem Philosophen noch (a. a. O. 54—59), dass er seiner Frau einen Dämon austrieb, indem er ihn bei den Strahlen der Sonne und dem Gott der Ebräer beschwor, und dass er sich des ehelichen Umgangs mit derselben enthielt, nachdem ihre Ehe eine Zeitlang kinderlos geblieben war.

3) DAMASO. v. Isid. 36: τῶν δὲ νεωτέρων Ἱεροκλέα τε καὶ εἴ τις ὅμοιος οὐδὲν ἐλλείποντας εἰς τὴν ἀνθρωπίνην παρασκευὴν, τῶν δὲ μακαρίων νοημάτων πολλαχῇ λαβὼν ἐνδεεῖς γενομένους φησὶν (Subjekt dieses φησὶν ist wohl Damascius, denn seine Worte gehören zunächst dem Bericht des PHOTIUS über seine Schrift, l. 242, S. 337, b, 33 an). SUID. Ἱερ. Schl. (nach Damascius): in seinen Schriften φαίνεται ὁ ἀνὴρ τὴν μὲν ζωὴν ὑψηλόφρων, τὴν δὲ γνῶσιν οὐκ ἀκριβής.

4) Ueber Syrian's Leben wissen wir nur wenig. Er stammte aus Alexandria (SUID. u. d. W.), war Schüler des Proklus, betheiligte sich aber noch während der Schulführung desselben an seiner Lehrthätigkeit (MARIN. Procl. f. vgl. S. 681, 4. 675, 2), und folgte ihm (43^{1/5}) im Lehramt. Sein Geburts- und Todesjahr ist nicht bekannt. Aus der Art, wie ihn PROKLUS in seinem

Mannes bürgt schon die hohe, fast schwärmerische Verehrung, mit der sein Schüler Proklus von ihm redet ¹⁾, welcher sich selbst nur als den Verkündiger der Geheimnisse betrachtet wissen will, in der sein Lehrer ihn eingeweiht hat ²⁾. Doch werden wir finden, dass

Commentar zum Timäus anführt, den er nach MARINUS c. 13 achtundzwanzigjährig verfasste, könnte man schliessen, er sei um 440 n. Chr. nicht mehr im Leben gewesen, denn Proklus bedient sich hiebei gewöhnlich (z. B. 7, C. 16, E. 47, D. 218, C) des Präteritums: ἤξλου, ἔλεγεν u. s. w., und er thut dies nicht blos da, wo er wiedergibt, was er in Syrian's Vorträgen gehört hat, sondern auch, wo er sich auf seine Schrift bezieht, wie S. 207, B: ἄλλον πομπὸν λόγων, ὃν ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος ἐνέκρινε... λέγει γοῦν. Indessen ist dieser Schluss nicht sicher, denn es fragt sich doch, ob Proklus den Commentar nicht später noch einmal überarbeitet hat; Marinus scheint anzunehmen, dass er ihn noch als Syrian's Schüler verfasste. Syrian's Vater hiess nach MARINUS c. 11 Philoxenus; BOETH. De interpr. II, 295, m. 321, m. 404, u. giebt ihm selbst den Beinamen Philoxenus. — Das Gymnasialprogramm von BACH De Syriano philosopho (part. I. Lauban 1862) ist mir nicht aus eigener Einsicht bekannt.

1) PROKLUS nennt ihn seinen Vater (in Tim. 218, C. 249, D vgl. in Parm. VI, 27: Πλούταρχος ὁ ἡμέτερος προπάτωρ), das Musterbild des wahren Philosophen, den Ersatz für die Heiligthümer, Götterbilder und Gottesdienste, der Mann, welcher ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῶν τῇδε ψυχῶν in die Welt gekommen sei, der Urheber des Heils (ἀρχηγὸν σωτηρίας) für die Mitwelt und die Nachwelt (in Parm. IV, 4 Cous. S. 472 Stallb.); er sagt von ihm: ὁ μετὰ θεοῦς ἡμῖν τῶν πάντων καὶ ἀγαθῶν ἡγεμὼν (in Plat. Theol. S. 2, o.), τὸν ἡμέτερον ἡγεμὼν τὸν ὡς ἀληθῶς βάκχον (d. h. Bacchant, Begeisterter), ὃς περὶ τὸν Πλάτωνα διακρίνοντως ἐνθεάζων καὶ μέχρις ἡμῶν τὸ θαῦμα καὶ τὴν ἐκπληξιν τῆς Πλατωνικῆς θεωρίας ἐξέλαμψε (ebd. 215 u.), ὁ ἡμέτερος καθηγεμὼν, ἀνωθεν ὥσπερ ἀπὸ σκοπιᾶς τὰ ὄντα θεώμενος (in Tim. 315, B); er redet von seiner ἐνθεος νόησις (ebd. 98, C), und will ὥσπερ ἀσφαλοῦς πείσματος ἔχεσθαι τῆς τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν παραδόσεως (a. a. O. 292, D). Ὁ μέγας ist Syrian's stehendes Beiwort bei den Späteren z. B. DAMASC. De princ. c. 15, S. 46. AMMON. De interpret. 110, b. MARINUS Procl. 26. SIMPL. Phys. 42, a, o. 46, b, u. 53, a, m. De coelo 3, b, 10. Die letztere nennt ihn auch ὁ φιλοσοφώτατος De coelo 314, a, 36 (Schol. 517, a 16). Categ. 1, δ.

2) Plat. Theol. 216, o., wo Proklus, zunächst aus Anlass der Frage über die ὑπουράνιος ἀψις im Phädrus (s. o. 676, 3), sagt: ὁ δὲ πάντα τελεωσάμενος καὶ τοῖς ἀνελέγκτοις καταδησάμενος λόγοις ὁ ἡμέτερος ἂν εἴη καθηγεμὼν, ὃς καὶ τὰς μεταξὺ πάσας διακοσμήσεις τοῦ τε πρώτου καὶ τῆς Οὐρανοῦ βασιλείας ἐπεσκέψατο, τῇ ἰδιότητι τῆς τάξεως ταύτην νοερῶς ἐθεάσατο καὶ παράδειδωκεν ἡμῖν τοῖς ἑαυτοῦ μεσσοῖς ἀπηκριβωμένην τὴν περὶ αὐτῆς ἀλήθειαν. In einzelnen Fällen ergänzt oder berichtigt Proklus allerdings selbst seinen Lehrer, wie in Tim. 150, C ebd. 208, A f. vgl. m. 207, B f., aber auch dann vermeidet er jeden direkten Widerspruch gegen ihn.

die neuplatonische Lehre, so wie er sie vortrug, von der systematischen Vollendung, welche ihr Proklus zu geben wusste, immer noch entfernt ist.

Die Darstellung seiner Ansichten knüpfte sich bei Syrian, wie bei der ganzen Schule, der er angehört, fast ausschliesslich an die Besprechung der Schriften, in denen die grossen philosophischen und theologischen Auktoritäten der Vorzeit ihre Weisheit niedergelegt hatten; nur von ihrer Erklärung hören wir wenigstens, wo sein Unterricht beschrieben wird, und ähnlich verhält es sich auch mit den Werken, welche uns von ihm genannt werden. Jene Auktoritäten sind nun: von philosophischer Seite Aristoteles, Plato und die Pythagoreer, von theologischer Homer, Orpheus und die angeblichen Göttersprüche; also die gleichen, welche theilweise schon seit Plotin, vollständiger seit Jamblich der neuplatonischen Lehre zu Grunde gelegt worden waren. Mit allen diesen Vorgängern hat sich Syrian eingehend beschäftigt. Mit Proklus las er, zum Beginn seines philosophischen Unterrichts, die sämtlichen aristotelischen Schriften der Reihe nach ¹⁾; über einen grossen Theil derselben hat er auch Commentare verfasst ²⁾. Indessen gilt ihm die aristotelische Philosophie doch nur für die

1) MARIN. c. 13 (s. o. 675, 2). Die Ordnung, in welcher diese Schriften gelesen wurden, scheint Marinus andeuten zu wollen, wenn er sagt: *πάσας αὐτῶ τὰς Ἀριστοτέλους συνανέγνω πραγματείας, λογικάς, ἠθικάς, πολιτικάς, φυσικάς, καὶ τὴν ὑπὲρ ταύτας θεολογικὴν ἐπιστήμην* (die Metaphysik). In derselben Ordnung nennt Syrian selbst in Metaph. 41, a die aristotelischen Untersuchungen.

2) Seinen Commentar zu den Kategorieen, welcher die Erklärungen seiner Vorgänger εἰς ἐλάχιστον zusammengezogen habe, nennt SIMPL. Categ. I, δ u. ö. (Schol. in Arist. 42, b, 44. 49, a, 13. 42. 65, b, 38), DAVID Schol. 51, b, 24. 54, b, 18. 28. 66, a, 17; den zu Περὶ Ἑρμηνείας BOETH. De interpr. II, 295 m. 321, m. 352 m. 404 u. AMMON. De interpr. 110, b, o. 202, b, m.; auf eine Erklärung der ersten Analytik scheint sich AMMON. bei WAITZ Arist. Org. I, 46, Z. 7 zu beziehen; eine solche der Physik führt SIMPL. Phys. 42, a, o. 46, b, u. 59, a, u. 53, a, m. (woher auch das Scholion S. 343, b, 3 der akademischen Scholien entlehnt ist) an; die der Bücher vom Himmel DERS. De coelo 3, b, 10. 178, a, 30. 314, a, 23 ff. Karst.; die der Bücher von der Seele PHILOP. De an. O, 13, u. Ein Commentar zur Metaphysik befindet sich handschriftlich in Paris; gedruckt ist von demselben die Erklärung von B, M u. N in BAGOLINUS' schwerfälliger Uebersetzung (Venet. 1558) und einzelne Stücke im 2ten Theil von BRANDIS' Ausgabe der arist. Metaphysik, vgl. Schol. in Arist. 765, b, 1. 766, b, 36. 771, b, 43.

Einleitung zu der höheren platonischen ¹⁾. Aristoteles verdient zwar in der Logik, Physik und Ethik unsere höchste Bewunderung, auch über die Gottheit und über ihr unbewegtes überweltliches Wesen hat er viel schönes gesagt; aber wo er sich zum Widerspruch gegen die alte platonisch-pythagoreische Philosophie verleiten lässt, wie diess aus Anlass der Ideen- und Zahlenlehre geschieht, da geräth er in Widersprüche, Ungereimtheiten und Sophismen ²⁾, über welche sich unser Philosoph nicht stark genug auszudrücken weiss ³⁾. Die unfehlbare, absolute Philosophie ist nur die platonische ⁴⁾; mit Plato stimmen aber auch Pythagoras und die Pythagoreer, Homer, Orpheus und die Orakel überein ⁵⁾.

1) S. o. 675, 2.

2) Syrian's Erklärung des 13ten und 14ten Buchs der Metaphysik verfolgt von Anfang bis zu Ende fast ausschliesslich den Zweck, die aristotelische Kritik der platonisch-pythagoreischen Lehre über die Zahlen und Ideen zu widerlegen. Ich komme auf diese Widerlegung noch einmal zurück; das obige setzt Syrian in der Einleitung zu derselben, S. 41 Bag. auseinander, vgl. auch S. 101, b: *advertendum ergo, quod etsi esset hominum, quos scimus solertissimus et foecundissimus admirandus Aristoteles, non prius potuit universalialia despicere, quam coactus esset, et sibi et sensui repugnantia dicere.*

3) So heisst es in Metaph. S. 322, 4 Brand.: Arist. selbst müsse gestehen: μηδὲν εἰρηκέναι πρὸς τὰς ἐκείνων ὑποθέσεις, μηδ' ὅλως παρακολουθεῖν τοῖς εἰδητοῖς ἀριθμοῖς, und nachdem eine Aeusserung der Schrift περὶ φιλοσοφίας angeführt ist, worin dieses Geständniss liegen soll, fügt Syrian bei: ὥστε καὶ νῦν καὶ πρὸς τοὺς πολλοὺς τοὺς οὐκ εἰδότες ἄλλον ἢ τὸν μοναδικὸν ἀριθμὸν πεποιήται τῶν ἐλέγχους, τῆς δὲ τῶν θείων ἀνδρῶν διανοίας οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἐφύψατο. Noch stärker 74, b Bag.: *quod hæc ludentis potius sint, quam studiose* (σπουδῇ, im Ernst) *loquentis sæpius ostendimus ... omnino est viri non magni facientis rerorum entium veram conclusionem.* S. 79, b: *hæc omnia mordentis potius erunt, quam studentis.* S. 81, a: *hæc quidem de idealibus numeris et in præcedentibus et multis ridiculose dicuntur.* S. 89, a, u.: *ridicule etiam hæc et importune descripta sunt.* S. 97, a: *hæc namque omnia mordaciter ab eo subintellecta sunt, laniare Pythagoricorum principia proponente.* S. 112, b, unt.: *hæc rhetoricas perorationes imitantur, sed non absolvuntur a comædiarum scurrilitate.*

4) Denn, wie Syrian in Metaph. 41, b erklärt: *Platonis illius divini sententia nunquam redarguitur, unde et manifeste constat, cum rationes de principiis rebus ipsis similes reddiderint ipsorum [- arum] patres, permanentes et impermutabiles (ut decens est rationes esse) illas constituisse.* Ebd. 18, a (S. 89, 6 Brand.) sagt er über einen Einwurf, für den er allerdings nur Alexander's Erklärung verantwortlich machen will: er treffe Plato so wenig, als die Pfeile der Thracier die Götter.

5) In Metaph. 7, b: *Et tot quidem de Pythagoreis principiis, quod idem est, ac si dicas, de Orphicis et Platoniciis.* Vgl. 691, 3.

syrian behandelte die letzteren, deren Aechtheit er natürlich nicht bezweifelte ¹⁾, sowohl in seinem mündlichen Unterricht ²⁾, als in Schriften ³⁾; aber die wichtigste Quelle der ächten Wissenschaft war für ihn doch immerhin Plato. Die Werke dieses Philosophen sind es vor allem, durch deren Erklärung er seine Schüler in die

1) Vgl. Metaph. 339, 5 Brand., wo er Aristoteles einer falschen Darstellung der orphischen Theologie bezüchtigt, weil dieser allerdings von dem älteren Orpheus noch nichts weiss.

2) Dass er sie in diesem zu erklären wenigstens die Absicht hatte, zeigt MARIN. Procl. 26: Syrian habe nicht lange vor seinem Tode Proklus und Domninus eine Erklärung, entweder der orphischen Gedichte oder der λόγια angeboten; da aber Domninus jene, Proklus diese wählte, sei es nicht mehr dazu gekommen.

3) Suid. sagt: ἔγραψεν εἰς Ὅμηρον ὅλον ὑπόμνημα ἐν βιβλίοις ζ'. Εἰς τὴν Ποιτείαν Πλάτωνος βιβλία δ'. Εἰς τὴν Ὀρφείως θεολογίαν βιβλία β. Εἰς τὰ Πρόκλου περὶ τῶν παρ' Ὀμήρῳ θεῶν. Συμφωνίαν Ὀρφείως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια βιβλία δέκα (l. Πλάτωνος. Περὶ u. s. w.) Diese Aufzählung wird nun allerdings, wie BERNHARDY z. d. St. richtig bemerkt, dadurch höchst verdächtig, dass Suidas die gleichen Werke in der gleichen Ordnung auch unter Πρόκλος auführt, und sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach durch Schuld der Abschreiber aus dem Artikel über Proklus hierher übertragen worden; einer Glosse, die auf diesen Artikel zurückwies, haben wir vielleicht in dem Titel des Buchs über die homerischen Götter den Zusatz εἰς τὰ Πρόκλου zu danken, durch welchen Syrian gar eine Schrift über ein Werk seines Schülers beigelegt wird. Dass er aber einen Commentar über die orphischen Gedichte verfasst hatte, sagt auch MARIN. Procl. 27 und PROKL. in Tim. 96, B. Auch mit einer Schrift über die Uebereinstimmung des Orpheus, Pythagoras und Plato war er Proklus vorangegangen; dieser führt Plat. Theol. 215 unt. eine solche mit der Bezeichnung: ἐν τοῖς τῆς συμφωνίας γράμμασι an. Derselbe nennt in Remp. 375 u. vgl. 381 m. 386, m. 391 u. seine λύσεις τῶν Ὀμηρικῶν προβλημάτων, während S. 368 m. auf seinen mündlichen Unterricht geht. Dagegen kann er über die λόγια nicht wohl geschrieben haben, da MARIN. a. a. O. den Proklus zwar für das Studium des Orpheus den Commentar Syrian's, für die λόγια jedoch καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα nur Porphyr und Jamblich benützen lässt. Nach eben dieser Stelle werden wir bei den λόγια, deren Erklärung Syrian seinen Schülern anbot, nicht blos an die Älteren, von Porphyr behandelten, sondern auch und vor allem an die angeblich chaldäischen Göttersprüche zu denken haben, die als ein Produkt ihrer eigenen Schule sich bei den Neuplatonikern seit Jamblich des höchsten Ansehens erfreuten, und von Proklus auf's ausführlichste erklärt wurden, denn Marinus sagt mit Beziehung auf den letzteren: ἐξεπόνησεν τὰς τε ἄλλας Χαλδαϊκὰς ὑποθέσεις (diese Worte gehören nämlich zusammen) καὶ τὰ μέγιστα τῶν ὑπομνημάτων εἰς τὰ θεοπαράδοτα λόγια κατεβάλετο.

tieftsten Geheimnisse der Philosophie einweihen wollte ¹⁾; und wie er durch eine Reihe von Erläuterungsschriften zu Plato dem Prokle vorangien ²⁾, so traf er mit demselben auch darin zusammen, dass er gerade in solchen Werken seine Ansichten über die wichtigsten Theile des philosophischen Systems entwickelte ³⁾. In Unterschied von seinen Vorgängern wird ihm eine theologische Erklärung nachgerühmt ⁴⁾, d. h. er suchte in den platonischen Schriften vor allem Aufschluss über das Wesen und die Ordnungen der Götter, was selbst wieder darauf hinweist, dass dieser Theil des Systems bei ihm eine weitere Ausbildung erhalten hatte, als bei den früheren Neuplatonikern.

Den Hauptsitz dieser Theologie fand er im Parmenides ⁵⁾. In seiner Erklärung dieses Gesprächs unterscheidet er das Eine, das

1) Vgl. PROKL. Plat. Theol. 215 f. (oben S. 688, 1. 2). MARIN. Prokl. 13. s. o. 675, 2.

2) Wir kennen von ihm Erklärungen des Alcibiades I. (PROKL. in Alcib. c. 28, S. 88 Creuz., wenn sich diese nicht auf seinen mündlichen Unterricht bezieht), Phädrus (PROKL. in Parm. V, 208), Phædo (OLYMPIOD. in Phæd. s. d. Index), Parmenides (PROKL. in Parm. IV, 4. 33. DAMASC. Princ. c. 48, S. 128 K.), Timäus (PROKL. in Tim. 168, E. 207, B. 224, E — an anderen Stellen kann man zweifelhaft sein, ob Proklus die Schrift Syrianus oder die Vorträge im Auge hat, deren Inhalt er nach MARIN. Prokl. c. 13 σποπτικῶς καὶ μετ' ἐπικρίσεως aufgezeichnet hatte), des 10ten Buchs der Gesetze (SIMPL. Phys. 144, b, m. 147, a, m. 148, b, m. 149, a, u.), und wahrscheinlich auch des Philebus (OLYMPIOD. in Phileb. S. 238. 285. 287 vgl. Cousin Fragmens philos. I, 365). Dagegen wird ihm ein Commentar zur Republik, wie bemerkt, bei Suidas wahrscheinlich mit Unrecht beigelegt.

3) Wir sehen diess nicht bloß aus den sogleich anzuführenden Mittheilungen des Proklus über seine Erklärung platonischer Stellen, sondern auch aus bestimmten Aussagen desselben, wie in Parm. VI, 31: der vorzüglichste von allen Erklärern des Plato, und namentlich seines Parmenides, sei Syrianus, φῶς ἀνάψας νοερὸν τῆς περὶ ταῦτα πραγματείας, τὰ μὲν ἐπὶ θεολογικώτερον εἶδος τῆς ἐξηγήσεως ἀνενεγκὼν, τὰ δὲ καὶ ὀλίγον μεταθείς. Vgl. IV, 4, wo Proklus, in dem S. 688, 1 berührten Zusammenhang, von der ἐποπτικωτάτῃ τοῦ Πλάτωνος καὶ μυστικωτάτῃ θεωρίᾳ redet, ἣν ἐκπαίνει μὲν αὐτὸς ἐν τῷ Παρμενίδῃ ..., ἀνέπλωσι δὲ ταῖς ἑαυτοῦ καθαρωτάταις ἐπιβολαῖς ὁ τῷ Πλάτωνι μὲν συμβακχεύσας u. s. w.

4) S. vor. Anm.

5) Er hielt nämlich für das Thema desselben die verschiedenen Ordnungen des Seins in ihrem Verhältniss zum Urgrund, die Betrachtung aller Dinge, sofern sie Eins, d. h. göttlichen Wesens sind; PROKL. a. a. O. IV, 34. VI, 31. Proklus folgt ihm hierin, wie in seiner ganzen Erklärung.

Intelligible oder die göttliche Welt, die Seele, die in der Materie wirkenden Formen und die Materie ¹⁾; näher jedoch geht auch er von dem alten platonischen Gegensatz der sinnlichen und übersinnlichen Welt aus, und zerlegt dann die letztere wieder in einen höheren und einen niedrigeren Bestandtheil, das Reich des Nus und das der Seele ²⁾; fügen wir diesen das Urwesen noch bei, so erhalten wir für die übersinnliche Welt die plotinische Trias: das Eine, der Nus und die Seele. Das Eine wird in der herkömmlichen Weise geschildert ³⁾; wenn Syrian neben demselben mit den Pythagoreern die Zweiheit als Princip aufführt ⁴⁾, scheint er damit nur die produktive Kraft des Urwesens bezeichnen zu wollen ⁵⁾. Das Gebiet des Nus theilt er mit Jamblich in das Intelligible und

1) Bei PROKL. a. a. O. VI, 31 ff. mit Beziehung auf die 5 Abschnitte, in denen der Parmenides vom Sein des Eins ausgeht; vgl. Metaph. 42, a: es gebe (abgesehen von dem Einen, das über der Substanz steht), viele *gradus substantiarum, intelligibilium et intellectualium, cogitabilium et naturalium aut omnino vitalium, et corporearum*. Das *cogitabile* d. h. das, was Gegenstand der διάνοια (PLATO Rep. VI, 511, C f.) ist, fällt mit dem Psychischen zusammen; vgl. auch S. 3, a, u. 18, a, m.

2) In Metaph. 3, a vgl. vor. Anm. und S. 695, 3.

3) A. a. O. 4, a, unt.: *solam unius superessentiam et implurificatam bonitatem*; S. 7, a, o.: *unum, quod immateriale est, non minus est omnia, quam unum*. S. 9, a, u.: Der Grund von allem sei *non solum super ipsum esse potentia et esse actu, sed etiam super ipsum actum*. Ueber sein Verhältniss zum Abgeleiteten S. 8, b, o. PROKL. in Parm. VI, 31 f.

4) Metaph. 7, a, u.: *Deum ipsum aut bonum aut unum appellemus, aut finem et infinitatem, ... aut unitatem et binarium, ... aut ætherem et chaos, ... aut factorem et dualitatem*; alles diess seien aber uneigentliche Bezeichnungen für das, was über alles Denken hinausgehe. Ebd. 23, a (S. 94, 10 Brand.) 73, b, u.

5) Metaph. 64, b, o: *binarius, qui principii rationem habet, foecundam potentiam et processum et multitudinem et multiplicationem omnibus affert*. S. 77, b: *dualitatem interminatam, quæ principium motivum est, formas omnes foecunda replere potentia et plurificare et deducere ad generationem secundarum et tertiarum formarum immaterialium*. Dieses Princip wird nun zwar zunächst von dem Ersten unterschieden, und als das nächste nach ihm dargestellt, auf welches erst die πρώτιστα καὶ χρύπια θεῶν γένη folgen (so a. a. O. S. 339, 8 Brand.); da es aber doch zugleich mit dem Eins zusammen Bezeichnung der Gottheit sein soll, werden wir hierin nur eine Anbequemung an die pythagoreische Tradition zu sehen haben, und die eigentliche Meinung Syrian's wird die oben angedeutete sein.

das Intellektuelle ¹⁾; und er nennt desshalb auch wohl drei Bestandtheile der göttlichen Welt: das Intelligible, das Intellektuelle und die überweltliche Seele ²⁾; die intellektuell-intelligibeln Götter dagegen, welche Proklus zwischen die intelligibeln und die intellektuellen einschiebt, finden sich bei ihm so wenig, als die von Theodor aus Asine aufgebrachte Trias des Intelligibeln, Intellektuellen und Demiurgischen. Im Intelligibeln setzte er als erstes Glied das αὐτοζῶον ³⁾, als zweites, wie es scheint, die οὐσία, als drittes das νοητόν ⁴⁾. An die Spitze der intellektuellen Welt stellt er den Demiurg, welchen er auch Zeus nennt ⁵⁾, diesem zunächst die drei demiurgischen Theilkräfte ⁶⁾. Im Intelligibeln sind die Ideen als die Urbilder in ursprünglicher Weise, erst in zweiter Reihe sind sie im Verstande des Weltschöpfers; oder wie sich unser Philosoph auch ausdrückt: sie sind dort unter der einfacheren Form der Tetraktys, hier unter der entwickelteren der Dekas ⁷⁾. Mit den Urbildern fallen die einheitlichen und substantziellen Zahlen zusammen, welche nach Syrian aus der geheimen Tiefe des Einen zuerst hervorgehen ⁸⁾ und früher sind, als die demiurgischen

1) S. folg. Anm. und Metaph. 3, a, u. 42, a, m (S. 693, 1).

2) PROKL. in Parm. VI, 31 f., wo zuerst dreierlei göttliche Emanationen (πρόοδοι) gezählt werden, νοηταί, νοεραί, ὑπερχόσμοι, später die οὐσία ἐκθεουμένη in die νοητή, νοερά, ψυχική getheilt, und von der letzteren die ψυχὰ οὐσίαν ἐκθεουμένην οὐ κληρωσάμεναι unterschieden werden. Ders. in Tim. 315, B f. Plat. Theol. I, 10. S. 22, u.

3) PROKL. in Tim. 99, A: nach Syrian sei der Πρωτόγονος dasselbe, wie das αὐτοζῶον Plato's. διὸ καὶ αἰώνιον ἐστὶ καὶ τῶν νοουμένων κάλλιστον, καὶ τοῦτο ἐστὶν ἐν νοητοῖς, ὅπερ ὁ Ζεὺς ἐν νοεροῖς u. s. w.

4) In Metaph. 116, a, u.: *animal, ens, intelligibile*. Wie sich zu dieser Eintheilung die Trias ἐν, σχέσις, νοῦς (oder ὄν) verhielt, die Syrian aus Anlass des ἐν ὄν im Parmenides aufstellte (DAMASC. de princ. S. 128 o. vgl. PROKL. Plat. Theol. III, 21, S. 157. 164), ist unklar. Auf das Intelligible wird auch das *primum ens* zu beziehen sein, welches nach Metaph. 8, b, o. auf das Urwesen zunächst folgt.

5) PROKL. in Tim. 94, F. 95, B. 315, B vg^l. vorl. Anm.

6) Die δημιουργική τριάς, deren formalistische Ableitung bei PROKL. a. a. O. 94, A.

7) In Metaph. 59, b f. 73, b, u. PROKL. in Tim. 99, A.

8) Metaph. 59, b, u.: *procedit etiam aëvinus numerus ex latebra unitatis immortalis, quousque veniat ad divinum quaternarium*. 73, b, u.: Die demiurgischen Ideen sind nicht das erste, und haben zu ihren nächsten Principien

d. h. dem Demiurg angehörigen) Ideen ¹⁾. Alle Ideen sind (nach Plato) Zahlen ²⁾, und diese idealen oder intellektuellen Zahlen sind von den mathematischen, psychischen und physischen zu unterscheiden ³⁾; ebenso sind sie aber auch die wirkenden Kräfte, da sie den schöpferischen Wesenheiten inwohnen ⁴⁾; denn „Gott und die Natur wirken alles mittelst der Zahl“ ⁵⁾. Ideen des schlechten, unvollkommenen, zufälligen und willkürlich gemachten, des relativen, getheilten und zusammengesetzten läugnet Syrian, wie schon Plotin, indem er zwischen den Ideen und den blossen Begriffen bestimmt unterscheidet ⁶⁾. Die platonisch-pythagoreische Ideen- und Zahlenlehre gegen die Einwendungen des Aristoteles zu vertheidigen, bemüht er sich in seiner Erklärung der Metaphysik ⁷⁾; aber so wenig sich auch in diesen Erörterungen

non primam unitatem et maxime primam dualitatem, a quibus ternarius arcanus processit.

1) Ebd. 8, b, o. 73, b, u. (306, 10 Brand.). In der letztern Stelle wird der ἀριθμὸς ἐνιαῖος und οὐσιώδης noch unterschieden; jener scheint nach S. 59, b im αὐτοζῶον, dieser in der οὐσία seinen Sitz zu haben.

2) Daher ist in ihnen auch (Metaph. 53, b, o.) der Unterschied des Männlichen und Weiblichen, d. h. des Ungeraden und Geraden.

3) A. a. O. 117, a. Ebd. 76, b: *ordinabant quidem viri* (Plato und die Pythagoreer) *post intellectualem numerum et animalem et mathematicum et naturalem numerum*. Mit dem letzteren sind die benannten Zahlen (6 Menschen u. s. f.) gemeint, mit dem *numerus animalis* wohl die Zahlen der Weltseele und der übrigen Seelen. Andererseits erhält aber auch der Name der Ideen eine ebenso ausgedehnte Anwendung, wenn Syrian S. 42, a sagt: jeder Stufe des Seins, der *intelligibilis, cogitabilis, sensibilis*, kommen ihre eigenen Ideen zu. Doch fügt er bei: *etsi plurimum circa intelligibilium ordinem, qui in opifice* (Demiurg) *est, considerentur*. Die *cogitabiles* (die der Seele inwohnenden) seien eine Nachbildung von jenen, die *sensibiles* ihre Darstellung in der Sinnenwelt, die *inseparabiles causæ sensibilibus, ultimæ formarum separabilium imagines*.

4) A. a. O. 42, a, u.: *intelligibiles quidem [sc. ideas] esse apud Deos et causas eorum, quæ consequuntur, effectivas scilicet et exemplares et finales*; sie seien diess wenigstens in *primis et optimis omnium causis, quæ ob fecunditatem et opificium vim habent omnium generativam*, die aber zugleich Urbild und Endzweck von allem sind.

5) A. a. O. 119, a, m.

6) Metaph. 6, a, unt. 59, a, m. 60, b f. 63, a. 65, a f. 69, b. Dagegen werden Ideen der Kunstwerke zugegeben, sofern jede Kunst ein Urbild nachahme, S. 20, a.

7) Der Commentar zu den zwei letzten Büchern beschäftigt sich, wie bemerkt, fast ausschliesslich damit.

der scharfsinnige und wohlgeschulte Dialektiker verläugnet, so sind sie doch schon deshalb höchst unfruchtbar und unerquicklich, weil er der pythagoreischen und altakademischen Lehre durchweg die neuplatonische unterschiebt, und ebenso bei der Zurückweisung der aristotelischen Einwürfe von Voraussetzungen ausgeht, die eben nur ein Neuplatoniker für unbestreitbare Wahrheiten halten konnte ¹⁾.

Von dem Demiurg und einer aus ihm hervorgegangenen schöpferischen Kraft (in dem platonischen Mischgefäß dargestellt) wird die Seele erzeugt ²⁾. In der Betrachtung derselben hebt Syrian neben der Unterscheidung der allgemeinen und der Theil-seelen die Momente des Insichbleibens, Aussichheraustretens und Insichzurückkehrens als die allgemeine Form ihres Lebens hervor; aber was er über die dreierlei Zahlenverhältnisse sagt, nach denen sich dieser Verlauf bei den verschiedenen Klassen von Dingen bestimme, das gehört zur unverständlichsten pythagoreischen Scholastik ³⁾. Für die ganze Reihe der Emanationen stellt er den Grundsatz auf, welcher überhaupt eine von den allgemeinsten Voraussetzungen der neuplatonischen Theorie bildet, dass zwar jede niedrigere Ordnung an allen höheren theilhabe, aber jede in

1) So wird es namentlich Aristoteles wiederholt (S. 72, b. 77, a. 65, a. u. ö.) als Grundfehler seiner Polemik vorgerückt, dass er voraussetze, alle Zahlen seien aus Einheiten zusammengesetzt, was doch von den göttlichen und den intellektuellen Zahlen keineswegs gelte. Ja S. 72, b meint Syrian umgekehrt schliessen zu können: da es unter jener Voraussetzung keine idealen Zahlen geben könnte, die Existenz solcher Zahlen aber unbestreitbar sei, so könne es nicht wahr sein, dass alle Zahlen aus Einheiten bestehen. — Verwandter Art ist es, wenn S. 87, b gegen Aristoteles bemerkt wird: wenn die göttlichen Wesenheiten einer bestimmten Ordnung zu drei, oder vier, oder sieben oder zehen gezählt werden, so sei die Meinung nicht die, dass es ihrer gerade so viele seien, sondern es sollen damit nur die verschiedenen Arten ihrer Vollkommenheit ausgedrückt werden; *in quibus quidem primo perfectum inspectum est, numerum horum ternarium esse dicimus, in quibus vero principii specie omnia mundana comprehensa sunt, quaternarium u. s. w.* Wer bei jedem Wort etwas bestimmtes zu denken gewohnt ist, dem schwindelt es bei diesen Zahlen, die nicht zum Zählen dienen und nicht eine Vielheit von Einheiten sind, dem Neuplatoniker umgekehrt geht erst in dieser Finsterniss, wo alles bestimmte Denken aufhört, das wahre Licht auf.

2) PROKL. in Tim. 95, B. 315, C.

3) A. a. O. 207, B — D, vgl. 171, F.

igenthümlicher Weise, und keine anders, als durch Vermittlung aller dazwischen liegenden, dass andererseits das höhere durch die Theilnahme des niedrigeren an ihm nicht zertheilt werde ¹⁾. Mit seiner Metaphysik liess sich auch die Unterscheidung von Göttern, Engeln, Dämonen und körperfreien Seelen ²⁾ leicht verknüpfen, wie diess ja bisher schon vielfach geschehen war; doch ist darüber nichts genaueres überliefert. Als einen eifrigen Anhänger der alten Religion kennen wir Syrian bereits ³⁾; dass er auch zu derselben als Philosoph in das gleiche Verhältniss setzte, wie sein Schüler Proklus, lässt sich gleichfalls nicht bezweifeln, und wird durch einzelne Proben seiner Mythendeutung ⁴⁾, und durch seine Bemerkungen über die Orakel ⁵⁾ bestätigt.

Schon die bisher besprochenen Mittheilungen über Syrian sind fragmentarisch genug; noch unvollständiger sind wir über seine anderweitigen Ansichten unterrichtet. Er läugnet mit der ganzen neuplatonischen Schule, dass die Welt einen zeitlichen Anfang habe ⁶⁾; er lässt im Anschluss an Plato (Tim. 41, B) die erblichen Wesen, als solche, nicht unmittelbar aus der übersinnlichen Welt, sondern zunächst aus vergänglichen und veränderlichen Ursachen hervorgehen ⁷⁾; er rechtfertigt die Vorsehung, wie so viele vor ihm, hinsichtlich der Uebel in der Welt mit der Bemerkung: das Uebel habe seinen Sitz nur im Verhältniss der Heilwesen zu einander, für das Ganze und für die Gottheit sei es kein Uebel, sondern nur die natürliche Folge eines Guten ⁸⁾. In

1) Metaph. 61, b f. vgl. 6, b, u. PROKL. in Parm. VI, 168.

2) Metaph. 19, b, u. PROKL. in Tim. 269, D (658 Schneid.) vgl. 287, B und die θεοὶ ἑχέσμοι betreffend 301, E, über die Dämonen 311, F.

3) Vgl. S. 668, 2.

4) Wie die wunderliche Deutung der Ambrosia und des Nektars Metaph. 10, b, u. und die, welche PROKL. in Remp. (s. o. 691, 3) anführt.

5) Bei AMMON. De interpret. 110, b erwiedert er auf die Behauptung, dass selbst die Götter das zufällige nicht mit Bestimmtheit vorherwissen, und dass die Zweideutigkeit mancher Orakel eben daher rühre: das Wissen der Götter sei absolut sicheres, aber die Prophetin, die von ihnen erleuchtet werde, bringe es nicht immer gleich vollkommen in sich auf; zudem sei aber jene Zweideutigkeit auch für die Empfänger der Orakel oft heilsam.

6) Metaph. 78, b, u.

7) Ebd. 31, b vgl. PROKL. in Tim. 207, C. 311, E.

8) PROKL. in Tim. 113, E f.

Betreff der Körperwelt stellt er den eigenthümlichen Satz auf: zwei materielle Körper können allerdings nicht denselben Raum einnehmen, bei immateriellen dagegen sei diess wohl möglich, es habe daher auch der von der Weltseele gebildete immaterielle Leib derselben die Materie in sich aufnehmen können ¹⁾. Auf eben diesen immateriellen Körper der Welt führte er wohl auch den Raum zurück; er bezeichnet ihn nämlich als die Ausdehnung, welche durch die verschiedenen Verhältnisse der Seele und die Einstrahlung der schöpferischen Ideen in eigenthümlicher Weise getheilt werde, und die verschiedenen Körper sich aneigne, indem sie sich in dem einen ihrer Theile zum natürlichen Ort des Feuers mache, in einem andern zu dem der Luft u. s. w. ²⁾ Aehnlich denkt er sich den Lichtleib, den er mit andern der menschlichen Seele zur unmittelbaren Wohnung anweist, in den drei Dimensionen des Raumes durch den sichtbaren Leib ausgebreitet ³⁾. Doch will er ihn so wenig, wie den Leib der Weltseele, als mathematischen Körper betrachtet wissen, und auch die fünf Figuren der Elemente im Timäus sollen nicht wirkliche Figuren, sondern die schöpferischen Kräfte der Natur bezeichnen ⁴⁾. Unter den Bestandtheilen des menschlichen Wesens unterschied er diejenigen, welche der Welterschöpfer, und die, welche die jüngeren Götter hervorgebracht haben; zu den letzteren rechnete er ausser dem sichtbaren Leibe auch die niedrigeren von den vernunftlosen Lebenskräften, zu jenen die höheren von diesen und den Lichtleib; diese beiden sollten auch nach dem Tode fortwährend mit der Seele verbunden bleiben, die niedrigeren Lebenskräfte dagegen nur so lange, bis sie in ihrer Läuterung weit genug fortgeschritten sei, um sie ent-

1) Metaph. 44, b.

2) In dem Bruchstück seines Commentars zum 10ten Buch der Gesetze b. SIMPL. 144, b, m: διάστημα γάρ ἐστι (sc. ὁ τόπος) τὸ ταῖς οἰκείαις τομαῖς καὶ διαιρέσεσιν, ἃς ἔσχεν ἐκ τῶν διαφορῶν τῆς ψυχῆς λόγων καὶ τῆς τῶν δημιουργῶν εἰδῶν ἐλλάμψεως οἰκείουμενον τὰ τοῖα ἢ τοῖα τῶν σωμάτων u. s. w. Einige andere Aeusserungen über den Raum, die aber unerheblich sind, a. a. O. 147, a, m. 148, b, m. 149, a, u. Ich werde dieselben hier ebenso, wie die Bemerkung über Schwere und Leichtigkeit der Elemente an ihren natürlichen Orten bei SIMPL. De coelo 314, a, 23—36 übergehen können.

3) Metaph. 45, a.

4) A. a. O.

hren zu können ¹⁾. Die Freiheit des menschlichen Willens behauptete er, wie alle Platoniker, auf's entschiedenste; ja er erklärte geradezu, mit ihrer Längnung würde alle Philosophie erflüssig ²⁾; doch sollte sie nicht ausreichen, um eine Seele vor dem Eintritt in die irdische Welt gänzlich zu bewahren; da vielmehr die Veränderlichkeit von ihrer Natur untrennbar ist, musste sie, auch die fehlerlose, wie er glaubt, mindestens Einmal in jeder Weltperiode in dieselbe herabsteigen ³⁾. In seiner sittlichen Weltansicht zeigt Syrian, nach einem früher berührten Vorfall ⁴⁾ zu urtheilen, grössere Strenge, und er legt namentlich den ascetischen Enthaltungen einen höheren Werth bei, als sein Lehrer.

Unsere Kenntniss Syrian's ist leider zu lückenhaft, um uns ein ganz sicheres Urtheil über seinen philosophischen Charakter und sein Verhältniss zu Proklus möglich zu machen. Wenn uns seine Schriften vollständiger erhalten wären, würden wir ohne Zweifel noch manche weitere Berührungspunkte zwischen beiden finden. Aber doch lässt sich nicht annehmen, dass das System des Proklus seine Lehre wirklich so unverändert wiedergebe, wie man es nach den eigenen Aeusserungen dieses Philosophen glauben möchte. Nichts weist darauf hin, dass Syrian das methodologische Princip dieses Systems, den Grundsatz des Fortgangs durch die drei Momente des Insichbleibens, des Heraustretens und der Rückkehr, schon so bestimmt ausgesprochen oder so durchgreifend angewendet hat, wie Proklus ⁵⁾; wir treffen vielmehr gerade in der Theologie, an der ihm doch am meisten lag, statt der Dreitheilung des Proklus bei ihm nur die zweigliedrige Unterscheidung der intelligibeln und intellektuellen Götter ⁶⁾. Erst Proklus ist es, welcher die neuplatonische Philosophie durch die strenge Folgerichtigkeit seiner Systematik zum formellen Abschluss gebracht,

1) PROKL. in Tim. 311, E f.

2) PROKL. De prov. c. 53. Opp. ed. Cous. I, 74.

3) PROKL. in Tim. 324, D.

4) Vgl. S. 681, 4.

5) Auch was S. 696, 3 angeführt wurde, kann in dieser Beziehung nicht viel beweisen, selbst wenn Proklus nichts von seiner Systematik eingesetzt haben sollte, weil es sich dort doch nur um einen bestimmten Fall, nicht um ein allgemeines Princip handelt.

6) Vgl. S. 694.

und ihr unter Berücksichtigung aller der Veränderungen, die seit zwei Jahrhunderten mit ihr vorgegangen waren, diejenige Gestalt gegeben hat, in der sie an das christliche und muhamedanische Mittelalter übergieng.

14. Proklus¹⁾.

Dieser einflussreiche und von den Späteren so hoch gefeierte Philosoph war der Nachfolger Syrian's²⁾. Seiner Herkunft nach

1) M. s. über ihn ausser SIMON, VACHEROT und den übrigen grösseren Werken: STEINHART in Pauly's Realencyklopädie VI, 62—76. BERGER, Proklus Par. 1840 steht mir leider nicht zu Gebot. — Für das Leben des Proklus ist die Biographie des Marinus fast die einzige, und trotz ihrer mancherlei Abenteuerlichkeiten und panegyrischen Uebertreibungen immerhin eine schätzbare Quelle.

2) MARIN. Procl. 26 nennt zwar den Domninus Syrian's Nachfolger, indem er (in der S. 691, 2 berührten Erzählung) sagt: προέβητο γάρ (sc. Syrian) ἐξηγήσασθαι αὐτῷ τε (dem Proklus) καὶ τῷ ἐκ τῆς Συρίας φιλοσόφῳ καὶ διαδόχῳ Δομνίνῳ u. s. w.; und so könnte man geneigt sein, ihn zwischen Syrian und Proklus einzuschieben. Allein ZUMPT (S. 83 der oben, S. 675, 1, genannte Abhandlung) bemerkt mit Recht, διάδοχος scheine hier nur von einem Nachfolger in der Lehre, nicht in der Vorsteherschaft der Schule gebraucht zu sein. Denn wenn Proklus in seiner selbstgedichteten Grabschrift bei MARIN. c. 36 von sich sagt: ὃν Συριανὸς ἐνθάδ' ἀμοιβὸν ἔης θρέψε διδασκαλίας, so weist schon dieser Ausdruck auf einen unmittelbaren Nachfolger, da strenggenommen nur ein solcher an die Stelle des Vorgängers tritt (ἀμείβεται); auch lässt es sich bei dem innigen Verhältniss, in welchem Proklus zu Syrian stand, und bei seiner hervorragenden Befähigung kaum denken, dass jener bei seinem Tode die Leitung der Schule einem andern übertragen haben sollte; und offenbar ist diess auch nicht die Meinung seines Biographen, wenn dieser c. 12 sagt: ἐν ᾧ ἔμεινεν ἔτι ἄνθρωπος ὃν ὁ Συριανὸς εὗρεν, ὅσον πάλαι ἐζήτει ἀκροατὴν ἔχειν καὶ διάδοχον. Vergleichen wir ferner die sonstigen Nachrichten über Domninus, so wird es sehr unwahrscheinlich, dass er die Stelle des Schulvorstehers bekleidete: nicht allein PROKL. in Tim. 34, B nennt ihn ohne jede weitere Andeutung einfach seinen ἑταῖρος, indem er seine Ansicht über eine Stelle des Timaios (sei es aus einer Schrift oder aus mündlicher Mittheilung) anführt, sondern auch der aus DAMASCIUS entlehnte, verhältnissmässig ausführliche, Artikel des SUIDAS über ihn schweigt gänzlich von jener Würde, und begnügt sich, ihn als μαθητὴς Συριανοῦ καὶ τοῦ Προκλοῦ συμφοιτητὴς zu bezeichnen; zugleich sagt er aber auch, Domninus sei zwar ein guter Mathematiker, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις φιλοσοφήμασιν ἐπιπολαιότατος (die Handschriften haben: ἔτι παλαιότερος) gewesen, er habe die platonische Lehre durch eigene Einfälle verderbt, und sei dafür von Proklus in einer Schrift zurechtgewiesen worden, auch in seinem Leben habe er sich nicht der Enthaltensamkeit eines Plutarch befleissigt. Ue-

dem lycischen Xanthus angehörig ¹⁾, war er im Jahr 410 ²⁾ in Constantinopel zur Welt gekommen ³⁾. Seine philosophischen Studien begann er in Alexandria unter der Leitung Olympiodor's ⁴⁾, begab sich dann aber nach Athen ⁵⁾, wo er noch von dem greisen Plutarch ⁶⁾, hauptsächlich jedoch von Syrian in alle Geheimnisse seiner Spekulation eingeführt wurde. Seinem vieljährigen vertrauten

so weniger wird man ihm für die Leitung der Schule vor einem Proklus den Vorzug gegeben haben. Da er endlich ein höheres Alter erreichte („γηραιός“), so müssten wir den Anfang von Proklus' Amtsführung über Gebühr weit herabzücken, um den Dominus zwischen ihn und Syrian einschieben zu können. — Als athenischer Schulvorsteher führt Proklus in den Titeln seiner Werke den Beinamen: ὁ Διάδοχος. Manche Handschriften fügen Πλατωνικός bei; dass diese Erklärung richtig ist (wie Cousin annimmt, Pr. Opp. I, XXI), und zu dem διάδοχος nicht der Genitiv Προκτάρχου (STEINHART S. 63) oder Συριανοῦ supplirt werden darf, ergiebt sich ausser allem andern aus SIMPL. De coelo 284, b, 3 (Schol. in Arist. 515, a, 6): Πρόκλος ὁ ἐκ Λυκίας ὀλίγον πρὸ ἐμοῦ γεγονώς τοῦ Πλάτωνος διάδοχος. AMMON. De interpr. 3, a: τοῦ θείου ἡμῶν διδασκάλου Πρόκλου τοῦ Πλατωνικοῦ διαδόχου.

1) MARIN. 6. „Der Lycier“ wird er trotz seiner auswärtigen Geburt gewöhnlich genannt, z. B. in der vorhin erwähnten Grabschrift, bei SIMPL. Phys. 92, a, o. 144, b, m. De coelo 284, b, 3 u. ö. Sein Vater Patricius war ein angesehener Sachwalter, seine Mutter hiess Marcella; beide Eltern waren reich und von guter Herkunft (MAR. 6. 4. 8). Der Name Proklus ist das lateinische Proculus.

2) Er starb nach MAR. 36 am 17ten April des 124sten Jahrs ἀπὸ τῆς Ἰουλιανοῦ βασιλείας. Da er nun 75 Jahre alt wurde (ebd. 26), ergab sich für sein Geburtsjahr, je nachdem man die 124 Jahre vom Anfang (was allerdings mehr für sich hat) oder vom Ende der Regierung Julian's an rechnet, und die Jahre nach Kalenderjahren oder Regierungsjahren zählt, das Jahr 409, 410, 412 oder 413. Für 410 entscheidet die Sonnenfinsterniss in dem Jahr vor seinem Tode (MAR. 37), welche im Januar 484 stattfand.

3) MAR. 6.

4) A. a. O. 8 f.: Nachdem er als Knabe in seiner Heimath die Schule eines Grammatikers besucht hatte, nahm ihn ein Rhetor Leonas mit sich nach Alexandria, wo er mit grossem Erfolge Grammatik, namentlich aber Rhetorik studirte. Mit demselben besuchte er Byzanz, kehrte dann aber wieder nach Alexandria zurück, und widmete sich dem Studium der aristotelischen Schriften bei Olympiodor, der Mathematik bei Heron; von beiden wurde er auf's höchste geschätzt, und erhielt Beweise ihres unbedingten Vertrauens.

5) MARIN. sagt c. 9, eine Erscheinung der Athene habe ihn dazu aufgefordert, giebt dann aber c. 10 den natürlicheren Grund an, dass ihm der Unterricht seiner alexandrinischen Lehrer nicht mehr genügt habe.

6) Er hörte diesen Philosophen, dessen Lieblingsschüler er war, noch zwei Jahre lang. Das nähere a. a. O. c. 12.

Verkehr mit diesem Philosophen, dem er sich mit unbeschränkter Verehrung hingab ¹⁾, hatte er namentlich auch seine gründliche Kenntniss der aristotelischen und platonischen Schriften zu verdanken, deren methodisches Studium den Mittelpunkt von Syrian's Unterricht bildete ²⁾. Als Proklus selbst die Leitung der athenischen Schule übernahm, war er bereits ein anerkannter, durch bedeutende Leistungen erprobter Philosoph und Gelehrter ³⁾. Wie überwältigend der Eindruck war, den er auf seine Schüler machte, sieht man aus der Schilderung, die Marinus von ihm entworfen hat, und die ganz darauf berechnet ist, ihn als einen Liebling der Götter und ein Musterbild aller Vortrefflichkeit erscheinen zu lassen ⁴⁾; so starke Uebertreibungen sich aber dieser auch ohne Zweifel erlaubt hat, so werden wir ihm immerhin glauben dürfen, dass sich Proklus nicht blos durch seinen Eifer in der Verehrung der Götter, sondern auch durch seine Erhabenheit über Lust und Schmerz ⁵⁾, durch seinen Sinn für Freundschaft, seine werththätige Menschenliebe, seine gemeinnützige Thätigkeit ⁶⁾ auszeichnete. Von der ausserordentlichen Arbeitsamkeit, die ihm nachgerühmt wird ⁷⁾, und von der Hingebung an seine wissenschaftliche Thätigkeit, in welcher er mit Verschmähung der Ehe und des Familienlebens ⁸⁾ ganz auf-

1) Vgl. S. 688, 1. 2.

2) MARIN. 13 vgl. S. 675, 2.

3) MAR. 13: τοσοῦτον ἐν οὐ πολλῷ χρόνῳ ἐπεδίδου, ὥστε ὁγδοὸν καὶ εἴκοσιν ἔτος ἄγων ἄλλα τε πολλὰ συνέγραψε καὶ τὰ εἰς Τίμαιον γλαφυρὰ ὄντως καὶ ἐπιστήμη γέμοντα ὑπομνήματα.

4) So c. 21 u. c. 22; in dem letztern wird versichert, Proklus habe die Urbilder im göttlichen Denken nicht durch Beweisführung, sondern in unmittelbarer Anschauung erkannt, ἀρετὴν προσλαμβάνων, ἣν οὐκ ἔτ' ἂν τις φρόνως κυρίως ἐπονομάσειεν, σοφίαν δὲ μᾶλλον προσερεῖ, ἢ καὶ τινα σεμνοτέραν ταύτης ἐπωνυμίαν. Hiegegen lautet es allerdings noch bescheiden, wenn AMMON. DE interpr. 3, a nur sagt, er habe die Erklärung der Alten und das Wissen von dem Wesen der Dinge εἰς ἄκρον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως gebracht.

5) MAR. c. 19 f.

6) M. s. hierüber, und namentlich auch über seine Freundschaft mit Archiadas, MAR. c. 14—17.

7) A. a. O. 22. 24, wo unter anderem angeführt wird, dass er neben seinen vielen Religionsübungen oft an Einem Tag fünf Lectionen gab, dabei in der Regel gegen 700 Zeilen niederschrieb, und auch einen Theil der Nacht der Meditation widmete.

8) MARINUS bemerkt c. 17, er habe die Ehe durchaus verschmäht, wie

gieng, legen seine Schriften vollgültiges Zeugniß ab; ausser den erhaltenen ¹⁾ ist uns noch eine beträchtliche Anzahl weiterer Werke bekannt ²⁾. Nicht geringer war aber auch sein Eifer für Erhaltung

vohl ihm öfters die vortheilhaftesten Anerbietungen gemacht worden seien. Beispiele der letzteren giebt MARIN. 9. SUID. (d. h. Damascius) Αἰδέσις.

1) Es sind diess die folgenden: Die Commentare zum I. Alcibiades herausg. von CREUZER als 1ster Theil seiner Initia philosophiae ac Theologiae ex platon. font. ducta und von COUSIN Procli Opp. T. II. III), Parmenides Opp. ed. Cous. T. IV—VI und in STALLBAUM's Ausgabe des Parmenides 1839), Timäus (ed. SCHNEIDER 1847; der Commentar bricht bei S. 44, D des Timäus ab), Kratylus (Ex Procli Scholiis in Crat. Plat. Excerpta ed. BOISSONADE 1820), Republik (aus einer sehr unvollständigen Handschrift in der Baseler Ausgabe Plato's von 1534; über eine vollständigere vgl. man ROSE im Hermes I, 96 ff.). Στοιχείωσις θεολογική, ein gedrängter Abriss der Lehre von den höchsten Wesenheiten (3ter Bd. der Creuzer'schen Initia u. s. w.). Στοιχείωσις φυσική oder περὶ κινήσεως (Bas. 1531. 1545. Par. 1542), die aristotelische Lehre über die Bewegung, nach Phys. B. III ff., höchst compendiarisch in euklidischer Form dargestellt. Die sechs Bücher Εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν (Hamb. 1618). Die Abhandlungen *De providentia*, *De decem dubitationibus circa providentiam*, *De malorum subsistentia*, welche, nur in lateinischer Uebersetzung erhalten, den ersten Band der Cousin'schen Ausgabe bilden. Ferner sechs Hymnen, ausser denen aber Proklus, wie MARIN. c. 19 zeigt, noch viele weitere verfasst hatte; ein Commentar zu Hesiod's Ἔργα καὶ Ἡμέραι, oder vielmehr ein Auszug aus demselben, und die mathematischen Werke: Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου στοιχείων, Ὑποτύψεις τῶν ἀστρονομικῶν ὑποθέσεων, Σφαῖρα (ein astronomisches Compendium, aus Geminos' Εἰσαγωγή ausgezogen), Παράφρασις εἰς τὴν τοῦ Πτολεμαίου τετράβιβλον. (Einige weitere, nur handschriftlich vorhandene, bei FABRIC. S. 426.) Von den Ἐπιχειρήματα κατὰ Χριστιανῶν (gegen die Welterschöpfung) hat PHILOPONUS in seiner Gegenschrift *De aeternitate mundi*, von einem Theil der Χρηστομάθεια γραμματική, von der es jedoch unsicher ist, ob sie unserem Proklus gehört, hat PHOTIUS Cod. 239 Auszüge erhalten. M. vgl. zum vorstehenden BÄHR in Pauly's Realencykl. VI, a, 64 ff. FABRIC. Biblioth. IX, 405 ff.; ebd. weitere Literatur. Ueber einige Schriften, welche Proklus' Namen mit Unrecht zu tragen scheinen, s. m. FABRIC. S. 424. BÄHR S. 68.

2) Einen Commentar zum Phädo, aus welchem Schol. in Arist. 6, b, 29 ff. ein Bruchstück mitgetheilt ist, führt OLYMPIODOR in Phaed. öfters an (s. d. FINCKH'schen Index); einen solchen zum Phädrus nennt er selbst in Tim. 329, D. E vgl. 28, B (dass er jedoch noch handschriftlich vorhanden sei, ist mir trotz der von HARLESS zu Fabric. a. a. O. 426 unt. beigebrachten Angabe eines Handschriftenverzeichnisses nicht wahrscheinlich, so lange er nicht wirklich aufgefunden ist); einen zum Theaetet gleichfalls er selbst a. a. O. 78, C und MARIN. Procl. 38; eine Erklärung des Philebus DAMASC. v. Isid. 42. SUID. Μαρίν. OLYMPIODOR. in Phileb. S. 238. 241 f. 246 f. u. ö. (s.

COUSIN Fragm. philos. I, 365 f.) vgl. PROKL. in Tim. 53, F. 222, F; dagegen lässt sich ein Commentar zum Protagoras aus PROKL. in Tim. 10, C nicht erschliessen und ebd. 178, A geht auf die platonischen Gesetze X, 904, A. Ebenso wenig bezieht sich AMMON. De interpr. 3, a. 146, a auf eine Schrift des Proklus über dieses Buch, sondern auf seine Lehrvorträge; auf Mittheilungen des Ammonius über diese Vorträge, nicht auf Schriften des Proklus, weisen auch PHILOP. Anal. post. 35, b, m. 118, b, o. 120, b, m. und ASKLEP. in Metaph. Schol. in Arist. 606, a, 28, und nicht anders wird es sich mit den Angaben verhalten, welche sich Schol. 157, a, 48. 221, a, 39 (PHILOP. 40, a, o.) finden; bei dem Scholion in Arist. Org. ed. WAITZ I, 42 (zu 20, a, 30) ergiebt es schon die Vergleichung mit AMMON. De interpr. 146, a. Eines ὑπόμνημα zu Plotin's Enneaden gedenkt das S. 647, 1 berührte Scholion zu der Schrift von den Mysterien. Einer βίβλος τῶν πρὸς τὸν Τίμαιον Ἀριστοτέλους ἀντιρρήσεων ἐπισχέψαις ποιουμένη, worin er unter anderem auch die Einwürfe gegen die platonische Darstellung der Seele als einer räumlichen Grösse beleuchtet habe, erwähnt PROKL. in Tim. 226. Da auf die gleiche Schrift bezieht sich ohne Zweifel die Angabe des SIMPL. De cælo 294, b, 3 (Schol. 515, a, 4), welcher aus Anlass der platonischen Lehre über die Elemente bemerkt: Πρόκλος . . . βιβλίον ἔγραψε τὰς ἐνταῦθα τοῦ Ἀριστοτέλους ἐνστάσεις διαλύων; über den Inhalt dieser Vertheidigung berichtet derselbe im folgenden (285, b, 11. 29. 290, a, 33. 291, a, 43. 292, a, 11. 293, a, 35. 294, a, 34. b, 17. 295, a, 25. b, 18. 296, a, 43). Dagegen scheint PROKL. in Tim. 123, C eine eigene Schrift gegen die aristotelische Lehre von Nus im Auge zu haben. Die πραγματεία καθαρτικὴ τῶν δογμάτων τοῦ Πλάτωνος, zu welcher Dominus den Proklus veranlasste, wurde schon S. 700 unt. nach SUIDAS berührt. Von seinem umfassenden Werk über die Göttersprüche (d. h. die angeblich chaldäischen Orakel, vgl. S. 691, 1. PROKL. in Tim. 273, B. SIMPL. Phys. 143, a, u.), an welchem er fünf Jahre arbeitete, erzählt MARIN. c. 26; nach SUID. hatte es 10 Bücher, nach Marinus 70 Tetraden (d. h. Hefte von je vier Bogen). Er selbst verweist in Plat. Remp. 359 u. auf dieses Werk. Eine Schrift Εἰς τὴν Ὀρφέως Θεολογίαν (SUIDAS) bestand nach MARIN. 27 in Anmerkungen zu der Erklärung des Syrianus; verschieden von ihr ist die Συμφωνία Ὀρφέως Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος b. SUID. Derselbe nennt einen Commentar zum ganzen Homer, und eine Schrift Περὶ τῶν παρ' Ὀμήρῳ θεῶν. Aus PROKL. in Remp. S. 433 kennen wir eine Abhandlung über die drei μονάδες, die ἀλήθεια, καλλονὴ und συμμετρία. SIMPLICIUS nennt Phys. 143, b, u. einen Brief an Aristokles, worin von den himmlischen Körpern gesprochen wurde, und ebd. 142, b, u. — 143, b, o. vgl. 140, b, o. 150, b, m. giebt er ausführliche Mittheilungen aus einer Untersuchung über den Raum, von der er aber nicht sagt, ob sie eine eigene Schrift war, oder sich in einer umfassenderen Darstellung fand. Ein nicht näher bezeichnetes, wie es scheint logisches, μονόβιβλον, worin des ἀπόρρητον ἀξίωμα (unausgesprochener Satz) erwähnt wurde, führt DAMASC. De princ. c. 29. S. 78 an; eine Monographie über Parallellinien, oder näher über den Satz: τὰς ἀπ' ἐλαττόνων ἢ δύο ὀρθῶν ἐκβαλλομένας συμπίπτει, PHILOP. Anal. post. 29, b, m (Schol. in Arist. 214, a, 7 ff.). Seine βίβλος περὶ

und Wiederherstellung der alten Götterverehrung ¹⁾; die Gefahren, denen er sich dadurch aussetzte, veranlassten ihn einmal, sich ein Jahr lang von Athen zu entfernen ²⁾. Im übrigen blieb er jedoch bis zu seinem Tode, der im Jahr 485 erfolgte ³⁾, unangefochten ⁴⁾.

In seiner Philosophie hält sich Proklus zunächst an seinen Lehrer Syrian, dem er selbst durchaus zu folgen versichert ⁵⁾. Aber alles erscheint bei ihm viel entwickelter, fertiger und geschlossener. Jene methodische Bearbeitung der Glaubenssätze, welche schon Syrian unternommen hatte, wird von Proklus fortgeführt und vollendet; die Lehre der Schule wird in ihrem wissenschaftlichen Aufbau zum Abschluss gebracht, und durch eine Reihe neuer Bestimmungen bereichert ⁶⁾. Das ganze Gebiet der neuplatonischen Ueberlieferungen mit einem regelrecht entworfenen logischen Netz zu umspannen, dieses ganze Chaos zu ordnen, allem einzelnen seine bestimmte Stelle auszumitteln, alle Lücken, die sich hiebei herausstellten, zu ergänzen, alle Widersprüche auszugleichen, diess ist die Aufgabe, welche Proklus sich gestellt, und welche er, so weit sie überhaupt lösbar war, mit ebensoviel logischer Meisterschaft als religiöser Begeisterung gelöst hat ⁷⁾.

περὶ κακῆς, worin er den Cybelemythus behandelte, kennen wir durch MARIN. c. 33 u. SUIDAS, eine Schrift über Hekate durch MARIN. 28, zwei Bücher περὶ ἀγωγῆς (die θεωρητικὴ ἀγωγή vgl. MARIN. 28) durch SUIDAS. Dass er dagegen ein *opus in plures libros distributum* εἰς τὸν λόγον τῆς Διοτίμας περὶ τῆς κακῶν ὑποστάσεως verfasst habe, wie HOLSTENIUS b. FABRIC. S. 426 aus einem handschriftlichen Scholion mittheilt, ist kaum glaublich, da die Rede der Diotima (in Plato's Gastmahl) zu einer Untersuchung über das Böse keinen Anlass bot; die Bezeichnung: π. τῆς τ. κακ. ὑποστ. geht wohl auf die in Uebersetzung noch vorhandene Abhandlung *De malorum subsistentia*; über die Rede der Diotima kann er ein eigenes Werk geschrieben haben, wenn auch sonst nichts darüber bekannt ist.

1) Es wird davon sogleich weiter zu sprechen sein.

2) MARIN. c. 15.

3) Vgl. S. 701, 2.

4) Wie man auch aus MARIN. a. a. O. sieht. Mar. bemerkt hier ausdrücklich, Proklus' Götterverehrung sei verborgen geblieben. Auch sein Einfluss bei den bürgerlichen Behörden, den Marinus hier rühmt, zeigt, dass er eine beachtete und gesicherte Stellung hatte.

5) Vgl. S. 688, 1. 2.

6) MARIN. 23: πολλῶν δὲ καὶ αὐτὸς πατὴρ ἐγένετο δογμάτων οὐ πρότερον γνωσμένων, φυσικῶν τε καὶ νοερῶν καὶ τῶν ἐτι θειοτέρων.

7) Vgl. MARIN. 22: πᾶσαν μὲν θεολογίαν ἑλληνικὴν τε καὶ βαρβαρικὴν, καὶ

Den wesentlichen Inhalt seiner Lehre verdankt er seinen Vorgängern, an die er sich mit frommem Auktoritätsglauben anlehnt, und er selbst hat davon ein so bestimmtes Bewusstsein, dass er nur der Ausleger ihrer Lehren sein will: er legt die platonischen Dialogen allen seinen Untersuchungen in der normativen Geltung einer Offenbarungsurkunde zu Grunde ¹⁾, er ruft die Aussprüche der gottbegeisterten Dichter, den allegorisch gedeuteten Hesiod und Homer und den angeblichen Orpheus ²⁾, und mit noch grösserem Eifer die Orakel der Götter als Zeugen für sich auf ³⁾; er erklärte, wie sein Biograph sagt ⁴⁾, die gesamte hellenische und barbarische Theologie, und wandte namentlich der Deutung der Göttersprüche während fünf ganzer Jahre den grössten Fleiss zu ⁵⁾. War er doch von der Verehrung für diese Offenbarungen so eingenommen, dass er wiederholt den unwissenschaftlichen Wunsch äusserte, alle alten Schriften, ausser der Orakelsammlung und dem Timäus, vernichten zu können, weil sie manche zu Missverständnissen und Irrthümern verleiten ⁶⁾. So sind es auch unter seinen neuplatonischen Vorgängern die jüngeren und theologischeren, und vor allem Jamblich, gegen die er die höchste Bewunderung auszusprechen pflegt. Aber dieser offenbarungsglaubige Theolog, der selbst seine wissenschaft-

τὴν μυθικοῖς πλάσμασιν ἐπισκιαζομένην, κατέθετέ τε ῥαδίως καὶ ... εἰς φῶς ἤγαγε. ἐξηγούμενός τε πάντα ἐνθουσιαστικώτερον καὶ εἰς συμφωνίαν ἄγων. πᾶσι δὲ τοῖς τῶν παλαιωτέρων γράμμασιν ἐπεξιὼν, ὅσον μὲν ἦν παρ' αὐτοῖς γόνιμον, τοῦτο μετ' ἐκκρίσεως εἰσεποιεῖτο, εἰ δὲ τι ἀνεμαῖον ἡῦρισε, τοῦτο πάντῃ ὡς μῶμον ἀπωχονομεῖ. u. s. w.

1) Ueber den Charakter seiner Commentare zu Plato vgl. m. STEINHART a. a. O. S. 68 f., welcher aber doch den Werth derselben meines Erachtens zu hoch anschlägt.

2) Seine diesen Dichtern gewidmeten Schriften wurden schon S. 703, 1. 2 genannt. Den Gegensatz zwischen Homer und Plato auszugleichen, bemüht sich Proklus in Remp. 368 ff.

3) Wie unbedingt er solchen Auktoritäten huldigt, zeigt unter anderem in Tim. 258, C, wo er aus Anlass der Frage, ob die Sonne unter den Planeten die mittlere Stelle einnehme, bemerkt: was Ptolemäus und andere Mathematiker für diese Annahme geltend machen, habe nicht viel auf sich; ὁ δὲ θεουργός (wohl der Chaldäer) οὕτως οἶεται, ... ὃ μὴ θείμεις ἀπιστεῖν.

4) Vgl. S. 705, 7.

5) Vgl. S. 704, m.

6) MARIN. a. a. O. c. 38.

ichen Arbeiten als eine geheime Mystagogie behandelt ¹⁾, dieser Verehrer der alten Götter, der Tag und Nacht Sühnungen und heiligen Gebräuchen oblag ²⁾, der sich in alle Mysterien einweihen liess, und der Hierophant der ganzen Welt sein wollte ³⁾, dieser Dichter, der die Früchte seiner Muse allen Göttern darbrachte ⁴⁾, dieser Ascet, welcher sich der Ehe und der Fleischspeisen enthielt, die Fasttage der verschiedensten Kulte mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit beobachtete ⁵⁾, und durch seine übertriebenen

1) Z. B. Plat. Theol. 163, m., wo er von Syrian sagt: ὃ δὲ καὶ ἡμεῖς τῇ εἰς κεφαλῇ περὶ τὴν τοῦ Παρμενίδου θεωρίαν ἐνεβαλχεύσαμεν τὰς ἱερὰς ἀτραπούς αὐτάς καὶ πρὸς τὴν μυσταγωγίαν τὴν ἀπόβρῆτον ἀτεχνῶς καθεύδοντας ἡμᾶς ἀνεγειρούσας. Vgl. S. 688, 2.

2) Schon in seiner Jugend von dem Alexandriner Heron in die Götterverehrung eingeführt (MARIN. 9), setzte er bei seiner Ankunft in Athen Syrian durch seine Frömmigkeit in Staunen (c. 11), und derselben Denkweise blieb er sein Leben lang getreu. Wenn einer seiner Freunde erkrankte, sagt MARINUS z. 17, so war sein erstes, die Götter (ἔργοις τε καὶ ὕμνοις) um seine Genesung anzuflehen, er selbst wandte bei Nacht und bei Tag Beschwörungen, Sühnungen und Reinigungen an, bald orphische, bald chaldäische, und er gieng zu diesem Behufe bis in sein Greisenalter unverdrossen mindestens Einmal, oft zwei- und dreimal im Monat an die See hinab (c. 18); in schlaflosen Nächten lichtete er Hymnen (c. 24), Morgens, Mittags und Abends bezeugte er der Sonne seine Verehrung (c. 22, Schl.); nicht allein die Neumonde, sondern die hohen Feste aller Kulte feierte er mit nächtlichen Gebeten, Hymnen u. s. w. (c. 19); mit gottesdienstlichen Handlungen für die Verstorbenen wusste er sich (wie c. 36 des näheren gezeigt ist) kaum genug zu thun. Vgl. Anm. 5.

3) K. 15 betrachtet es Marinus als eine höchst wohlthätige Fügung der Vorsehung, dass Proklus veranlasst wurde, sich aus Athen nach Lydien zu flüchten, ἵνα μὴδὲ τῶν ἐκεῖ ἀρχαιοτέρων εἶσι σωζομένων θεσμῶν ἀμύητος ᾖ, und c. 19 führt er das Wort an, welches er im Munde zu führen pflegte, ὅτι τὸν φιλόσοφον προσήκει οὐ μίᾳ τινὸς πόλεως οὐδὲ τῶν παρ' ἐνίοις πατρίων εἶναι θεραπευτὴν, κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην.

4) Seine Hymnen, von denen sich, wie bemerkt, nur wenige erhalten haben, waren [nach MARIN. 19 nicht blos an die hellenischen Gottheiten gerichtet, sondern auch an den Marnas in Gaza, den Asklepios mit dem Löwen in Askalon, den arabischen Gott Thyandrites, die Isis von Philä καὶ τοὺς ἄλλους ἀπλῶς ἅπαντας.

5) Seiner Ehelosigkeit wurde schon S. 702, 8 gedacht. Ueber seine sonstige Ascese vgl. m. neben dem S. 681, 4 angeführten namentlich MARIN. 19: τὰ πολλὰ δὲ τὴν τῶν ἐμβύχων ἀπογῆν ἡσπάζετο· konnte er sich dieser Nahrung nicht ganz entziehen, so kostete er sie eben nur. Er hielt jeden Monat die Cybelefasten (μητρωακὰς κασταίας), beobachtete die ἡμέραι ἀπορράδας der Aegyptier mit aller Strenge, und dazu noch einige Fasttage, die ihm durch eigene

Entbehrungen selbst seiner Gesundheit schadete ¹⁾, dieser Visionär, dessen Frömmigkeit durch weissagende Träume, Göttererscheinungen und Wunderhülfen belohnt wurde ²⁾, dieser Theurge, welcher

Göttererscheinungen befohlen waren, indem er am letzten Tage des Monats und schon am Abend vorher sich aller Nahrung enthielt.

1) MARIN. 26: In seinen letzten Lebensjahren sei Proklus' Gesundheit wankend geworden: ὑπὸ γὰρ τῆς σκληροτέρας ἐκείνης καὶ ἀνυπόιστου διαίτης καὶ τῶν πυκνῶν περιχυμάτων καὶ τῶν ὁμοίων διακαρτερήσεων καταπονηθὲν τὸ εὖ πεποιητὸν αὐτῷ σῶμα ἤρξατο παρεῖσθαι.

2) Die Lebensbeschreibung des Marinus ist voll solcher Dinge. Ihr zufolge wird Proklus schon als Knabe durch eine Traumerscheinung der Athene zum Philosophen bestimmt, und durch eine zweite nach Athen gewiesen (c. 6. 9. 10). In einer schweren Krankheit erscheint ihm der Heildämon Telesphoros, und macht ihn durch Berührung augenblicklich gesund (c. 7). Während eines Lehrvortrags war sein Haupt von einem Lichtglanz umstrahlt (c. 23). Nachdem er seine Erklärung der Göttersprüche beendet hatte, wurde ihm von Plutarch im Traume geoffenbart, dass er so viele Jahre leben werde, als diese Erklärung Tetraden enthalte (c. 26). Auf den Gebrauch der chaldäischen Reinigungen verkehrte er mit lichten Erscheinungen aus dem Geisterreich (φάσμασι ἑκατικοῖς φωτεινότησιν), wie er diess selbst in einer eigenen Schrift bezeuge (c. 28). In prophetischer Begeisterung verkündete er seine höhere Bestimmung (c. 28). Als die Christen das Bild der Athene aus der Akropolis entfernten, erschien ihm die Göttin im Traum und theilte ihm mit, sie werde fortan bei ihm wohnen (c. 30). Asklepios bewies ihm seine Huld nicht allein durch eine wunderbare Krankenheilung, zu der er sich durch sein Flehen bewegen liess, sondern auch durch eine Erscheinung in Schlangengestalt während seiner letzten Krankheit (bei der er ihn, wie Marin behauptet, nur deshalb nicht gesund machte, weil er selbst sterben wollte), und schon früher durch eine Heilung, die er mittelst einer Erscheinung im Traume an ihm bewirkte (c. 29. 30. 31). In einem anderen Traumgesicht offenbarte sich ihm, unter der ehrendsten Anerkennung, die Gottheit von Adrotta (c. 32). Von Pan vollends, dem Sohne des Hermes, und von der Göttermutter empfing er nach der Versicherung seines Biographen (c. 33), tagtäglich so viele Beweise ihrer Gunst, dass dieser darauf verzichtet, sie aufzuzählen. Auch sein Ende wurde, neben der schon erwähnten Erscheinung des Asklepios (wie das des Karneades, worüber 1. Abth. 455, 2) durch eine Sonnenfinsterniss verherrlicht, welche deutlich ankündigte, was für ein Licht der Welt entzogen werden sollte (c. 37). Ein erheblicher Theil dieser Erzählungen gehört nun allerdings unverkennbar erst der Legende an, die in der Schule schon bei Lebzeiten des Proklus und in der nächsten Zeit nach seinem Tode seine Erscheinung in's wunderbare ausmalte; in anderen Fällen werden Vorzeichen und Weissagen gesucht, wo gar keine sind, wie bei der Sonnenfinsterniss, die nach Marin's eigener Angabe schon in dem Jahr vor Proklus' Tod stattfand, und bei der Weissagung über die Zahl seiner Lebensjahre, die gar nicht wirklich

das Zaubern und Beschwören kunstmässig betrieb und lehrte¹⁾, dieser Wunderthäter, der durch sein Gebet Krankheiten heilte und durch Zaubermittel Wetter machte²⁾, dieser Phantast, der in Folge einer Traumerscheinung überzeugt war, dass er ein Glied der hermetischen Reihe sei, und die Seele des Pythagoreers Nikomachus in sich habe³⁾, — dieser Mann, der so tief, wie nur Einer, in den Aberglauben seiner Zeit und die Schwärmerei seiner Schule verstrickt war, ist zugleich der unverdrossenste Dialektiker, der die Begriffe zu spalten und neu zu verknüpfen nicht müde wird⁴⁾, der Gelehrte, dem kein Feld damaligen Wissens verschlossen ist⁵⁾, der Mann der Wissenschaft, welchem alles, selbst der Aberwitz seiner religiösen Phantasieen, zum System wird, der abstruse

eintraf, und von dem Biographen nur durch die erkünsteltste Ausflucht gerettet wird. Aber so viel geht doch aus allem hervor, dass Proklus selbst von zahlreichen Göttererscheinungen und Offenbarungen, die ihm zutheilgeworden, und von Wundern, die an ihm und durch ihn verrichtet sein sollten, überzeugt war. Von den Götter- und Dämonenerscheinungen redet er selbst in Remp. 359, m. 372, u. wie von einer ihm aus Erfahrung wohlbekannten Sache, und von anderen glaubt er auch die fabelhaftesten Dinge, wie z. B., dass die Sibylle unmittelbar nach ihrer Geburt wunderbare Sprüche verkündigt habe (in Tim. 288, E. 325, E. De provid. c. 13).

1) Er selbst hatte die θεωρητικὴ ἀγωγή von Plutarch's Tochter erlernt, und er seinerseits verfasste darüber ein eigenes Werk; vgl. S. 678, 1. 705, m.

2) MAR. 28: ὁμβροὺς τε ἐκίνησεν, ἰσχυρὰ τινὰ προσφόρως κινήσας, καὶ αὐχμῶν ἐξαισίων τὴν Ἀττικὴν ἠλευθέρωσε. Φυλακτήριά τε σεισμῶν κατετίθετο u. s. w. Ebd. 29 die schon berührte Erzählung, wie er Asklepiogeneia, die Tochter des Archiadas, durch sein Gebet vom Tode rettet.

3) Ebd. 28, Schl.

4) So kennt er z. B. in Tim. 74, F f. sechserlei νόσεις, ebd. 80, B vierundsechzig verschiedene Ursachen bei Aristoteles, achtundvierzig αἷτια und achtundvierzig συναίτια bei Plato, in Parm. V, 240 achterlei Ideen, die noch verschiedene Unterarten haben, ebd. 102 ff. zehnerlei πέρας; so zeigt er uns in Tim. 95, C ff. sehr kunstreich, warum Plato den Schöpfer weder πατήρ allein, noch ποιητής allein, noch auch πατήρ καὶ ποιητής, sondern vielmehr ποιητής καὶ πατήρ nennt u. dgl. Weitere Belege dieses Verfahrens giebt alles folgende.

5) Neben seinem ausserordentlichen Fleiss hatte er diese Gelehrsamkeit, die uns aus allen seinen Werken entgegentritt, namentlich auch der ungemainen Stärke seines Gedächtnisses zu verdanken, worüber MAR. c. 5 sich mit der höchsten Bewunderung ausspricht: μόνος οὗτος, sagt er, οὐδὲν τοῦ πόματος τῆς λήθης ἐδόκει πεπωκέναι.

Denker, dem man in Gebiete, wo jede Nachhülfe der Anschauung aufhört, zu folgen Mühe hat. Auf dieser merkwürdigen Verbindung von Abstraktionskraft und Phantastik, von Wissens- und Glaubensbedürfniss beruht die philosophische Eigenthümlichkeit des Proklus; in ihr liegt auch der Grund jenes Scholasticismus, der ihn unter den griechischen Philosophen auszeichnet ¹⁾. Er besitzt eine seltene Stärke des logischen Denkens, aber dieses Denken ist von Hause aus unfrei, durch Auktoritäten und Voraussetzungen aller Art gefesselt; es ist nur die formelle Bearbeitung einer gegebenen Lehre, um die es sich für ihn handelt, und je grösser die Sorgfalt und die Kraft ist, die er dieser Aufgabe zuwendet, um so greller kommt auch unvermeidlich die Rückseite aller Scholastik, ein unfruchtbarer und eintöniger Formalismus, bei ihm zum Vorschein. Das System des Proklus bildet insofern nicht bloß den Schlusspunkt der griechischen Philosophie, sondern auch das Bindeglied, das ihren Uebergang in die mittelalterliche Wissenschaft bezeichnet, die ja auch wirklich aus seiner Schule, durch Vermittlung des falschen Dionysius, des Johannes von Damaskus und der übrigen griechischen Theologen, die nachhaltigsten Anregungen geschöpft hat.

Bei der Bedeutung, welche Proklus der systematischen Form beilegt, ist es natürlich sein nächstes Bestreben, sich des Gesetzes bewusst zu werden, nach dem alles zu einem Ganzen verknüpft ist. Dieses Gesetz hatte nun im wesentlichen schon Plotin ausgesprochen: es ist der Hervorgang des Vielen aus dem Einen und seine Hinwendung zum Einen, wodurch der Zusammenhang aller Dinge und die Stelle bestimmt wird, welche jedes von ihnen in diesem Zusammenhang einnimmt. Aber Proklus hat die einzelnen Momente dieses Verhältnisses schärfer unterschieden, und das Schema desselben umfassender auf alle Theile des Systems angewendet, als irgend einer von seinen Vorgängern. Jede Vielheit, sagt er in seiner theologischen Unterweisung ²⁾, hat theil an der Einheit, jede hat daher die Einheit zur Voraussetzung (c. 1. 5. 11. 21), jede Einheit bringt andererseits eine Vielheit hervor (c. 21), und diese Hervorbringung erfolgt nicht durch Theilung oder Verwand-

1) Wie schon S. 677 bemerkt wurde.

2) Στοιχείωσις θεολογική α. ο.

ung, sondern vermöge der Vollkommenheit und Kraftfülle des hervorbringenden, durch die es ein anderes erzeugt, ohne sich selbst zu verändern (c. 27). Jedes hervorgebrachte ist daher von dem hervorbringenden verschieden, aber zugleich auch vermöge des Causalzusammenhangs mit ihm geeinigt, d. h. es ist ihm ähnlich, und aller Hervorgang beruht auf der Aehnlichkeit ¹⁾. Nach dieser Beziehung bleibt das hervorbringende in sich, und das hervorgebrachte tritt aus ihm heraus, nach dieser bleibt das hervorbringende in dem hervorgebrachten (c. 30. 26) und dieses in jenem; das niedrigere ist in dem höheren, als seiner Ursache, das höhere in dem niedrigeren, als seiner Wirkung, die an ihm theilnimmt (c. 65); jedes höhere Wesen geht durch alle niedrigeren seiner Ordnung hindurch, und theilt sich ihnen mit, indem es sich zwar schrittweise vervielfältigt, aber dabei doch seine Eigenthümlichkeit bewahrt (c. 125. 145). Sofern nun die Ursache in dem verursachten wirkt, ist sie in diesem überall, sofern sie von ihm verschieden ist, nirgends (c. 98). Die Folge davon ist es, dass sich alles seiner Ursache zuwendet, und sich ihr zu einigen bestrebt ist ²⁾. Alles bewegt sich insofern in dem Kreise des Heraustrtretens aus seiner Ursache und der Rückkehr zu derselben (c. 33); oder wenn wir die einzelnen Momente dieses Verlaufs unterscheiden wollen: alles verursachte steht zu dem verursachenden in dem dreifachen Verhältniss, dass es 1) vermöge seiner Aehnlichkeit mit demselben in ihm bleibt, dass es 2) aus ihm heraustritt, und dass es sich 3) zu ihm zurückwendet ³⁾. Die beiden Seiten dieses Processes entsprechen sich aber durchweg; wie das verursachte durch die Aehnlichkeit mit seiner Ursache hervorgebracht wird, und durch Unähnlichkeit sich von ihr trennt, so muss es durch Verähnlichung zu ihr zurückkehren (c. 32), und diese Rückkehr hat die gleichen Stufen, wie der Hervorgang (c. 38 f.). Es ist daher Ein Gesetz, durch welches die ganze Verkettung der Ur-

1) A. a. O. c. 20 f. Plat. Theol. III, 1, S. 119 med. Daher das Gesetz (Inst. 147), dass das erste Glied jeder Reihe dem letzten der vorübergehenden ähnlich ist.

2) Plat. Theol. a. a. O. Instit. 31 f. 34. In Crat. c. 69 (die Götter haben allen Dingen das Gepräge ihres Wesens aufgedrückt, und eben dadurch ziehen sie alles zu sich).

3) Instit. c. 35. Plat. Theol. III, 9 S. 135 med. u. ö.

sachen und Wirkungen beherrscht ist, Ein Schema, nach dem sich die Gesamtheit des Wirklichen gliedert, das Gesetz der triadischen Entwicklung: das Sein des verursachten in der Ursache, sein Heraustreten aus ihr und seine Rückkehr zu ihr sind die drei Momente, in deren endloser Wiederholung aus der ursprünglichen Einheit die Mannigfaltigkeit des abgeleiteten Seins hervorgeht. Je öfter sich nun dieser Verlauf in einer bestimmten Richtung vollzogen hat, je tiefer wir in der Reihe der Hervorbringungen herabsteigen, um so getheilter und unvollkommener ist das Sein, zu dem wir gelangen, je weiter wir umgekehrt in der entgegengesetzten Richtung aufsteigen, um so vollkommener ist es (c. 7. 24 u. ö.); denn wenn sich auch das höhere allem niedrigeren mittheilt, so kann doch dieses nicht alle Kräfte des höheren in sich aufnehmen (c. 150), es bleibt vielmehr in diesem immer etwas übrig, was in das niedrigere nicht eintritt, es ist diesem gegenüber, was es im Verhältniss zu sich selbst und dem über ihm stehenden nicht ist, unbegreiflich und unendlich (c. 3); es ist daher in verschiedenen in verschiedenem Maasse: die Götter sind allem gleichmässig gegenwärtig, aber nicht alles den Göttern (c. 142). Die einfachsten Wesen sind also die vollkommensten, die zusammengesetztesten die unvollkommensten. Je vollkommener aber ein Wesen ist, um so grösser ist seine Kraft, um so mehr wird es mithin hervorbringen (c. 25. 57. 60). Folglich ist das Vermögen jeder Ursache um so grösser, je einfacher, um so kleiner, je zusammengesetzter sie ist ¹⁾, die Summe ihrer Wirkungen und die Summe ihrer Merkmale stehen im umgekehrten Verhältniss, die allgemeinsten Begriffe stellen die höchsten Ursachen dar, und die Stufenreihe der Ursachen und Wirkungen entspricht der Reihe der vom allgemeinen zum besondern fortgehenden und sich stufenweise verengenden Begriffe. Das Ganze dieser Begriffe, die sämmtlichen, mit jedem weiteren Schritt in neue Zweige auseinandergehenden Reihen der wirkenden Kräfte durch eine fortgesetzte Dreitheilung nach dem Schema des Bleibens, des Hervorgangs und der Rückkehr aufzusuchen, ist die Aufgabe, welche Proklus der Wissenschaft stellt, und eben darin liegt auch das eigenthümliche seiner Methode, wogegen das, was

1) Plat. Theol. III, 1, S. 125 vgl. 120, m. Instit. 62 vgl. 95: *πᾶσα δύναμις ἐνικωτέρα οὖσα τῆς πληθυνομένης ἀπειροτέρα*, weil sie dem Ureins näher steht.

er selbst wohl für die wahre Methode erklärt hat ¹⁾, das antinomische Verfahren des platonischen Parmenides, für seine eigenen Darstellungen durchaus nicht maassgebend geworden ist ²⁾.

Wiewohl aber diese Theorie des Proklus zunächst an die Plotinische anknüpft, weicht sie doch von ihr nicht blos in der weiteren Entwicklung, sondern auch in den allgemeinen Grundsätzen nicht ganz unwesentlich ab. Plotin's System ist zwar im Allgemeinen nach denselben Gesichtspunkten gegliedert, von denen Proklus ausgeht; der Hervorgang des Vielen aus dem Einen und eine Rückkehr zur Einheit sind die Angeln, um die es sich bewegt, und in seinen Haupttheilen treten die drei Momente, welche Proklus seiner Theorie als stehendes Schema zu Grunde legt, deutlich auseinander. Aber diese Eintheilung bestimmt das System bei Plotin nur im grossen und ganzen, innerhalb der einzelnen Sphären abgegrenzt, der intelligibeln Welt, der Seele und der Erscheinungswelt, lässt sich der Wechsel des Insichbleibens, des Hervorgangs und der Rückkehr nicht ebenso nachweisen, der leitende Gesichtspunkt ist hier für Plotin in der Metaphysik und Physik nur die stufenweise Entfernung des abgeleiteten vom ursprünglichen, in der Ethik die stufenweise Wiedervereinigung mit demselben. Bei Proklus dagegen wiederholt sich der Process, welcher das Ganze beherrscht, auch in jedem einzelnen Theile: indem sich das Abgeleitete vom ersten entfernt, kehrt es doch zugleich auf niedrigerer Potenz zu ihm zurück. Die Gesammtheit des abgeleiteten Seins stellt bei jenem eine einfache Linie dar, die in gerader Richtung von ihrem Ausgangspunkt abführt, bei diesem eine Spirale, die nach jeder neuen Entfernung auf's neue, wenn auch aus immer grösserer Ferne, zu ihm hinwendet. Hiemit hängt zusammen, dass jede Sphäre des abgeleiteten Seins bei Proklus eine unbestimmbare Vielheit besonderer Sphären in sich schliesst, indem jede von den Bestimmungen, die im Begriff des Nus, der Seele u. s. f. verknüpft sind, auf's neue hypostasirt und getheilt wird, und so fort in's unendliche. Waren auch schon die früheren Neuplatoniker dem Proklus in diesem Verfahren vorangegangen,

1) In Parm. V, 276 ff. Cous., wo das eigenthümliche dieses Verfahrens ausführlich und mit Beispielen erörtert wird.

2) Wie man dies nach VACHEROT II, 217 ff. glauben könnte.

so hat er es doch durch consequente Anwendung des triadischen Systems am weitesten verfolgt. Eine erhebliche Abweichung von Plotin lässt sich endlich in den Ansichten unseres Philosophen über den Umfang der Wirkungen wahrnehmen, die von den verschiedenen Ursachen ausgehen. Indem Proklus das Verhältniss der höheren Ursachen zu den niedrigeren dem der allgemeineren Begriffe zu den besondern gleichsetzt, gelangt er zu dem Satze, dass sich die Wirkungen der höheren Ursache nicht bloss nach oben sondern auch nach unten, weiter erstrecken, als die der niederen an dem Sein z. B. nehmen auch die Dinge theil, welchen kein Leben, an dem Leben auch die, welchen kein Denken zukommt. Dieser Satz widerspricht offenbar der Bestimmung, die als ein Grundpfeiler des neuplatonischen Systems von Proklus so gut, wie von Plotin, anerkannt wird, dass sich das höhere nur durch Vermittlung des unter ihm stehenden mittheile. Proklus hat hier aus der aristotelischen Lehre etwas aufgenommen, was in den von ihm so verschiedenen Gedankenkreis seiner Schule nicht passte ²⁾.

In der weiteren Ausführung seines Systems ist dem Proklus weit das wichtigste die Theologie, die Beschreibung der übersinnlichen Welt und der in ihr enthaltenen Götterordnungen ³⁾. Er legt für dieselbe zunächst, wie alle Neuplatoniker, die plotinische Unterscheidung des Göttlichen, des Nus, der Seele und der Körperwelt zu Grunde ⁴⁾. Hatten sich aber schon die früheren seit Jamblich

1) Instit. 70. 101. 134. Plat. Theol. I, 13, S. 38 u. u. ö.

2) Nehmen wir z. B. die drei Begriffe: Seiendes, Lebendiges, Lebloses, so sind die beiden letzteren im aristotelischen System sich coordinirt, das Seiende theilt sich in lebendiges und lebloses; im neuplatonischen dagegen sind sie sich subordinirt, aus dem Sein geht das Leben, aus diesem durch eine Reihe weiterer Vermittlungen, in Folge seiner allmählichen Abschwächung das leblose hervor. Dann müsste aber das letztere in demselben Maasse, in dem es am Sein theilnimmt, auch am Leben theilnehmen.

3) Auch bei der Erklärung der Schriftsteller, an welcher er seine Ansichten zu entwickeln pflegt, tritt dieser Gesichtspunkt als maassgebend hervor und wenn schon Syrian in Vergleich mit seinen Vorgängern eine theologische Auslegung nachgerühmt wird, so gilt diess von Proklus in noch höherem Grade. Man vgl. in dieser Beziehung ausser seinen noch vorhandenen Commentaren auch MARIN. Prokl. 27: ἀναγινώσκων δὲ ἐγὼ ποτε παρ' αὐτῷ τὰ Ὁρατήρια καὶ οὐ μόνον τὰ παρὰ τῷ Ἰαμβλίχῳ καὶ Συριανῷ ἀκούων ἐν ταῖς ἐξηγήσεσιν, ἀλλὰ πλείω τε ἅμα καὶ προσφύεστερα τῇ θεολογίᾳ u. s. w.

4) Z. B. Instit. 20. 129. Plat. Theol. I, 12, S. 36 u.

mit dieser einfacheren Unterscheidung nicht begnügt, so kann Proklos noch weniger bei ihr stehen bleiben, und auch in der Beschreibung der einzelnen Sphären findet er manche Abweichung von dem Stifter der Schule nothwendig. Den Begriff des Urwesens selbst bestimmt er zwar ebenso, wie Plotin: er zeigt, dass aller Vielheit das Eine, allem irgendwie guten das Urgute, allem seienden die erste Ursache vorangehen müsse, und dass diese drei Begriffe Ein und dasselbe bezeichnen ¹⁾; er verbreitet sich ausführlich über den Unterschied des Ersten vom Nus und von allem abgeleiteten überhaupt, indem er es als die geheime, unmittheilbare, unfassbare und unaussprechliche Ursache von allem beschreibt, die alles hervorbringe und alles zu sich hinwende ²⁾; er erklärt, wir können nicht wissen, was es ist, sondern nur, was es nicht ist ³⁾, auch der Begriff des Einen gebe nur eine negative, und der des Guten nur eine analogische Vorstellung von ihm ⁴⁾, strenggenommen sei es nicht Eins, sondern höher als das Eine ⁵⁾, gleichgültig über jede Verneinung, wie über jede Bejahung ⁶⁾, weder Seiend noch nichtseiend ⁷⁾; er läugnet, dass ihm ein Denken oder ein Wollen, oder irgend eine Eigenschaft zukomme, er will auch keine Ursächlichkeit weder unter den Begriff der Thätigkeit noch unter den der Kraft, ja nicht einmal unter den Causalitätsbegriff selbst gestellt wissen, wenn er von ihm sagt, es sei Ursache ohne

1) Instit. 4 f. 8. 11—13.

2) Es gehört hieher ausser vielen anderen Stellen das ganze zweite Buch *Plat. Theologiam* nebst der kürzeren Darstellung ebd. III, 7, S. 131 f. und das sechste und siebente Buch in *Parm.* (Opp. VI) von S. 34 an.

3) In *Parm.* VI, 53. Daher heisst das Eine *Plat. Theol.* II, 11 S. 110 *σιγῆς ἀρρήτοτερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον*. Ebenso führt *Pr.* in *Emp.* 429 unt. folg. aus, dass das Gute als die *ἀρχὴ* nicht Gegenstand des Wissens (*ἐπιστητὸν*) sei, und *Instit.* 123 sagt er: alle göttlichen Wesen seien in, was unter ihnen ist, an sich selbst unerkennbar, und nur mittelst dessen erkennen, das an ihnen theilhabe; *διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἄγνωστον, καὶ ἀμέθεκτον ὄν*.

4) *Plat. Theol.* II, 4. S. 96.

5) *Plat. Theol.* III, 7, S. 132 u.

6) Ebd. S. 109 o.

7) In *Remp.* 429 m: es ist kein *ὄν*, sondern *ἐπέχειναι τοῦ εἶναι*, aber auch kein *μὴ ὄν*, denn das Nichtsein wäre ihm gleichfalls mit anderem gemein; *ἄφαρ τοίνυν λεχτέον, ὡς οὔτ' ὄν ἐστὶν οὔτε μὴ ὄν*.

Ursache zu sein (*ἀναίτιως αἰτίον*)¹⁾, und was derartige Aeussen gen mehr sind. Diess alles geht nicht über Plotin's Lehre hinaus. So bedeutender ist dagegen die Neuerung, welche Proklus durch seine Lehre von den göttlichen Einheiten aufgebracht hat. Alle früheren Neuplatoniker liessen unmittelbar aus dem Einen die intelligible Welt hervorgehen, nur Jamblich hatte zwischen beide sein zweites Urwesen eingeschoben²⁾. Proklus geht noch weiter. Da jede Einheit eine ihr gleichartige Vielheit hervorbringt, kann auch absolute Eins zunächst nur eine Vielheit von Einheiten, oder einheitliche, überwesentliche Zahl, hervorbringen³⁾; und da je niedrigeres mit dem höheren durch ein diesem gleichartiges Mittelglied verbunden sein muss, kann auch das Seiende mit dem überseienden Eins nur durch überseiende Einheiten verknüpft werden. Diese Einheiten sind absolut einfach, über das Sein, das Leben und das Denken schlechthin erhaben, allem, was unter ihnen unerkennbar⁴⁾, und ihre Einheit wird auch durch ihre Vielheit nicht getrübt, denn sie sind durchaus in einander⁵⁾. Ihre Ordnung ist begrenzter als die jeder anderen Ordnung, weil sie dem Einen näher sind⁶⁾. So hoch sie aber auch hiemit gestellt werden, bestimmt unterscheiden sie sich doch immer von dem Urwesen, dieses ist das Gute und das Eins schlechthin, jede von ihnen eine bestimmte Güte und eine bestimmte Einheit⁸⁾; in dem Urwesen ist keinerlei Unterschied, sie sind trotz ihrer absoluten Einheit wie Proklus versichert, nach Eigenschaften und Kräften verschieden, und stehen dem ersten theils näher theils ferner⁹⁾. Das Urwesen kann sich keinem anderen mittheilen und in keiner Weise

1) Plat. Theol. 101 m. 106. in Parm. VI, 87. in Tim. 110, E.

2) Syrian b. PROKL. in Parm. VI, 32 nennt zwar auch schon absolute Einheiten (*αὐτοτελείς ἐνάδες*), die dem Einen zunächst stehen, aber aus dem vorhergehenden und folgenden sieht man, dass er darunter die intelligible Welt verstand; Proklus hat daher nur den Namen, nicht den Begriff seiner Herkunft von ihm entlehnt.

3) Plat. Theol. III, 1, S. 118. 121 unt. f. Instit. 20.

4) Plat. Th. S. 122, m.

5) Instit. 113—115. 118—121. Plat. Theol. I, 19, S. 52 f. c. 27, S. 69 f. III, 1, S. 122. u. 5.

6) In Parm. VI, 14 f. 17. in Tim. 12, B. 16, A.

7) Instit. 149.

8) Instit. 133.

9) In Parm. VI, 15. Plat. Theol. III, 1, S. 125. Instit. 126.

kannt werden, sie sind mittheilbar und in ihrer Mittheilung erkennbar ¹⁾. Sie sind es daher, von denen nach Proklus jede Wirkung der Gottheit auf die Welt ausgeht, in ihnen hat die Vorsehung ursprünglich ihren Sitz ²⁾, wogegen das Urwesen ausser aller positiven Beziehung zur Welt ist. Ebendesshalb stehen sie aber so tief unter dem Ersten, dass Proklus geradezu sagt, sie alle zusammen kommen ihm nicht gleich ³⁾. Diese überwesentlichen Einheiten sollen mithin ähnlich, wie das zweite Eins des Jamblich, den Übergang vom Urwesen, welches an sich selbst aller und jeder Färbung mit dem tiefer stehenden entrückt ist, zu seiner Offenbarung vermitteln. Ihr Begriff ist aber so abstrakt gehalten, dass sonst lediglich nichts von ihnen erfahren, und durch kein weiteres Prädikat eine bestimmtere Vorstellung ihres Wesens erhalten ⁴⁾.

1) Plat. Theol. III, 1, S. 123, o. 124, u. Instit. 116. 123.

2) Instit. 120 ff. vgl. S. 718, 1.

3) Ebd. 133.

4) Wenn man fragt, was jene Einheiten sind, so sucht man bei Proklus gebens eine Antwort. Man könnte daran denken, sie in der Grenze und des Unbegrenzten zu suchen, welche uns sogleich als die höchsten Principien der göttlichen Offenbarung begegnen werden. Von diesen wird wirklich so gesprochen, als ob sie das nächste nach dem absolut Ersten und das einzige Mittelglied zwischen ihm und dem Seienden (dem ersten Glied der intelligibeln Welt) wären. So namentlich Plat. Theol. 132. Nachdem hier Proklus das *πρῶτον θεός* erwähnt hat, welcher als die *ἐνὰς πασῶν ἐνάδων*, das *ἐπέκεινα πασῶν* nicht weiter besprochen werden solle, fährt er fort: *τὰς δὲ ἀπ' αὐτῆς καὶ αὐτὴν προελθούσας δυοειδεῖς ἀρχὰς τῷ νῦν θεωρήσομεν*. Diese *δυο τῶν θεῶν ἐξόδων ἀρχαὶ μετὰ τὸ πρῶτον*, *αἱ δύο μετὰ τὸ ἐν ἀρχαὶ*, sind nach dem Philebus *πέρας* und *ἀπειρία*. *Εἰ τοίνυν ἐκ τούτων τὰ ὄντα*, *δῆλον ὅτι πρὸ τῶν ὄντων ὑφίστησι*, *καὶ εἰ μεμιγμένων αὐτῶν τὰ δεύτερα μετεῖληφεν*, *ἀμιγεῖς αὐταὶ τῶν ὅλων προὔχουσιν . . . πρὸ τῆς μεθέξεως καὶ τῆς εἰς τὰ ὄντα συμμίξεως αὐταὶ καθ' ἑαυτὰς προὔχουσιν αἰτίαι τῶν ὅλων . . . καὶ γὰρ αὐ καὶ εἰ τὰ ὄντα μετὰ τὸ ἐν ἀμέσως προάγοι*, *οὐδαμοῦ τὴν τοῦ ἐνὸς ιδιότητα καθαρῶς εὐρήσομεν*. *οὔτε γὰρ τὸ ὄν τῷ ἐνὶ ταύτῃ, ἀλλὰ μετέχει τοῦ ἐνός*. *οὔτε τὸ πρῶτον ὡς ἀληθῶς ἐστὶν ἐν*, *κρείττον γὰρ (ὡς λέξις εἴρηται) καὶ τοῦ ἐνός*. *ποῦ τοίνυν τὸ κυριώτατα πάντως ἐν*; *ἐστὶν ἄρα τὸ τοῦ ὄντος ἐν*, *ὃ καὶ ὑφίστησι τὸ ὄν καὶ αἰτιόν ἐστι, τοῦ ὄντως [-ος] πρώτως*. Es lautet allerdings so, als ob Grenze und Unbegrenztes noch nicht zum Enden selbst gehörten, sondern ihm vorangiengen; in diesem Fall könnten aber von den *ὑπερούσιοι ἐνάδες* kaum verschieden sein; und unsere Stelle ist ja auch von dem *ἐν πρὸ τοῦ ὄντος* in einem Zusammenhang, in dem kaum etwas anderes, als das *πέρας*, damit gemeint sein kann. Aehnlich äussert sich Proklus S. 134 u. Auch das würde hiezu passen, dass das Gemischte (*μικτόν*), welches aus Grenze und Unbegrenztheit hervorgeht, das *πρώτως ὄν* genannt

Konkreter lautet eine andere Bestimmung. Jene Einheiten sind dem Proklus nichts anderes als die Götter ¹⁾, d. h. die höchsten von den vielen Göttern, die der Neuplatonismus neben und aus dem Einen anerkannte; und gerade diese Bedeutung derselben ist es, auf die er solchen Werth legt, dass ihre Einführung noch mehr von dem theologischen, als von einem rein philosophischen Interesse herzurühren scheint ²⁾. Das letztere war um so weniger gewahrt, wenn sich an das Erste statt der Einheiten

und gesagt wird, es entstehe, οὐκ αὐτῶν τῶν ὑπερουσίῳν αὐτοῦ (Grenze und Unbegrenztheit) εἰς τὴν μίξιν παρελημμένων, ἀλλ' ἐκείνων μὲν ἐξηρημένων, ὁ δὲ ἀπ' ἐκείνων προόδων συμφορμένων εἰς τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν (S. 137). Nach diesen Aeusserungen könnte man glauben, aus dem Urwesen sollen zuerst Grenze und Unbegrenztheit, als die überseienden Gründe des Seins, hervorgehen, und oben dieses seien die obenbesprochenen göttlichen Henaden; zwei aus ihnen hervorgegangene entsprechende Wesen bilden mit dem Urwesen zusammen die erste intelligible Trias. Allein die Meinung des Proklus ist diess nicht. Τοιαύτη μὲν οὖν, sagt er III, 12, S. 140, ... τῶν θεῶν ἡ πρωτίστη τριάς, πέρας, ἄπειρον, μίχτον. ὧν τὸ μὲν πέρας ἐστὶ θεὸς ἐπὶ τῷ νοητῷ προελθὼν ἀπὸ τοῦ ἀμεθέκτου καὶ πρωτίστου θεοῦ τὸ δὲ ἄπειρον οὐκ ἀνέκλειπτος τοῦ θεοῦ τούτου τὸ δὲ μίχτον ὁ πρωτίστος καὶ ὑψηλότερος δυνάμει τῶν θεῶν u. s. w. Hiemit werden πέρας und ἄπειρος selbst der ersten intelligiblen Trias beigezählt; dass sie über dem μίχτον stehen, und nur durch das ihnen hervorgegangene in dasselbe eintreten, bezeichnet sie nur als die oberen Glieder dieser Triade, denn diess ist ja überhaupt das Verhältniss der höheren zu dem tieferstehenden.

1) Die Ausdrücke θεοὶ und ἐνάδες bezeichnen bei ihm ganz stehend. z. B. Plat. Theol. 124, u. 126, m. Instit. 114 f., überhaupt in der Mehrzahl der bisher benützten Stellen, dasselbe. Diess hindert jedoch nicht, dass auch von Göttern tieferer Ordnung gesprochen werden kann, wie es ja ausser den absoluten Einheiten auch noch andere Einheiten der verschiedensten Art gibt. Proklus selbst bemerkt Plat. Theol. S. 64, ausser den θεοὶ im ursprünglichen Sinn erhalten auch die μετέχοντα τῶν θεῶν diesen Namen. Was für Wesen in jedem einzelnen Fall gemeint sind, lässt sich theils aus dem Zusammenhange, theils aus den näheren Bestimmungen (θεοὶ νοητοί, ὑπερχόμοι u. s. w.) leicht abnehmen, die Verwirrung der Begriffe, welche RITTER IV, 713 aus Analogie dieser Lehre dem Proklus schuldgiebt, kann ich nicht finden. Man vgl. auch die Erklärungen in Parm. IV, 35. Plat. Theol. III, 14, S. 144, o. Instit. 194. ἡ μὲν ἐνὰς αὐτόθεν θεός· ὁ δὲ νοῦς θεοτάτων· ἡ δὲ ψυχὴ θεία (ähnlich in Tim. 261, B). τὸ δὲ σῶμα θεοειδές. εἰ γὰρ καὶ ὑπὲρ νοῦν ἐστὶν ἅπας ὁ τῶν θεῶν ἰσχυρὸς αἱ δὲ μεθεξῆς διὰ τῶν συγγενῶν καὶ τῶν ὁμοίων ἐπιτελοῦνται· ἡ μὲν ἀμέριστος εἰς μεθεξῆς πρώτως τῶν ὑπερουσίῳν ἐνάδων u. s. w. ἡ γὰρ ἐνὰς πρώτως μὲν τῷ νῷ αὐτῇ τὴν ἑαυτῆς ἐξαίρετον ἐν τοῖς θεοῖς δύναμιν u. s. w.

2) Wie RITTER S. 709 richtig bemerkt.

intelligibeln Substanzen anschlossen, aber die Götter waren erst gestellt, und dem Mysticismus einer transcendenten theologischen Spekulation war ein weiterer Spielraum eröffnet, wenn nicht bloß der Eine Gott, sondern auch ein Theil der vielen Götter für alles wirkliche und begreifliche hinausgerückt wurde. Je mehr aber die Göttervorstellung an die Stelle des metaphysischen Begriffs gesetzt wurde, an den wir bei den Henaden des Proklus zunächst zu denken haben, um so weniger liess sich dieser Begriff festhalten. Wenn daher Proklus nicht bloß von der Güte und Vollkommenheit, sondern auch von der Macht und Weisheit der Götter redet ¹⁾, und wenn er die letztere so beschreibt, dass wir schliesslich doch nur an eine empirische Allwissenheit denken können ²⁾, so ist diess eine natürliche Folge von der Vermengung religiöser Vorstellungen mit den metaphysischen Bestimmungen. Er verwahrt er sich allerdings: das Wissen der Götter sei ganz anderer Art, als das unsrige; sie erkennen alles einheitlich, aus eigenen Ursachen, die sie in sich selbst tragen, und daher auch das getheilte in ungetheiltem, das zeitliche in zeitlosem, das zufällige in nothwendigem, das veränderliche in unveränderlicher Weise ³⁾. Aber wollen wir auch von der Frage nach der Vollständigkeit dieser Bestimmungen absehen, so wird doch auch mit den Göttern doch immer eine Vorstellungsthätigkeit beigelegt, die sich mit ihrem durchaus einheitlichen Wesen schlechterdings nicht vertragen will, und der Widerspruch, dass abstrakte metaphysische Bestimmungen zugleich göttliche Persönlichkeiten sein sollen, wird keineswegs beseitigt.

An die göttlichen Einheiten schliesst sich zunächst das Intelligible (im weiteren Sinn) an. Dieses zerfällt aber sofort in drei Klassen. Schon Jamblich hatte vom Intelligibeln das Intellektuelle unterschieden, Theodor das Demiurgische als drittes hinzugefügt; Proklus macht das letztere zu einer Unterart des Intellektuellen, zieht aber dafür, um die Stetigkeit der Entwicklung und das

1) Instit. 119. 121.

2) Plat. Theol. I, 21, S. 54 n. Dec. dubitat. c. provid. (Opp. ed. Cousin I) 94 ff. De provid. (ebd.) c. 50 Schl. c. 52. In Parm. V, 223 ff.

3) A. d. a. O. und Instit. 124. Plat. Theol. 187 m. De malo (Opp. I) S. 288. Vgl. schon Jamblich; s. o. 631, 4.

Gesetz der Dreitheilung zu wahren, zwischen das Intelligible und das Intellektuelle das beiden verwandte, das νοητὸν ἄμα καὶ νοερόν ein, und redet demnach auch von dreierlei Göttern dieser Ordnung, den intelligibeln, den intelligibel-intellektuellen und den intellektuellen ¹⁾. Das Wesen der ersten Klasse bezeichnet er, frühere Unterscheidungen benützend, durch den Begriff des Seins, das der zweiten durch den des Lebens, das der dritten durch den des Denkens ²⁾; das eigenthümliche der ersten, sagt er, sei die Wirklichkeit (ὕπαρξις) oder die Güte, das der zweiten die Kraft, das der dritten das Wissen ³⁾; die zweite habe Theil an der ersten, die dritte an der zweiten ⁴⁾; die erste verhalte sich zur zweiten, wie die Einheit zur Zweiheit, diese zur letzten, wie die Zweiheit zur Dreiheit ⁵⁾. Aber wie alles in allem ist, so ist auch das Leben und das Denken im Sein, das Sein und das Denken im Leben, das Sein und das Leben im Denken, nur in jedem auf seine Weise, in dem ersten in der Weise des Seins, im zweiten in der Weise des Lebens, im dritten in der Weise des Denkens; das erste enthält die beiden andern als seine Wirkungen, jene enthalten dieses als ihre Ursache, an der sie theilhaben u. s. w. ⁶⁾.

Schon diese Bestimmungen lauten verwickelt genug. Wir müssen aber unserem Scholastiker noch etwas weiter in die Verzweigung seines Systems folgen. Das Intelligible im engeren Sinn spaltet sich wieder in drei Triaden. Die erste intelligible Trias bezeichnet Proklus durch die Namen der Grenze, des Unbegrenzten und des Gemischten. Das erste, was aus dem Urwesen (mit Einschluss der göttlichen Einheiten) hervorgeht, ist dasjenige Eins, welches Princip des Seins ist, oder die Grenze, welche Proklus auch die Wirklichkeit (ὕπαρξις) im engeren Sinn nennt; damit aber aus dieser das Sein entspringe, muss die Unbegrenztheit oder die unendliche Kraft zu ihr hinzukommen, denn wenn alles seiende diese beiden Elemente in sich hat, so muss auch alles Sein die

1) M. vgl. vorläufig die Uebersicht Plat. Theol. III, 14, S. 143 f.

2) Instit. 101. 138. Plat. Theol. S. 127 f. u. o.

3) Plat. Theol. IV, 1. S. 180 o. in Tim. 118, E.

4) Plat. Theol. a. a. O.

5) In Tim. 6, C.

6) Instit. 103. Plat. Theol. III, 9, S. 135. V, 15, S. 275.

absolute Grenze und die absolute Unbegrenztheit vor und über sich haben ¹⁾. Für die letztere will sich Proklus in gewissem Sinn auch den Namen der Materie gefallen lassen, und er will insofern Plotin's Lehre von einer intelligibeln Materie nicht unbedingt abweisen; strenggenommen jedoch, bemerkt er, sei diese Bezeichnung nicht passend, da das Unbegrenzte im Intelligibeln nicht ein bestimmungsloser Stoff, sondern die unendliche Kraft sei ²⁾. Das gemeinsame Produkt aus der Grenze und dem Unbegrenzten und das erste wirklich Seiende ist das Gemischte oder das Wesen ($\sigmaύστα$) ³⁾; in anderem Sinn lässt sich aber auch sagen, das Gemischte enthalte die Grenze und Unbegrenztheit als seine Elemente in sich, nur dürfen wir diese Elemente des Seienden mit den gleichnamigen Principien desselben, aus denen sie herkommen, nicht verwechseln ⁴⁾. Die gleichen Bestandtheile lassen sich aber auch auf allen übrigen Stufen des Seins nachweisen, wie ja überhaupt das höhere in allem, was unter ihm ist, wiederkehrt: am Himmel z. B. zeigt sich die Unbegrenztheit in der Endlosigkeit seiner Bewegung, an der Materie zeigt sich neben der Unbegrenztheit die Grenze in der Form und der Ganzheit u. s. w. ⁵⁾. Doch darf man daraus nicht schliessen ⁶⁾, dass das Begrenzte und Unbegrenzte von Proklus nicht als Substanzen im eigentlichen Sinn, sondern nur als die allgemeinen (formellen) Principien alles Seins betrachtet werden. Diese Behauptung widerstreitet seinen bestimmten Erklärungen ⁷⁾, und kann sie sich auch darauf stützen, dass Proklus einmal alle Götterreihen, ohne nähere Bestimmung,

1) Instit. 89 ff. Plat. Theol. III, 7, S. 132 f. III, 20, 163 f. IV, 1, 180. In Cratyl. c. 42. In Remp. S. 373, m. 374, u. 386, m. In Parm. VI, 99. S. auch oben S. 717, 4.

2) Plat. Theol. 137, u. 138, o., wozu das S. 468 über Plotin bemerkte zu vergleichen ist. Die himmlische Materie, von der nach Proklus in Alcib. Opp. II, 196 Cous. Kräfte in die irdische überfließen, gehört nicht hieher: mit ihr ist der Stoff gemeint, aus welchem die himmlischen Sphären bestehen.

3) Plat. Theol. III, 9, S. 135 f.

4) Plat. Theol. III, 10, S. 139 und oben S. 717, 4.

5) In Parm. VI, 99 ff., wo zehn Arten der Unbegrenztheit und ebensoviele Arten der Grenze aufgezählt werden. In Tim. 117, B.

6) Mit VACHEROT II, 282 ff.

7) Z. B. Plat. Theol. III, 12. c. 20, S. 164 o. und in der S. 717, 4 angeführten Stelle aus c. 7, S. 132.

aus der Grenze und der Unbegrenztheit ableitet ¹⁾, so ergibt sich doch die Beschränkung auf die Götter der intelligibeln und der niedrigeren Ordnungen, die er anderwärts auch beifügt ²⁾, aus dem Zusammenhang seiner Lehre von selbst. In dem Gemischten oder Seienden werden als seine drei Momente die Symmetrie, die Wahrheit und die Schönheit hervorgehoben; die erste soll bewirken, dass es Eines ist, die zweite, dass es wahrhaft (*ὄντως*) ist, die dritte, dass es denkbar ist ³⁾.

Die vorstehende Probe wird genügen, um ein Bild des Verfahrens zu gewähren, das Proklus bei der Ausführung seines Systems beobachtet. Wir dürfen von ihm nicht allein keine induktive Begründung, sondern auch keine rein dialektische Entwicklung, keine streng logische Ableitung seiner Bestimmungen erwarten. Das allgemeine Schema des Systems, der Grundsatz der triadischen Gliederung, steht ihm zum voraus fest; die wichtigsten Begriffe sind ihm gleichfalls durch die Ueberlieferung seiner Schule gegeben; seine logische Virtuosität zeigt sich nur in der Folgerichtigkeit und dem Scharfsinn, mit dem er dieses gegebene nach jenem Schema ordnet, die Lücken des Systems ausfüllt, die verwandten Begriffe unterscheidet; aber in allen diesen Beziehungen ist es weit weniger die Natur der Sache, als die Consequenz der neuplatonischen Lehre, die er zu Rathe zieht: er entwirft ein künstlich gegliedertes, durch einen festen Schematismus beherrschtes, in's verwickeltste Detail ausgearbeitetes Lehrgebäude, aber es fehlt ihm dabei an der Grundlage realer Begriffe, und der scheinbare Zusammenhang der einzelnen Bestimmungen löst sich, wenn man näher zusieht, in eine äusserliche Analogie, oder im besten Fall in jene relative Nothwendigkeit auf, die darin besteht, dass auf unbewiesene Voraussetzungen formell richtige Schlüsse gebaut werden. Diese Mängel treten um so stärker hervor, je tiefer der Philosoph mit seinen Constructionen in's besondere herabsteigt; noch auffallender ist die Willkühr, mit der er

1) Instit. 159.

2) Z. B. in Tim. 134, F.

3) Plat. Theol. III, 11. S. 139 f. vgl. S. 136 u. In Remp. 433. Der letztern Stelle zufolge hatte Proklus, wie schon früher bemerkt wurde, diesen „drei Einheiten“ eine eigene Abhandlung gewidmet.

die Götter des Volksglaubens seinen abstrusen metaphysischen Begriffen gleichsetzt; und da er nun überdiess den Grundsatz aufstellt, dass jeder Göttername ausser dem Wesen, auf welches er zunächst geht, auch jedes ihm analoge, seine Eigenthümlichkeit auf einer tieferen Stufe wiederholende Wesen bezeichnen könne ¹⁾, macht er sich nichts daraus, eine und dieselbe Gottheit in der verwirrendsten Weise auf eine ganze Reihe jener metaphysischen Begriffe zu deuten, von der ihr je nach Bedürfniss bald dieses bald jenes Glied entsprechen soll. In alle Einzelheiten dieses theologisch-metaphysischen Systems kann ich jedoch hier nicht eingehen, ich muss mich vielmehr auf eine gedrängte Uebersicht meiner Hauptergebnisse beschränken.

Die zweite intelligible Trias nennt Proklus das intelligible Leben (*νοητὴ ζωή*), oder auch die Ewigkeit (*αἰὼν*); zur ersten soll sie sich verhalten, wie das Viele zum Einen, das dem Unbegrenzten verwandte zum Begrenzten; wie wenig ihr der Philosoph einen bestimmten Inhalt zu geben weiss, sieht man daraus, dass ihr erstes Glied wieder das Eine, die Wirklichkeit, die Grenze genannt wird, das zweite das Unbegrenzte oder die Kraft, das dritte mit dem Namen des Ganzen das Leben ²⁾. In der dritten Triade dieser Ordnung, welche innerhalb des Intelligibeln dem Nous entspricht, erzeugt die Einheit zuerst eine Vielheit, aber eine geistige, von der Einheit umfasste; sie ist die Welt der intelligibeln Ideen, die paradigmatische Welt, das *αὐτοζῶον* des Timäus ³⁾.

1) In Remp. 374, m. 415, m. vgl. in Alcib. Opp. II, 186 Cous.

2) Plat. Theol. III, 13, S. 141; über den Aeon ebd. c. 16, S. 146. In Tim. 41, B ff. Proklus selbst bemerkt jene Wiederholung, und sucht sie in der ersten von diesen Stellen damit zu rechtfertigen, dass die zweite Trias *διὰ τῶν ἀλόγων* (so ist nämlich statt *ἀλόγων* zu lesen) *τῇ πρὸ αὐτῆς συμπληρουμένη, τὴν ἀλογον τῇ πρώτῃ ἔχουσιν λαχοῦσα* sei. Aber auf diesen Grund hin müssten auch durch das ganze System die gleichen Bezeichnungen wiederholen, denn die Trias soll der nächstvorangehenden analog (aber keine ihr gleich) sein.

3) Plat. Theol. III, 14 f. in Tim. 268, C ff. Die Ideenlehre hat übrigens bei Proklus lange nicht die Bedeutung, wie für Plato, von dem er sich auch in ihrer näheren Bestimmung nicht unerheblich entfernt. Er widerspricht mit Syrian der Verwechslung der Ideen mit den allgemeinen Begriffen und den Geismformen (in Parm. Opp. IV, 151 f. V, 133), unterscheidet aber verschiedene Arten von Ideen (ebd. V, 240 vgl. S. 26. 34. 170 u. a.): die intelligibeln im *αὐτοζῶον*, die demiurgischen, welche im Verstand des Weltsehers ihren

In jeder intelligibeln Triade wird das erste Glied, welches der Grenze entspricht, Vater genannt, das zweite, dem Unbegrenzten entsprechende, Kraft, das dritte, aus beidem gemischte, Denken ¹⁾.

Es folgen die intellektuell-intelligibeln Götter, deren allgemeine Eigenthümlichkeit das Leben, die unendliche, vervielfältigende, zeugende Kraft ist, in denen das Moment des Hervorgangs über die zwei anderen (das der *μὴν* und der *ἐπιστροφή*) vorherrscht, welche deshalb auch weibliche Götter genannt werden ²⁾. Die erste Reihe dieser Ordnung bilden die Urzahlen, die als das Bindeglied zwischen der einheitlichen intelligibeln und der unterschiedenen intellektuellen Welt hier zuerst zum Vorschein kommen ³⁾; als die drei Glieder dieser Reihe nennt Proklus das *ἓν*, das *ἕτερον* und das *ὄν*, indem er aus der Zahl und den möglichen Combinationen dieser Begriffe herauskünstelt, dass in ihnen drei Monaden, drei Dyaden und drei Triaden enthalten seien ⁴⁾; von den Urzahlen, die wir hier haben, werden die aus ihnen entsprungenen Gattungen der Zahlen, die intellektuellen, seelischen u. s. f. unterschieden ⁵⁾. Die zweite Trias, die der zusammenhaltenden (*συνεκτικοί*) Götter, wird durch drei Begriffspaare bezeichnet: das Eine und das Viele, das Ganze und die Theile, das Begrenzte und Unbegrenzte ⁶⁾. Die dritte Trias nennt Proklus die der vollendenden Götter (*θεοὶ τελεσιουργοί*); ihre drei Glieder, in denen der Unterschied des Intelligibeln, Intellektuellintelligibeln und Intellektuellen wieder auf einförmige Weise zum Vorschein kommt ⁷⁾, will ich hier nicht aufzählen. Von Plato soll im *Phädrus* die erste Trias der intellektuell-intelligibeln Götter der über-

ursprünglichen Ort haben, die, welche den *θεοὶ ἀφομοιωματικοί* zukommen u. s. w. Den Umfang der Ideen beschränkt Proklus mit Plotin u. a. auf die natürlichen Dinge, von der Seele bis zur Materie herab, von zufälligem dagegen, von schlechtem und von blossen Kunsterzeugnissen giebt es ihm zufolge keine Ideen; in *Parm.* V, 41—63. In *Remp.* 357, m.

1) Plat. Theol. III, 21, Anf.

2) Ebd. IV, 1 f. c. 10, S. 196.

3) Ebd. c. 28 f.

4) A. a. O. c. 31.

5) A. a. O. c. 29, S. 225. 226 m.

6) A. a. O. c. 35; in *Tim.* 265, B.

7) Plat. Theol. IV, 37.

namliche Ort genannt werden, die zweite der Himmel, die dritte Gewölbe unter dem Himmel (ὑπουράνιος ἀψίς) ¹⁾.

Zu einer äusserst verwickelten Construction geben dem Proklus die intellektuellen Götterordnungen Anlass, welche den Uebergang des Intelligibeln an das getheilte Sein und die besonderen Mächte vermitteln ²⁾. Wie das Intelligible nach der Dreizahl, so wird diese — Proklus folgt hierin dem Jamblich — nach der pythagoräischen Siebenzahl gegliedert; von den drei Elementen nämlich, die auch hier zu unterscheiden sind, dem väterlichen (πατρικὸν), dem bewahrenden (ἄχραντον) und dem trennenden (χωρικὸν), theilt sich das erste und zweite dem allgemeinen pythagoräischen Schema (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή) und der Unterscheidung von Sein, Leben und Denken entsprechend in je drei Glieder, wogegen das dritte einheitlich bleiben soll; nur begnügt sich Proklus, nach seiner Weise, nicht mit dieser einfachen Theilung, sondern jedes einzelne Glied wird nach dem gleichen Schema wieder getheilt, und so erhalten wir im ganzen sieben intellektuelle Hebdomaden ³⁾. Die erste von diesen Hebdomaden, oder vielmehr das erste, umfassende und beherrschende Glied der ersten, ist der reinste Verstand, der Kronos der Mythologie ⁴⁾; die zweite ist die lebengebende Kraft, welche die Ursächlichkeit der ersten zur Entfaltung sollicitirt, die Rhea ⁵⁾; an der Spitze der dritten steht Zeus ⁶⁾, oder der Demiurg, der denkende Geist (ὁ νοερός αὐτόνομος u. s. f.), der weltgeschöpferische Verstand, welcher alle Gattungen des Seienden und alle schöpferischen Kräfte in sich befasst ⁷⁾, und in die untergeordneten demiurgischen Weisheiten (die νέοι δημιουργοί, s. u.) ausströmt ⁸⁾; die drei ersten Glieder dieser demiurgischen Hebdomade nennt Proklus väterliche,

1) A. a. O. c. 4—10. c. 16, S. 216 m. 217 m.

2) A. a. O. V, 1.

3) Ebd. V, 2. vgl. c. 37.

4) Ebd. c. 3 ff., wo auch der von Proklus oft berührte Mythos über die Entfaltung des Kronos gedeutet wird. Weiteres über Kronos, Rhea und ihre Söhne in Tim. 295, B ff.

5) Plat. Theol. V, 11.

6) Nämlich der erste Zeus, von dem aber Proklus noch verschiedene andere unterscheidet, in Tim. 297, C f.

7) Plat. Theol. V, 12 ff. in Tim. 94, F folg. u. o.

8) Plat. Theol. V, 18 u. a. St.

die drei folgenden mütterliche oder zoogonische Kräfte, und die erste von den letztern, die Quelle des seelischen Lebens (πηγή ψυχῶν), deutet er jenes Mischgefäß des Timäus, welches der Scharfsinn der Neuplatoniker so sehr beschäftigt hat ¹⁾. Diese drei obersten Ordnungen der intellektuellen Götter entspricht eine Trias bewahrender Gottheiten (θεοὶ ἄχραντοι, ἀμείλικτοι, φρονιτικοὶ), deren Geschäft darin besteht, sowohl die drei nächthöheren, als die sämtlichen niedrigeren Ordnungen in ihrer Stelle zu erhalten; mythisch sind sie theils in der Athene, theils in der Kore und den Kureten dargestellt ²⁾. Den Schlusspunkt der intellektuellen Reihe bildet die Kraft, welche die oberste Ursache der Theilung ist, durch die das Intellektuelle in das Seelische übergeht ³⁾.

Ueber das Wesen der Seele stellt Proklus im allgemeinen die gleichen Bestimmungen auf, wie schon Plotin, indem er sie als das Mittelglied zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen bezeichnet, das vermöge dieser mittleren Stellung alle Dinge theils abbildlich theils urbildlich in sich enthalte ⁴⁾; ihre Unkörperlichkeit, ihre Unvergänglichkeit, ihre selbständige Lebenskraft wird nach Plato gelehrt ⁵⁾; selbst die Seelen, welche in einem Leib wohnen, sind nur ihrer Thätigkeit nach in der Zeit, aber ihrem Wesen nach ewig ⁶⁾. Vom Körperlichen unterscheidet sich die Seele und das Geistige überhaupt wie das thätige vom leidenden ⁷⁾; als das eigenthümliche Merkmal des geistigen Seins bezeichnet Proklus das Vermögen, sich in sich zurückzuwenden ⁸⁾. Alle gleichartige Seelen hängen von Einem idealen Urbild ab, das sich bei den göttlichen nur in Einem, bei den tieferstehenden in

1) A. a. O. c. 30—32; in Tim. 315, B ff. Von der πηγή ψυχῶν hatte schon Theodor gesprochen (s. o. S. 656), aber das Mischgefäß hatte er auf seine zwei ersten Seelen gedeutet (PROKL. in Tim. 314, F). Proklus folgt, wie er selbst sagt, Syrian; s. o. 696, 2.

2) Plat. Theol. V, 33—35. c. 38. VI, 11, S. 370 unt. VI, 13, S. 382. In Tim. 51, C ff. 334, C.

3) Plat. Theol. V, 36. 39.

4) Instit. 190. 194 ff. In Tim. 317, B u. ö.

5) Instit. 196 ff.

6) Ebd. 191; über Zeit und Ewigkeit ebd. 53 ff.

7) Ebd. 80.

8) Ebd. 15.

vielen Abbildern darstellt; aus der Idee der sonnenhaften Seele z. B. ist zunächst die Seele der Sonne selbst, weiterhin sind daraus alle übrigen sonnenhaften Seelen hervorgegangen ¹⁾. Die Entstehung der Seele aus der theilbaren und untheilbaren Substanz und ihre Gliederung nach den harmonischen Verhältnissen wird im Anschluss an den Timäus ausführlich dargestellt ²⁾, und die Seelen selbst nennt Proklus auch Zahlen ³⁾. Jene harmonischen Verhältnisse werden ihm aber auch wieder, nach seiner Weise, zu Substanzen und Kräften ⁴⁾, aus deren verschiedener Vertheilung er die Verschiedenheit der Seelen ableitet ⁵⁾. Im besondern nennt er die drei Hauptklassen von Seelen, die uns schon oft begegnet sind, die göttlichen, die dämonischen und die menschlichen ⁶⁾; jede von diesen Hauptgattungen zerfällt aber wieder in mehrere Unterarten. Unter den göttlichen Seelen sind die θεοὶ ἡγεμονικοὶ, die θεοὶ ἀπόλυτοι und die θεοὶ ἐγκόσμιοι zu unterscheiden. Die hegemonischen Götter ⁷⁾, welche auch ähnlichmachende (ἀφομοιωματικοὶ) heissen, weil sie das Geschäft haben, dem Sinnlichen das Bild der Idee aufzuprägen ⁸⁾, theilt Proklus in vier Triaden; die erste von diesen ordnet, wie er sagt, das Weltganze, die zweite leitet die Ströme des Lebens in seine einzelnen Theile, die dritte führt die Dinge zu ihrem Urheber zurück, und die vierte versieht das Geschäft der bewahrenden Götter auf dieser Stufe ⁹⁾. In der ersten erhält der zweite Zeus unter den drei Gestalten des Zeus, Poseidon und Pluto seine Stelle ¹⁰⁾, in der zweiten die zweite Kore, die sich im besondern theils als Persephone, theils als

1) In Parm. IV, 44 f. In Tim. 50, C. 319, D.

2) In Tim. 176, C ff. vgl. 342, D f.; doch sollen es (ebd. 205, A) nicht mathematische, sondern höhere Zahlen und Verhältnisse sein, aus denen die Seele besteht.

3) In Tim. 319, D: jede göttliche Seele sei eine einheitliche Zahl, in ihrer Entfaltung bringe diese die ihr untergeordneten Seelen hervor, deren Kraft mit ihrer Vervielfältigung abnehme.

4) In Tim. 342, D f.

5) M. s. die erkünstelte Deduktion in Tim. 210, C.

6) A. a. O. und S. 317, B. Instit. 184.

7) Ueber sie Plat. Theol. VI, 2 f.

8) A. a. O. c. 3 u. o.

9) Ebd. c. 5, Schl.

10) Ebd. c. 6–10.

Athene (nämlich die Κορυκὴ Ἀθηνᾶ, von der gleichnamigen höheren zu unterscheiden) darstellt ¹⁾, in der dritten Helios-Apollo nach seinen verschiedenen Kräften ²⁾, in der vierten die Korybanten ³⁾. Die Vermittler zwischen diesen überweltlichen Wesen und den innerweltlichen Theilgöttern sind die θεοὶ ἀπόλυτοι ⁴⁾. Auch sie ordnet Proklus, wiewohl er sie unzählbar nennt ⁵⁾, gleichfalls in vier Triaden, in denen nun erst die zwölf Olympier ihren Platz finden: schöpferische (Zeus, Poseidon, Hephäst), bewahrende (Hestia, Athene, Ares), lebenzeugende (Demeter, Here, Artemis), und anagogische (Hermes, Aphrodite, Apollo) ⁶⁾. Die innerweltlichen Götter unterscheiden sich von allen übrigen dadurch, dass sie mittheilbar (μεθεκτοὶ) sind, d. h. dass sie einen Leib haben ⁷⁾; ihre zwei Hauptklassen sind die Sterngötter und die Götter unter dem Monde, oder die Elementargötter, welche die Welt des Werdens unter sich haben; auch die letzteren haben, wie alle Seelen, Lichtleiber, die sie nur für gewöhnlich in elementarische Stoffe verhüllen ⁸⁾.

Dieser untersten Götterklasse sind zunächst die Dämonen untergeben, denn jeder innerweltliche Gott hat eine Anzahl von Dämonen und Theilseelen unter sich, denen er seine eigenthümlichen Kräfte mittheilt, und die nach ihm genannt werden ⁹⁾.

1) Ebd. c. 11. Die Identificirung der Athene mit Kore, und die Unterscheidung dieser Athene von der höheren stammt aus der orphischen Theologie; vgl. ATHENAG. Supplic. pro Christ. c. 20. Ueber Athene und Artemis vgl. m. auch in Remp. 353, o.

2) Pl. Th. VI, 12.

3) Ebd. c. 13.

4) A. a. O. c. 15 ff.

5) Ebd. c. 17, S. 393 und c. 18, 395 m.

6) Ebd. c. 22. Ueber einen Theil dieser Götter, Zeus, Apollo, Ares, Hermes, sowie über Asklepios, auch in Remp. 367 u.

7) In Tim. 301, E vgl. Instit. 196.

8) In Tim. 298, E ff. vgl. 42, C. Die Platonische Theologie, deren Schluss fehlt, lässt uns hier im Stiche.

9) In Alcib. Opp. ed. Cous. II, 186. Sonst sagt Proklus wohl auch, alle göttlichen Seelen, oder noch allgemeiner, alle Götter haben entsprechende Dämonenschaaren unter sich (Jenes Instit. 204 vgl. Plat. Theol. VI, 4, S. 352 unt. in Tim. 290, A ff. ebd. 42, C, Dieses in Tim. 13, C. 290, B), aber nach den Grundsätzen des Systems kann diess nur von einem mittelbaren Zusammenhang verstanden werden; vgl. in Crat. c. 118. Die Annahme, dass Dämonen

nauer jedoch sind es, nach der allgemeinen Annahme der jüngeren Neuplatoniker, drei Klassen dämonischer Mittelwesen, die einander wieder im Verhältniss der Ueber- und Unterordnung stehen, die Engel, die Dämonen im engeren Sinn, und die Heerführer ¹⁾. Die Vorstellungen des Proklus über diese Wesen unterscheiden sich in nichts von der herkömmlichen Fassung, welche dieser Theil des Volksglaubens bei den Philosophen schon längst erhalten hatte; dass er die gesammte irdische Welt nur durch ihre Vermittlung verwaltet werden lässt ²⁾, und dass auch die Vernunft des Menschen zunächst von seinem Dämon aus zu ihm gelangen soll, ist ganz folgerichtig ³⁾; der Annahme böser Dämonen widerspricht er ausdrücklich ⁴⁾, aber doch sollen nicht alle Dämonen gleich vernünftig und gleich rein von der Materie sein; die unterste Klasse derselben beschreibt Proklus als vernunftlose typhische Geister, von welchen die in die Materie versunkenen Seelen gequält werden ⁵⁾. Was er von den Schutzgeistern der

und ausgezeichnete Menschen den Namen der Gottheit führen, der sie zunächst dienen, und dass die ersteren auch wohl in den Lichtleibern der gleichnamigen Götter erscheinen (in Remp. 415 m., in Betreff der Engel), benützt Proklus zur historischen Erklärung von Mythen, die er nach seinen Ansichten nicht auf die Götter beziehen kann; die Athene z. B., welche dem Odysseus erschien, war einer von den athenäischen Dämonen, der Mensch Herakles führte den Namen seines Schutzgotts; in Crat. 73. 79. Vgl. auch S. 723, 1.

1) M. vgl. über dieselben, ausser vielen beiläufigen Erwähnungen, die Hauptstelle in Tim. 290, A ff., auch ebd. 42, C und in Cratyl. c. 128.

2) In Tim. 299, D.

3) Ebd. 321, E f.

4) De malo (Opp. I) S. 218 ff.

5) In Alcib. Opp. II, 185 vgl. 121. In Cratyl. c. 72. 121. 128. In Remp. 470 m. Die Dämonen, welche mit der Verwaltung der irdischen Dinge beauftragt sind, theilt Proklus in Alcib. S. 193 in sechs Klassen, die ich nicht aufzählen will. In Remp. 359 u. (auch in Hes. Opp. et Di. V. 250, S. 65, a, u. Deins.) werden die δαίμονες κατ' οὐσίαν und κατὰ σῆμα unterschieden; unter ersteren versteht Proklus die eigentlichen Dämonen, unter diesen Menschen-geesten, welche zu Dämonen geworden sind. Die ersteren sind theils vernünftige theils vernunftlose (d. h. blosse Naturgeister); beide aber sind irthumslos: die einen, weil sie nur für die Wahrheit, die andern, weil sie weder für Wahrheit noch für Unwahrheit empfänglich sind. Nur die δαίμονες κατὰ σῆμα können nicht allein selbst irren, sondern auch ihre Verehrer täuschen.

verschiedenen Wesen ¹⁾, von den Lichtleibern der Dämonen, von ihren Wanderungen durch die Elemente, und von den elementarischen Leibern sagt, die sie dabei annehmen ²⁾, kann seine Zusammenhang mit grobem Volksaberglauben nicht verläugnet werden.

Die dritte Hauptklasse der Seelen bilden diejenigen, welche weder selbst göttlicher Natur sind, noch auch unverändert dem Göttlichen folgen, sondern von Zeit zu Zeit von der Vernünftigkeit zur Unvernunft übergehen, die Theilseelen, wie sie von Proklus genannt werden, zu denen auch die menschlichen gehören ³⁾. Da sich jedoch die Untersuchung über diese von der Betrachtung ihres irdischen Lebens nicht trennen lässt, so müssen wir vor der weiteren Erörterung dieses Gegenstands erst auf die Naturansicht unseres Philosophen einen Blick werfen. Ich werde mich aber hierüber um so kürzer fassen können, da Proklus die Lehre seiner Schule in dieser Beziehung fast nur wiederholt, und dieses ganzen Gebiet überhaupt weit weniger Aufmerksamkeit geschenkt hat, als seiner theologischen Metaphysik.

Was zunächst die allgemeine Grundlage des natürlichen Daseins betrifft, so leitet Proklus die Materie nicht mit Plotin ⁴⁾ aus der Abschwächung der untersten geistigen Kraft her, sondern er lässt sie aus den letzten Gründen, aus der Unbegrenztheit, welche in der ersten intelligibeln Trias ihren Sitz hat, unmittelbar hervorgehen ⁵⁾; eine Annahme, welche zwar mit dem Satze ⁶⁾, dass

1) Z. B. in Crat. c. 118.

2) In Tim. 34, E ff. vgl. in Crat. c. 73. In der ersten von diesen Stellen wird Phaëthon auf einen Dämon der Heliosreihe gedeutet, welcher deshalb auch ein *ἡλιακὸν ὄχημα* gehabt, aber beim Herabkommen in die Welt eine feurige Umhüllung angezogen, und dadurch gewisse Theile der Erde in Brand gesteckt habe. Die zweite kennt neben den *Ἀθηναῖαι ψυχαὶ* (so ist nämlich statt: *Ἀθηναὶ καὶ ψυχαὶ* zu lesen), auf welche die Erscheinungen der Athene bei Homer zurückgeführt werden, auch bocksfüssige Pane, die den Menschen erscheinen. Aus der Stelle in Crat. 72 erfahren wir, dass die höheren Dämonen kugelförmige, die hylischen aufrechte Leiber haben, und dass die Dämonen, wie die Götter, die Gebete nicht äusserlich, sondern geistig vernehmen, sofern sie unsere Gesinnung und die Aeusserungen derselben vorherwissen.

3) Instit. 184. In Tim. 210, C. 317, B.

4) Ueber welchen S. 490 z. vgl.

5) Plat. Theol. 281 u.: die Materie habe der Demiurg nicht geschaffen, sondern als Erzeugniss eines über ihm stehenden Gottes vorgefunden. *Πρόκειται οὖν καὶ ἡ ἕλη καὶ πᾶν τὸ ὑποκείμενον τῶν σωμάτων ἄνωθεν ἀπὸ τῶν πρωτίτων*

die Wirkungen der höheren Ursachen tiefer herabreichen, als die der niedrigeren, übereinstimmt, welche aber mit dem Grundgedanken des neuplatonischen Systems, dem durchaus stetigen stufenweisen Hervorgang alles Seins aus dem Urgrund, unverträglich ist. Hiemit hängt auch der Widerspruch gegen die Behauptung, dass die Materie das Urböse sei, zusammen ¹⁾; nach Proklus ist sie, für sich genommen, weder gut noch böse, sondern bloß nothwendig, im Verhältniss zu anderem dagegen kann sie sowohl gut als böse genannt werden: jenes, weil auch sie um des Guten willen da ist, dieses, weil sie vom Guten am weitesten entfernt ist ²⁾. Er hält sich also hier mehr an Aristoteles, als an die platonische Lehre, so wie diese seit dem Aufkommen des Neupythagoreismus gewöhnlich verstanden wurde. Zwischen das Körperliche und die Weltseele stellt Proklus, wie andere, die Natur, als eine unkörperliche, aber von den Körpern untrennbare, bewusste Kraft, welche die Formen (λόγοι) derselben in sich trage ³⁾; seine ganze Naturbetrachtung ist aber, wie sich diess nicht anders erwarten liess, weit weniger physikalisch, als theologisch und teleologisch ⁴⁾, und Aristoteles wird ausdrücklich von ihm getadelt, weil er die theologischen Ursachen vernachlässige, und sich allein mit den physikalischen beschäftige ⁵⁾. Die schöpferische Wirkung, deren Erzeugniss die Welt ist, denkt er sich, mit Plotin, weder als eine absichtliche und bewusste ⁶⁾, noch als eine zeitliche: die Annahme eines Weltanfangs wird von ihm lebhaft bekämpft ⁷⁾.

ἀρχῶν, αἱ δὲ διὰ περιστάσαν δυνάμεως ἀπογεννᾶν δύνανται καὶ τὸ ἔσχατον τῶν ὄντων. Ebenso, mit der gleichen Begründung, Instit. 72. In Tim. 117, B.

6) Worüber S. 714 z. vgl.

1) Vgl. in Tim. 117, C: von der ersten ἀπειρία aus (über die S. 720 f. gesprochen wurde) erstrecke sich nach Plato ihre ἑλλαμψις bis in's unterste Sein herab, die Materie gehe daher ihm zufolge aus dem ἐν ὄν hervor, soferne dieses ein δυνάμει ὄν sei. Διὸ καὶ ἀγαθὸν πῆ ἔστι καὶ ἄπειρον u. s. w.

2) De mal. subsist. (Opp. I) S. 241 ff. s. bes. 251 f. vgl. ebd. S. 207.

3) In Tim. 4, C ff. vgl. in Parm. IV, 152 (über die λόγοι σπερματικοί).

4) M. vgl. seine eigenen Erklärungen in Tim. 63, A. 67, A.

5) Ebd. 90, D.

6) In Parm. V, 6 f. Doch wird zugleich auch behauptet, der Demiurg schaffe mit Bewusstsein, er erinnere sich dessen, was er geschaffen, er schaue seine Geschöpfe in sich selbst, und schaffe eben durch sein Denken; in Tim. 9, C. 98, A. 239, C. 307, B.

7) In Tim. 85, A ff. 116, B ff. 326, A. Proklus' Bestreitung der christ-

Die Lehre Plato's von den schöpferischen Untergöttern, welche das getheilte und vergängliche Sein hervorbringen, bezieht er auf das Verhältniss des Demiurg zu den innerweltlichen Gottheiten ¹⁾. Der Glaube an die Beseeltheit und Göttlichkeit der Welt und der einzelnen Weltkörper fehlt natürlich auch bei ihm nicht ²⁾. Ein körperliches und beseeltes Wesen soll auch der Raum sein. Derselbe besteht nämlich nach Proklus ³⁾ aus dem feinsten Lichte; und da nun das Licht ein immaterieller Körper ist ⁴⁾, so kann es, wie er glaubt, die Materie in sich aufnehmen, ohne dadurch zertheilt zu werden, so dass demnach die zwei kugelförmigen Körper der Welt, ihr Lichtkörper und ihr materieller Körper, vermöge ihrer gegenseitigen Durchdringung in demselben Ort sind. Als

lichen Lehre von der Schöpfung ist uns (wie schon S. 703, 1 bemerkt wurde) durch des Johannes Philoponus Gegenschrift ziemlich genau bekannt; eine Uebersicht der Gründe, deren sich Proklus hier bedient hatte, giebt VACHEROT II, 350 f.

1) Plat. Theol. V, 18, S. 284 f. In Tim. 135, A ff.

2) Z. B. in Tim. 101, D. 125, C. u. o. Daher die Sympathie aller Theile der Welt; in Tim. 234, C. Von der Göttlichkeit der Gestirne war schon S. 728 die Rede; in Crat. 125 werden die Christen, welche sie läugnen, als ἐκτετοπισμένοι τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης hart angelassen. Ebenso heisst die Erde in Tim. 278, B ein ζῶον θεῖον. Selbst ein sinnliches Wahrnehmungsvermögen wird der Welt und den Himmelskörpern beigelegt a. a. O. 164, D ff. 165, D u. ö. In Remp. 415, m. In Crat. c. 76. OLYMPIOD. in Phæd. S. 22. Dieses Wahrnehmen soll aber freilich (wie namentlich in Tim. 164, D ff. auseinandergesetzt wird) von dem unsrigen ganz verschieden sein, eine rein innerliche und einheitliche Empfindung des sinnlichen Wesens der Dinge, die durch keine Sinnesorgane vermittelt ist, und sich überdiess nur auf Gesichts- und Gehörempfindungen beziehen soll, und zwar so, dass Gehör und Gesicht nicht getrennt seien (in Tim. 165, C); in Crat. 76 wird diese Beschränkung auch damit bewiesen, dass das Gesicht im Mond zwar Augen und Ohren, aber keinen Mund und keine Nase habe.

3) Bei SIMPL. Phys. 142, a, u. — 143, b, o. (vgl. 140, b, o. 150, b, m.). Am Anfang dieser Stelle bemerkt S. ausdrücklich, Proklus sei seines Wissens der einzige, welcher den Raum für einen Körper erklärt habe.

4) Als solcher wird es wenigstens hier behandelt; für ganz immateriell scheint aber Proklus nur das reine, himmlische, nicht das vom Feuer ausgehende Licht gehalten zu haben, denn von diesem (dem φῶς πύρειον) sagt er bei SIMPL. De an. 87, a, m, es vertheile sich in der Luft und gehe durch die Poren derselben hindurch; eben dieses ist aber nach unserer Stelle 143, m das unterscheidende Merkmal des σώμα ἑνολον. Auch hier wird das Licht ἀσωματώτερον τοῦ πυρὸς genannt.

der vorzüglichste Körper muss aber der Raum auch die vorzüglichste Seele haben; er ist es daher, in welchem der höchste Theil der Weltseele ¹⁾ seinen Sitz hat, und aus ihm sind auch die Leiber genommen, in welchen die Götter erscheinen.

Die Vollkommenheit der Welt nachzuweisen, und die Vorsehung gegen Vorwürfe in Schutz zu nehmen, bemüht sich Proklus mit demselben Eifer und im ganzen auch mit den gleichen Gründen, wie Plotin ²⁾. Der leitende Gedanke dieser Theodicee ist der stoische Satz, der ja aber auch aus der neuplatonischen Weltanschauung unmittelbar folgte, dass alles, als ein Erzeugniss höherer Kräfte, an seinem Ort gut sei, und die Uebel nur nebenher aus dem Verhältniss und den Gegensätzen unter den Einzelwesen, die selbst ihrerseits eine Bedingung ihres Daseins sind, sich ergeben ³⁾; was den Proklus von Plotin unterscheidet, ist nur die stärkere Betonung der Willensfreiheit und das Bestreben, alles Uebel in der Welt ausschliesslich auf die eigene Verschuldung der Geschöpfe zurückzuführen ⁴⁾. Die Ungleichheit der menschlichen Schicksale und die äusseren Uebel überhaupt betrachtet er nicht als wirkliche Uebel, sondern theils als eine für sich gleichgültige Folge des Weltlaufs, theils als ein Mittel zur Belehrung und Erziehung des Menschen, theils als eine Strafe für seine Vergehungen ⁵⁾; dass diese Strafe den Schuldigen oft erst spät trifft, wird ausser dem Zweck der Besserung auch durch die Bemerkung gerechtfertigt, gerade das sei die schwerste Züchtigung für den Schlechten, wenn er durch Aufschub der Strafe in seiner Schlechtigkeit gelassen wird ⁶⁾, dass sie sich auch auf die Familien- und Volksangehörigen erstreckt, durch die Erinnerung an den Zusam-

1) Die *πηγαία ψυχή*, wie sie hier genannt wird, d. h. diejenige, welche die Quelle aller übrigen ist, welche aber von der S. 726 erwähnten *πηγή ψυχῶν* verschieden ist, da diese zu den intellektuellen Göttern gehört.

2) Es gehören hieher, ausser manchen gelegenheitlichen Ausführungen, die drei kleinen Schriften, deren schon S. 703, 1 erwähnt wurde: *De providentia et fato*; *de decem dubitationibus circa providentiam*; *de malorum subsistentia*.

3) M. vgl. z. B. Plat. Theol. I, 17, S. 47 f. Dec. dubit. 123 ff. 152 u. In Remp. 358 u. f.

4) In Tim. 335, B: τῶν κακῶν ἑαυτῷ τὸ θνητὸν ζῶον αἴτιον.

5) Dec. dubit. 131 ff. In Remp. 376, m.

6) Dec. dubit. 153 ff.

menhang zwischen allen Theilen eines Volks oder einer Familie ¹⁾; sofern aber diese Auskunft nicht ausreicht, hat der Neuplatoniker immer noch die Hinweisung auf Schuld und Verdienst eines früheren Lebens im Rückhalt ²⁾. Nur die Seele ist es, in welcher alles Uebel nach Proklus ursprünglich seinen Sitz hat; die Materie als solche (s. o.) ist weder gut noch böse, und die bloß körperlichen Uebel sind nur scheinbare, das wesentliche Uebel liegt in der Hinneigung der Seele zum Körperlichen, sofern diese eine Thätigkeit in ihr hervorruft, welche mit ihrem wahren Wesen im Widerspruch steht ³⁾. Durch ihre Verbindung mit der Körperwelt tritt die Seele in den Naturzusammenhang ein, sie wird der Naturnothwendigkeit oder dem Verhängniss unterworfen, nach ihrer höheren Natur dagegen steht sie nicht unter dem Verhängniss, sondern unter der Vorsehung, die von den höchsten Göttern ausgehend nur gutes mittheilt ⁴⁾.

Es führt uns diess zu der Lehre vom Menschen, welche den Proklus, im Geist seiner Schule, allein unter allen Theilen der Naturwissenschaft ernstlicher beschäftigt ⁵⁾. Auch diese Untersuchungen folgen aber weit mehr ethischen und theologischen, als streng anthropologischen Gesichtspunkten. Die allgemeinen Bestimmungen über das Wesen der Seele, die wir bereits kennen, müssen natürlich auch von der menschlichen gelten, aber ihre wesentliche Gleichartigkeit mit den göttlichen Seelen, die Leidenslosigkeit und ungestörte Vernünftigkeit ihres höheren Theils, kann Proklus den Stoikern und Plotin nicht zugeben ⁶⁾; diese Annahme würde nicht bloß im allgemeinen seinen Grundsätzen über das Ver-

1) Ebd. 168 ff.

2) Ebd. 171 ff.

3) De malo 226 ff. 254 ff. 264 ff. 273 ff. Dec. dubit. 126 unt.

4) De provid. c. 5. 8. 15. In Tim. 322, F ff. Dass er sich hiemit namentlich an Jamblich anschliesse, bemerkt Proklus selbst De provid. c. 4.

5) Von gelegentlichen Bemerkungen über die aussermenschliche Welt mag angeführt werden, dass den Pflanzen Lust- und Schmerzempfindung (in Remp. 415, m), den Thieren (in dem Bruchstück aus dem Commentar zum Phædo, Schol. in Arist. 6, b, 29 ff.) Erinnerung zugeschrieben wird.

6) M. vgl. die Aeusserungen in Alcib. Opp. III, 79. In Tim. 310, A ff. 314, E. 341, D, auch Instit. 184. und ebd. 211 (die Seelen treten beim Herabsteigen in das irdische Leben ganz in den Leib ein, ohne dass ein Theil von ihnen in der höheren Welt bliebe).

Verhältniss der niedrigeren Ordnungen zu den höheren, sondern namentlich auch seiner Ueberzeugung von der Hülfbedürftigkeit des Menschen zu sehr widersprechen. Aus demselben Grund erklärt er sich gegen die Identität des Dämon mit der Vernunft des Einzelnen ¹⁾. Auf der andern Seite glaubt er auch nicht, dass eine menschliche Seele jemals zur Thierseele werden könne, wenn er gleich Plato zuliebe ihre Verbindung mit einer solchen und insofern auch ihren Uebergang in ein Thier für möglich hält ²⁾. Als das unterscheidende Merkmal der Seele, in ihrer mittleren Stellung zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen, betrachtet er die Freiheit des Willens ³⁾, deren Vereinbarkeit mit dem göttlichen Vorherwissen aber freilich durch die schon erwähnte Behauptung, dass die Götter auch von dem zeitlichen ein zeitloses und von dem unbestimmten ein bestimmtes Wissen haben ⁴⁾, nicht nachgewiesen ist. Doch ist der Mensch in seiner Freiheit nicht ebenso unbeschränkt, wie die Götter und die Dämonen, er ist zwar frei, aber er ist zugleich auch der Naturnothwendigkeit oder dem Verhängniss unterworfen ⁵⁾. Diese Nothwendigkeit ist es, die jede Seele in jeder Weltperiode Einmal in das irdische Leben herabzieht, wogegen ihr öfteres Eintreten in dasselbe von ihr selbst verschuldet ist ⁶⁾. Auch in ihrem Präexistenzzustand soll

1) In Alcib. Opp. T. II, 198. 205 vgl. ebd. III, 150: der Mensch könne sich nicht selbst läutern, sondern der Dämon in ihm müsse es thun. So widerspricht Proklus auch (ebd. 190) der Meinung, dass die Dämonen Seelen abgeschiedener Menschen seien. Vgl. S. 729, 5.

2) In Tim. 329, D: ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος εἰσχρίνεσθαι μὲν εἰς θηρία φησὶ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν, ἔχοντα δὲ τὴν οἰκείαν ζωὴν (ein von dem des betreffenden Thieres verschiedenes animalisches Lebensprincip) καὶ ἐπὶ ταύτῃ τὴν εἰσκριθεῖσαν ψυχὴν ὅσον ἐποχουμένην καὶ τῇ πρὸς αὐτὴν συμπαθείᾳ δεδεμένην. Ausführlicher habe er darüber in seiner Erklärung des Phädrus gehandelt. Vgl. auch ebd. 111, E.

3) De provid. c. 28. c. 45 ff., vgl. bes. c. 48. In Remp. 378, o.

4) S. o. 719, 3.

5) In Tim. 325, B f. De provid. c. 28.

6) In Tim. 324, D f. Instit. 206 vgl. 199, und in Crat. c. 117: die reinen Seelen steigen nur nach langen Zwischenräumen zum Heil der Menschen herab, denn etwas, was sie herabzieht, enthalten auch sie. Wie die Seele bei ihrem Herabsteigen sich allmählich besondere, und ihre ursprünglich auf das Ganze gerichtete (ὅλιχη) Thätigkeit in immer engere Schranken eingeschlossen

aber die Seele so wenig, als die Dämonen und die innerweltlichen Götter, ohne Leib sein, da es zu ihrem Wesen gehört, einen Leib zu beleben; nur ist diess zunächst, wie Proklus mit Jamblich annimmt, ein immaterieller, ätherischer Leib, der sie auch bei der Rückkehr in die höhere Welt nicht verlässt, und der ebenso, wie die Seele selbst, unmittelbar von dem Welterschöpfer hervorgebracht ist ¹⁾. Zwischen diesen immateriellen Leib und den irdischen schiebt Proklus als Bindeglied noch einen dritten, oder auch eine ganze Anzahl solcher Leiber ein, welche die Seele noch vor ihrer Ankunft auf der Erde, gleich beim Eintritt in die Welt des Werdens annahme, und nach dem Tode so lange behalte, als sie im Gebiete des Werdens befangen ist ²⁾. Noch weniger kann die Seele natürlich, auch im Präexistenzzustand und nach dem Tode, ohne die niedrigeren Bestandtheile ihres eigenen Wesens, den Muth und die Begierde, gedacht werden; doch will Proklus mit Syrian ³⁾ die verschiedenen platonischen Aeusserungen über diesen Punkt durch die Annahme ausgleichen, dass nur die höchsten von den vernunftlosen Kräften ⁴⁾ zugleich mit dem pneumatischen Leibe vom Demiurg selbst geschaffen und ebenso unvergänglich seien, wie dieser, dass dagegen die übrigen, zu denen sich jene besondern, erst unter dem Einfluss der jüngeren Götter (der Gestirne) sich bilden, und sich von der Seele wieder trennen, wenn sie ihre Wanderung vollendet und sich vollkommen geläutert hat ⁵⁾. In der Lehre von den Seelenthätigkeiten verbindet Proklus platon-

werde, bis sie ihre volle individuelle Bestimmtheit erhalten hat, setzt Proklus in Remp. 363 nach seiner Art auseinander.

1) Instit. 196. 207 f. in Tim. 2, D. 164, B. 311, B ff. 321, B. Proklus nennt diesen himmlischen Leib mit Jamblich (über den S. 641, 1) gewöhnlich ὄχημα.

2) In Tim. 330, D f. Inst. 209, vgl. in Alcib. II, 296 (c. 48 CREUZ.) und die vorl. Anm. angeführte Stelle in Remp. Ebd. 382 m. führt Proklus aus, dass das ὄχημα nach dem Tode je nach der Beschaffenheit der Seele reiner oder weniger rein sei, und bringt hiemit auch die Geistererscheinungen in Verbindung.

3) Auf den er selbst verweist in Tim. 311, E vgl. S. 698.

4) Die ἀκρότατες τῆς ἀλόγου ζωῆς.

5) In Tim. 311, B ff. Proklus bezeichnet daher in Remp. 510, m. Muth und Begierde als θνητὰ, und De provid. c. 10 führt er aus, dass beide nicht ohne den Leib sein können. Auf diese Annahmen bezieht es sich, dass Schoel. in Phäd. c. 175 (S. 98 Finckh) von ihm gesagt wird, er beschränke die Unsterblichkeit auf die λογικὴ ψυχή.

sche und aristotelische Bestimmungen. Er unterscheidet zunächst mit Aristoteles die bewegenden oder begehrenden Kräfte von den erkennenden ¹⁾; weiter unter den ersteren mit Plato das vernünftige Begehren, den Muth und die sinnliche Begierde ²⁾, der genauer ein doppeltes vernünftiges Begehren, das auf's Sein und das auf's Werden gerichtete; das Abbild von jenem ist der Muth, von diesem die Begierde ³⁾. Dieser Unterscheidung entspricht im Erkennen die des Denkens und der Meinung; das sinnliche Abbild des Denkens ist die Einbildungskraft (φαντασία), das der Meinung die Wahrnehmung ⁴⁾. Doch bleibt sich Proklus in seinen Aeusserungen hierüber nicht gleich, denn er spricht auch wieder von dreierlei Wahrnehmung, und nennt die oberste von diesen drei Formen Phantasie ⁵⁾: und in Betreff des Denkens wiederholt er nicht allein die platonische Unterscheidung des mathematischen und dialektischen Erkennens ⁶⁾, sondern er verbindet damit auch die aristotelische des mittelbaren und unmittelbaren Vissens ⁷⁾, und er zählt so, die Meinung mitgerechnet, bald drei

1) In Tim. 226, E. 231, E f. In Remp. 416, o.

2) In Remp. 407—416, wo dieser Unterschied nach Anleitung der Republik, zugleich mit der platonischen Tugendlehre, weitschweifig besprochen wird; m. vgl. besonders S. 412 unt. ff. In Tim. 327, C f.

3) In Remp. 416, o. fasst er seine Ansicht von den Theilen der Seele so zusammen: καὶ ὁρεῖς ἐστὶν ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ καὶ γνῶσις. καὶ ἡ ὁρεῖς ἡ μὲν τοῦ νοῦτος ἡ δὲ τῆς γενέσεως, δι' ἣν ἀνείσιν εἰς τὸ ὄν καὶ πίπτει πάλιν εἰς γένεσιν· καὶ ἡ γνῶσις ὡσαύτως, ἡ μὲν κατὰ τὸν ταῦτοῦ κύκλον τῶν νοητῶν, ἡ δὲ κατὰ τὸν θατέρου τῶν αἰσθητῶν... τούτων οὖν εἰκόνες εἰσὶν αἱ ἄλογοι δυνάμεις, ... ἡ μὲν φανταστική τῆς νοητῆς, ἡ δὲ αἰσθητικὴ τῆς δοξαστικῆς [sc. γνώσεως], καὶ ἡ μὲν θυμοειδὴς τῆς παραγωγῆς ὁρεῖως, ἡ δὲ ἐπιθυμητικὴ τῆς γενεσιουργοῦ.

4) S. vor. Anm.; über die δόξα und ihren Unterschied vom Wahrnehmen auf der einen, vom Denken auf der andern Seite: in Tim. 76, B ff.

5) In Tim. 327, A ff.: es gebe eine dreifache αἴσθησις, die ἀπαθὴς καὶ κοινὴ, welche in dem πρῶτον ὄχημα, die κοινὴ, παθητικὴ δὲ, welche in der ζωὴ λογος, die διηρημένη καὶ ἐμπαθὴς, welche in der ἐμψυχία τοῦ σώματος ihren Sitz habe. Die erste derselben, die φαντασία, bilde die Spitze, in welcher die Sinnlichkeit an die λογικὴ ζωὴ, zunächst ihren untersten Theil, die δόξα, grenze, und sie werde von jener mit ihren Kräften erfüllt. Die zweite entspricht (wiewohl es nicht ausdrücklich gesagt wird) der aristotelischen αἴσθησις κοινὴ.

6) De provid. c. 21 f.

7) In Tim. 75, E ff. 92, D.

bald vier Arten und Stufen des vernünftigen Vorstellens ¹⁾. Alle diese Unterscheidungen waren nun der Philosophie schon längst geläufig. Dagegen ist Proklus eine Lehre eigenthümlich, welche wenigstens in dieser Bestimmtheit bisher noch nicht ausgesprochen worden war ²⁾, die Annahme eines über die Vernunft hinausgehenden Seelenvermögens. Da gleiches, nach dem alten Grundsatz, nur durch gleiches erkannt wird, kann er nicht zugeben, dass das Göttliche durch's Denken erkannt werde; er weist daher seine Erkenntniss einem eigenen Organ zu, welches höher sei als die Denkkraft, dem Göttlichen im Menschen; und da nun das göttliche überhaupt in seinem System mit dem einheitlichen zusammenfällt ³⁾, so sieht er diese höchste Geisteskraft in dem einheitlichen Wesen der Seele, oder wie wir es nennen würden, in dem reinen Selbstbewusstsein ⁴⁾. Eine genauere Bestimmung derselben suchen wir freilich bei ihm vergeblich.

1) Das erstere geschieht in Tim. 75, D ff. 92, D. Das unterste Glied ist in diesem Fall die δόξα, das zweite die ἐπιστήμη, die auch διάνοια oder λόγος (im engern Sinn) genannt wird, das höchste der νοῦς, als das ἀκρότατον καὶ ἀμερέστατον ἡμῶν, welches αὐτοπτικῶς, durch αὐτοπτικὴ ἐπιβολή (unmittelbare Anschauung) das Wirkliche ergreife, das νοητὸν berühre und sich mit dem δημιουργικὸς νοῦς einige. Dagegen folgt De provid. c. 20 ff. auf die *opinio* als zweites das mathematische, als drittes das dialektische Erkennen, und die vierte Stelle nimmt der *intellectus* ein, welcher ebenso, wie im Commentar zum Timäus, geschildert wird. Ueber die entsprechenden platonischen und aristotelischen Lehren s. m. Bd. II, a, 407 f. b, 170 f.

2) Am meisten erinnert daran das θεοειδὲς τῆς ψυχῆς in der S. 643, 2 angeführten Stelle; nur wird hier Jamblich mit Proklus zusammengefasst.

3) S. o. und in Parm. IV, 35: πᾶς θεὸς κατὰ τὸ ἐν θεός, in Tim. 64, D: ἐστὶ γὰρ πανταχοῦ τὸ ἐν καθὸ τῶν ὄντων ἕκαστον ἐκ θεῶν ὑφέστηκε. Vgl. in Crat. c. 69, S. 34.

4) Plat. Theol. I, 3 s. o. 380, 3. In Alcib. III, 105: ὥς γὰρ νοῦ μετέχοντα κατὰ τὸν εἰρημένον νοῦν, οὕτω καὶ τοῦ πρώτου, παρ' οὗ πᾶσιν ἡ γνῶσις, κατὰ τὸ ἐν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτὸν, τὰ μὲν ἐπιστητὰ τῇ ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ νοητὰ τῷ νῷ, τὰ δὲ ἐνικώτατα μέτρα τῶν ὄντων τῷ ἐνὶ, τῇ ψυχῇ. Die Seele wirkt ἐνθέως, ἐγείρασα τὸ ἑαυτῆς ἐν, ὃ ἐστὶ καὶ τοῦ ἐν αὐτῇ νοῦ κρείττον (in Tim. 229, C); wir sehen sie die höchste (in dieser Aufzählung die fünfte) Stufe der Erkenntniss, die göttliche παντα, erreichen, *ipsum inum animae, non adhuc hoc intellectuale excitantem et hoc coaptantem uni. Omnia enim simili cognoscuntur, sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, unum uniali.... Fiat igitur unum, ut videat τὸ unum; magis autem, ut non videat τὸ παντα.*

In den Aeusserungen des Proklus über die Thätigkeiten und Mittel, durch welche sich die Seele zur übersinnlichen Welt hebt, kreuzen sich die gleichen zwei Richtungen, welche sich überhaupt durch sein System und durch den ganzen Neuplatonismus hindurchziehen, die wissenschaftliche und die mystisch-religiöse; schliesslich bleibt jedoch, wie wir diess seit Jamblich ebenfalls bei allen Neuplatonikern finden, die zweite über die erste entschieden im Uebergewicht. Er verlangt eine methodische, stufenweise Erhebung zum höheren, denn die Rückkehr des abgeleiteten zu seiner Ursache erfolgt, nach den Grundsätzen seines Systems, auf dem gleichen Wege, wie sein Hervorgang aus derselben; was unmittelbar aus ihr hervorgegangen ist, wendet sich auch unmittelbar zu ihr zurück; was dort einer Vermittlung bedurfte, bedarf der gleichen Vermittlung auch hier ¹⁾. Aber diess ändert ihn so wenig, als seine Vorgänger, eine unmittelbare Vereinigung mit der Gottheit zu suchen, deren er freilich nicht eben so sicher ist, wie Plotin. Er weiss, dass das sittliche Wollen und das wissenschaftliche Denken der Weg ist, auf dem sich unser Geist von dem Drucke seines irdischen Daseins befreit; aber er kann trotzdem keines von den Mitteln entbehren, durch welche der Aberglaube seiner Zeit jene Befreiung zu bewirken versprach; und er hofft durch diese Mittel zu einer Vollkommenheit zu gelangen, wie sie ohne dieselben nicht zu erreichen sein soll. — Die Grundlage aller höheren Bildung ist auch seiner Ansicht nach

Videns enim, intellectualem videbit, et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non τὸ αὐτὸν αὐτὸν (De provid. c. 24). In Tim. 261, B: Das Göttliche im Menschen ist πρῶτως μὲν ἡ ἑνὰς ἡ ἐν ἐκάστῳ καὶ ἄβρῆτος μετουσία τῆς πηγῆς τῶν ὅλων ἐνιαίων ἀριθμῶν, δευτέρως δὲ ὁ νοῦς... τρίτως δὲ ἡ ψυχὴ... καὶ ἡ μὲν ἐστὶν ὄντως θεός, ὁ δὲ θεϊότατος, ἡ δὲ θεία μὲν καὶ αὐτὴ u. s. w. Ebd. 79, B. In Alcib. III, 189. Dec. dubit. (Opp. I) 176. In Romp. 399, m: Die höchste Stufe des geistigen Lebens sei die, καθ' ἣν συνάπτεται [sc. ἡ ψυχὴ] τοῖς θεοῖς... ὑποδραμοῦσα [l. ὑπερδραμ.] μὲν τὸν ἑαυτῆς νοῦν, ἀνεγείρασα δὲ τὸ ἄβρῆτον σύνθημα τῆς τῶν θεῶν ἐνιαίας ὑποστάσεως καὶ συνάψασα τῷ ὁμοίῳ, τῷ ἐκεῖ φωτὶ τὸ ἑαυτῆς φῶς, τῷ ὑπὲρ οὐσίαν πᾶσαν καὶ ζωὴν ἐνὶ τῷ ἐνοειδέστατον τῆς οἰκείας οὐσίας τε καὶ ζωῆς.

1) In Tim. 325, E: δι' ὧν ἡ κάθοδος, διὰ τούτων ἡ ἀνοδος. Instit. c. 38: πᾶν τὸ προϊὼν ἀπὸ τινων πλειόνων αἰτίων, δι' ὧν πρόεισι, διὰ τοσούτων καὶ ἐπιστρέφεται. καὶ πᾶσα ἐπιστροφή διὰ τῶν αὐτῶν, δι' ὧν καὶ ἡ πρόοδος u. s. w. Vgl. S. 711.

die ethische Tugend; wer sich nicht durch sie gereinigt und seine ungeordneten Gemüthsbewegungen der Vernunft unterworfen hat, taugt nicht zur Beschäftigung mit den göttlichen Dingen ¹⁾. Als ihre Haupttheile betrachtet er die vier Grundtugenden der platonischen Republik, deren Beschreibung er sich aneignet ²⁾. Aber wie wenig ihm diese platonische Tugendlehre genügt, sieht man schon an der Behauptung, es handle sich in ihr nur um die politische Tugend ³⁾; denn sofern diese eine nach aussen gehende Wirksamkeit anstrebt, ist sie mit einer Hinneigung zum leiblichen Leben und mit Affekten verbunden, von welchen die philosophische Reinigung des Gemüths uns befreien soll ⁴⁾. Eine höhere Stufe nimmt die wissenschaftliche Thätigkeit ein; und es versteht sich bei Proklus von selbst, dass er ihren Werth nicht geringachtet, und ihre methodische Behandlung fordert. Er beschreibt nach platonischem Muster den Fortgang von der richtigen Vorstellung zur mathematischen, und von dieser zur dialektischen Wissenschaft ⁵⁾; er verlangt für die theologischen Untersuchungen physikalische Vorkenntnisse und Uebung in der ächten dialektischen Kunst ⁶⁾; er erklärt sich über das Verhältniss der Mathematik zur Philosophie ganz im platonischen Sinn, wenn er sie zwar als unentbehrliche Vorstufe der Philosophie anerkennt, aber die pythagoreische Beschränkung auf diese Wissenschaft, die sich doch immer nur mit den Abbildern des wahren Seins abgebe, zurückweist ⁷⁾. Aber wie ihn diese Ansicht über die Mathematik

1) Plat. Theol. I, 2. S. 3 u. vgl. in Tim. 343, E: *ἔπονται γὰρ αἱ ἀρεταὶ ἀλλήλαις, αἱ τε διανοητικαὶ ταῖς ἡθικαῖς καὶ αἱ ἡθικαὶ ταῖς διανοητικαῖς.*

2) M. s. die oben erwähnte Auseinandersetzung über die drei Seelentheile und die vier Tugenden in Remp. 407—416. Die einzige Abweichung von Plato besteht hier darin, dass an die Stelle der platonischen σοφία die stoische *ἐπιστήμη* (über die 1. Abth. 220, 2) tritt: jene bezeichnet das höhere, theoretische, diese das praktische Erkennen.

3) In Remp. 415, o. ebd. unten.

4) Vgl. in Remp. 382 u. 383 u., wo die von Plato getadelte Schilderung der homerischen Helden aus dieser Eigenthümlichkeit der praktischen Tugend erklärt und damit vertheidigt wird.

5) De provid. c. 12. 20—22.

6) Plat. Theol. S. 4. Ebd. c. 9, S. 20 m. In Cratyl. c. 2. 4, wo sich Proklus auch über den Unterschied der höheren, platonischen Dialektik von der gemeinen peripatetischen äussert.

7) In Tim. 193, C f. De provid. c. 40.

von der ausgedehntesten mathematischen Symbolik nicht abhält ¹⁾, so will ja seine Wissenschaft überhaupt die Mystik des Glaubens und des Aberglaubens nicht ausschliessen, sondern begründen ²⁾. Ueber den theoretischen Tugenden stehen die paradigmatischen und hieratischen ³⁾; und gerade von den letzteren hatte Proklus noch eingehender gehandelt, als seine Vorgänger ⁴⁾. Das wissenschaftliche Denken bewegt sich immer noch zwischen Gegensätzen, es fasst ein vielfaches zur Einheit zusammen; es ist aber ebendeshalb ein Herabsteigen von dem göttlichen Leben, in welchem das innerste Wesen des Menschen sich mit dem einigt, was über alles Denken hinausliegt ⁵⁾. Zu diesem höheren Leben werden wir aber nicht durch uns selbst gelangen können. Das Endliche ist das, was es ist, nur durch die göttlichen Kräfte, die in ihm wirken; die Gottheit ist allem beständig gegenwärtig, und sie wirkt in jedem sobald und soweit es sich ihrer Einwirkung öffnet ⁶⁾; nicht blos zu unsern Handlungen, sondern auch zu unsern Gedanken und Entschlüssen bedürfen wir göttlicher Beihülfe ⁷⁾; um so weniger werden wir sie für die wichtigste Angelegenheit,

1) Die Belege finden sich überall, ich verweise daher nur beispielshalber auf die Stellen in Tim. 6, C. 23, E. 27, D. 46, E f., und was den allgemeinen Grundsatz betrifft ebd. 216, A.

2) Vgl. S. 706 f.

3) Die fünferlei Tugenden: ethisch-politische, reinigende, theoretische, paradigmatische, hieratische, sind uns schon S. 642 f. bei Jamblich und Ammonius vorgekommen. Aehnlich theilt MARIN. Procl. c. 3 die Tugenden εἰς τε φυσικὰς καὶ ἠθικὰς καὶ πολιτικὰς καὶ ἔτι τὰς ὑπὲρ ταύτας, καθαρτικὰς τε καὶ θεωρητικὰς καὶ τὰς οὕτω δὴ καλουμένας θεωρητικὰς, τὰς δὲ ἔτι ἀνωτέρω τούτων σιωπήσαντες. Aus den Schriften des Proklus ist mir keine solche Aufzählung erinnerlich; aber es lässt sich annehmen, dass er hierin mit Jamblich und mit seinen Schülern Marinus und Ammonius einverstanden war.

4) Vgl. S. 643, 2.

5) Vgl. in Remp. 399, m. Proklus unterscheidet hier drei Arten des geistigen Lebens. Das höchste und vollkommenste ist das einheitliche (worüber S. 738, 4 z. vgl.). Tiefer als dieses, aber höher, als die sinnliche, von Wahrnehmungen und vernunftlosen Vorstellungen geleitete Lebensweise, steht die, καθ' ἣν ἐπιστρέφει μὲν [sc. ἡ ψυχὴ] εἰς ἑαυτὴν ἀπὸ τῆς ἐνθέου καταβᾶσα ζωῆς, νοῦν δὲ καὶ ἐπιστήμην προστησαμένη τῆς ἐνεργείας ἀρχὴν ἀνελίττει μὲν τὰ πλῆθη τῶν λόγων, θεᾶται δὲ τὰς παντοίας τῶν εἰδῶν ἐξαλλαγὰς u. s. w.

6) Instit. 140. Dec. dubit. S. 110. In Tim. 64, D.

7) In Tim. 66, D vgl. 61, B. In Alcib. Opp. III, 150.

für die Erkenntniss der Wahrheit, entbehren können. Proklus erklärt daher, alles höhere Wissen beruhe auf göttlicher Erleuchtung ¹⁾, und wenn er die Wege beschreibt, auf denen wir zur Gottheit kommen, legt er dem Glauben noch einen höheren Werth bei, als dem Wissen. Dieser Wege sind es nämlich nach ihm drei, die Liebe, die Wahrheit und der Glaube; die Liebe führt uns durch das Schöne zur Wahrheit, die Wahrheit zeigt uns die übersinnliche Welt, aber die höchste Weihe ertheilt nur der Glaube, denn er ist es, der überhaupt das niedrigere mit dem höheren verknüpft: nicht durch Denken und Reflexion können wir in die tiefsten Mysterien eindringen, sondern allein durch die Stille des Gemüths, das in seinem einheitlichen Wesen einkehrt, durch jene Versetzung der ganzen Seele in das unerkennbare, die wir nur dem Glauben zu verdanken haben ²⁾. Wie dürften wir dann aber die Hülfsmittel verschmähen, welche die religiösen Uebungen dem Glauben darbieten: das Gebet, das durch geheimnissvolle Symbole die betenden mit den Göttern vereinigt, und ihren Segen auf sie herabzieht ³⁾, die Theurgie, welche besser, als alle menschliche Tugend, göttliche Kräfte in die irdische Welt herabrufte ⁴⁾, die Weihen, die alle irdischen Schmutzflecken durch das göttliche Feuer vertilgen ⁵⁾, die Weissagung, diese unschätzbare Gabe der Gottheit? ⁶⁾

1) Plat. Theol. S. 2, m. In Tim. 289, A.

2) Plat. Theol. IV, 10, S. 194, o. I, 24 f. S. 60. 61 ff. Ueber die Liebe handelt ausführlich, im platonischen Sinne, der Commentar zum Alcibiades Opp. II, 78 ff. 137 ff. 166.

3) In Tim. 65, A. Ebd. über die Bedingungen und Arten des Gebets.

4) Plat. Theol. I, 26, S. 63 o. ebd. c. 29, S. 70.

5) In Tim. 331, B vgl. in Alcib. Opp. III, 10. Zwar sagt Proklus in Crat. c. 70, S. 36, die Weihen führen uns nur bis zur Ideenwelt, weil die höheren Götter als namenlos nicht Gegenstand der Theurgie seien, aber ihre reinigende Kraft wird in der angeführten Stelle des Commentars zum Timäus über die der Philosophie erhoben. Naturgemässer lautet, wiewohl auch hier einiges magische hereinspielt, was in Remp. 362 u. über die ἀποσιώσις durch Musik bemerkt ist, wogegen ebd. 399 m. die heilige Poësie als das Mittel zu einer übernatürlichen Einigung mit den Göttern behandelt wird. Unter den religiösen Gebräuchen werden solche unterschieden, welche die Götter durch heilige Symbole anziehen, und solche, welche für niedrigere, dämonische Wesen bestimmt sind; auf die letzteren bezieht Proklus mit andern (s. a. S. 609 f. 655) dasjenige, was ihm für die Verehrung der Götter zu sinnlich und grob ist, wie Gelächter und Wehklagen (in Remp. 370, u.).

6) Plat. Theol. S. 63, o. u. ö. Die sinnlichen Vorgänge, wodurch die

Proklus folgt nicht allein hierin dem Glauben seiner Schule, sondern in dem gleichen Sinn äussert er sich auch über die magische Kraft und Bedeutung der Götternamen ¹⁾ und Götterbilder ²⁾, über Göttererscheinungen ³⁾ und Wunder ⁴⁾, über die Schutzgötter der einzelnen Völker ⁵⁾ und ähnliche Dinge. Noch angelegentlicher beschäftigt ihn die Deutung der Mythen schon deshalb, weil es hier galt, den Glauben seines Volkes und die Dichterwerke, in denen dieser Glaube niedergelegt war, von den Anklagen zu reinigen, in welchen selbst der göttliche Plato den Feinden der Götter, den Christen, vorangegangen war. Der Weg, den er hiefür einzuschlagen hatte, war unserem Philosophen durch stoische und neuplatonische Vorgänger längst vorgezeichnet; für den Eifer, mit dem er ihn verfolgt hat, liefern seine Schriften reichliche Belege ⁶⁾.

Götter sich offenbaren, wie Götterstimmen und ähnliches, erklärt sich Proklus in Crat. c. 75 aus Bewegungen in der Luft, welche die Götter bewirken, ohne sich selbst zu bewegen; für täuschende Orakel macht er (mit Syrian; s. o. 697, 5) die Empfänger derselben verantwortlich (in Remp. 359 m.).

1) Plat. Theol. I, 1 g. E. ebd. c. 29. In Crat. c. 56. 69 f.

2) Plat. Theol. I, 29. S. 70. In Euclid. S. 88 m.

3) In Remp. 358 u. 359 o. 372 u. In Crat. 70 vgl. auch S. 708, 2 g. E. 728, 9. 730, 2. Die Göttererscheinungen werden hier mit der Gestaltlosigkeit der Götter durch die Annahme vereinigt, dass nicht sie selbst, sondern tieferstehende Wesen ihrer Ordnung, Engel, Dämonen und Seelen, oder auch momentan gebildete Erscheinungen (φάσματα θεῶν τὴν γένεσιν ἐν τῷ περὶ ἡμᾶς δεχόμενα τόπῳ) sich den dazu geeigneten Personen in Lichtgestalten darstellen, welche diese mittelst ihres Lichtleibes wahrnehmen.

4) Vgl. S. 708, 2.

5) In Tim. 30, F. 45, A. In Crat. c. 56.

6) Es wurde desselben im allgemeinen schon S. 705, 7 gedacht. Auch Beispiele dieser Mythendeutung sind uns bereits S. 725 ff., bei der Darstellung von Proklus' Theologie, vorgekommen. Weitere finden sich in den Scholien zu Hesiod, dem Commentar zum Timäus u. sonst. Hier will ich mich begnügen, aus der Vertheidigung der Mythen in dem Commentar zur Republik einiges mitzutheilen. Nach dieser Darstellung bedeuten z. B. die homerischen und sonstigen Theomachieen nichts anderes, als die in der Entfaltung des göttlichen Lebens eintretenden, die übersinnliche Welt wie die Natur durchziehenden Gegensätze (S. 373 ff. 378 u.); die Erzählung vom Urtheil des Paris bezieht sich auf die Wahl ihrer Lebensrichtung, welche die Seele unter Aufsicht der Götter vor ihrem Eintritt in den Leib trifft (S. 379); die Verwandlungen des Proteus und anderer Gottheiten weisen theils auf die verschiedenartige Auffassung ihres Wesens von Seiten der Menschen, theils auf die Viel-

Die Mythen verhüllen, wie er sagt, die Wahrheit vor denen, welche ihrer nicht würdig sind, und deuten sie nur denen an, welche in ihre Geheimnisse einzudringen vermögen. Wie die Natur das übersinnliche in sinnlichen, das ewige in zeitlichen, das ungetheilte in getheilten Abbildern darstellt, so weisen auch die Mythen durch das widernatürliche auf das übernatürliche, durch das vernunftwidrige auf das übervernünftige, durch das hässliche auf das hin, was alle Schönheit übertrifft; der Anstoss, den man häufig an ihnen nimmt, verschwindet, sobald man ihren geheimen Sinn entdeckt hat ¹⁾. Weiter ist aber auch zu erwägen, dass das, was sie von den Göttern aussagen, sich nicht immer auf die höchsten mit einem gewissen Götternamen bezeichneten Wesen bezieht, sondern oft auch auf tieferstehende Wesen derselben Ordnung, bis zu den untersten Klassen hylischer Dämonen herab ²⁾, oder auf die einem Gott untergebenen Seelen ³⁾, und dass sich neben den

heit ihrer Kräfte, theils auf die Mannigfaltigkeit der Wesen, die aus ihnen hervorgehen (S. 379 f. vgl. 358). Die Thränen der Götter (wie des Zeus über Sarpedon) sind ein Symbol ihrer Fürsorge für die sterblichen Wesen (384 o. 385 o.), ihr unauslöschliches Lachen über den hinkenden Hephäst will ausdrücken, dass sich die Fülle ihrer Kräfte in das Weltall, dessen Bildner Hephäst ist, ohne Unterlass ergiesst (384 f.). Der Auftritt auf dem Ida soll die Einigung der höchsten Gründe (Einheit und Zweiheit, oder Grenze und Unbegrenztheit) darstellen; ebenso die geschlechtlichen Verbindungen anderer Götter die der entsprechenden Principien tieferer Ordnung (386 f., wo unter anderem der Ida auf den τόπος τῶν ἰδεῶν gedeutet wird). Der Ehebruch des Ares mit Aphrodite und ihre Fesselung durch Hephäst besagt, dass Hephäst, als der Weltbildner, den Gegensatz in der Natur (Ares) mit der Harmonie (Aphrodite) verknüpfe, die ihm selbst beiwohnt (388 f.). In gleichem Geist wird hier noch eine Reihe weiterer Mythen gedeutet; vgl. S. 371 (die βίβλις Ἡφαίστου, Fesselung des Kronos, Entmannung des Uranos) 377 f. (ἔργων σύγχυσις), 381 (Traum Agamemnon's), 385 u. (die Phäaken), 391 f. (Achilles und Theseus), 397 u. (Herakles und sein Schattenbild), 398 m. (Zerreissung des Orpheus). Auch die Personen der platonischen Gespräche werden in dieser Weise allegorisirt; so soll Parmenides die göttliche Vernunft vorstellen, Zeno die Vernunft in der Weltseele, Sokrates die menschliche Vernunft, Pythodor die göttliche, Antiphon die dämonische Seele, Kephalos und die Klazomenier die Menschenseelen (in Parm. IV, 17 ff. Cous.; ähnliches in Crat. c. 65.).

1) In Remp. 369 m. 370, m f.

2) A. a. O. 370 m f. 372 u., wozu m. vgl. was S. 728, 9 angeführt ist.

3) In Hesiod. Opp. et Di. V. 84. Hes. Opp. S. 30, b, m. Heins.: ἅ δὲ αἱ ψυχαὶ πάσχουσιν, ὁ μῦθος ἐπὶ τοὺς προνοοῦντας αὐτῶν ἀναπέμπει θεοὺς.

theologischen auch noch physikalische und pädagogische Mythen finden ¹⁾. Der Augenschein zeigt, welchen ausgiebigen Gebrauch Proklus von diesen Grundsätzen gemacht hat, um die mythologischen Ueberlieferungen nicht allein zu vertheidigen, sondern auch mit seiner Philosophie zu identificiren.

Sein letztes Ziel allerdings geht ebenso über die positive Religion, wie über das methodische Erkennen hinaus. Die ganze Stufenreihe der Erhebung zum Uebersinnlichen kommt erst in jener mystischen Vereinigung mit dem göttlichen Wesen zum Abschluss, die der neuplatonischen Schule von Anfang an das höchste gewesen war. Doch lässt sich der Unterschied zwischen Proklus und Plotin auch hier bemerken, sofern jener auf die Möglichkeit dieser Vereinigung nicht ebenso fest vertraut, wie dieser. Ueber der Wissenschaft steht ihm zufolge die unmittelbare Vernunftserkenntniss, die einfache und ungetheilte Anschauung des Intelligibeln und der göttlichen Einheiten ²⁾, über dieser die Einigung mit dem Urwesen, die nicht mehr Sache des Wissens ist, sondern nur des Glaubens ³⁾. Die letztere beschreibt er nun allerdings, ähnlich wie Plotin, als einen Enthusiasmus, eine Stille des Gemüths, eine Versenkung der Seele in die Gottheit, als ein Einswerden und Gottwerden, worin das Denken aufhöre, und der Geist mit geschlossenen Augen vom göttlichen Licht umstrahlt werde ⁴⁾. Aber doch tadelt er auch wieder diejenigen, welche behaupten, dass die Seele alles geringere verlassend das Eine und das Intelligible selbst werde ⁵⁾. Es ist diess zwar eine richtige Folgerung aus seiner Ansicht von der menschlichen Seele, es wird dadurch auch ein formeller Widerspruch der plotinischen Lehre wenigstens theilweise verbessert, denn jene absolute Einigung mit dem Urwesen verträgt sich weder mit dem weiten Abstand beider, noch mit dem Grundsatz, dem aber freilich auch Proklus nicht getreu

1) In Remp. 373 o. 370, o.

2) De provid. c. 13. 23. In Alcib. Opp. III, 105 f. Plat. Theol. I, 25, S. 62, o. und oben S. 738, 1. 741.

3) Vgl. S. 742.

4) Plat. Theol. I, 25, S. 61 f. II, 11, Anf. De provid. c. 13. 24. In Alcib. a. a. O. In Tim. 63, B und oben 738, 4. In Tim. 63, B unterscheidet Proklus noch drei Grade der Einigung, die συναφή, die ἐμπέλαις und die ἔνωσις.

5) In Tim. 310, A.

bleibt, dass das niedrigere nur durch alles in der Mitte liegende zum höheren gelangen könne; aber doch kann man sich nicht verbergen, dass der eigentliche Zielpunkt der neuplatonischen Philosophie durch diese Abweichung von Plotin in Frage gestellt ist und dass sich auch in diesem Zuge dasselbe Gefühl der menschlichen Schwäche ausspricht, dessen Wirkungen wir in der ganzen Gestaltung der neuplatonischen Lehre seit Porphyry und Jamblich erkennen konnten.

Wenn wir von diesem Schlusspunkt auf das Ganze des Systems zurücksehen, welches Proklus mit so bedeutendem Erfolg aufgestellt hat, so werden wir der Grossartigkeit seiner Anlage, der Beharrlichkeit, mit der ein Grundgedanke bis in seine feinsten Verzweigungen verfolgt, der Kunst, mit der aus ungleichartigen Bestandtheilen ein symmetrisches Ganzes gebildet ist, unsere Anerkennung nicht versagen. Aber dennoch hinterlässt dieses System keinen befriedigenden Eindruck, nicht blos an sich selbst, sondern auch im Vergleich mit Plotin's Lehre. Auch Plotin verlässt den Boden der Wirklichkeit mit seinen Spekulationen: sein Urwesen, sein Nus, seine Weltseele sind Geschöpfe der Abstraktion und der Phantasie, die sich nicht ohne Widerspruch vorstellen lassen. Aber wir sehen in diesen Abstraktionen doch fortwährend das wirkliche, was ihnen zu Grunde liegt; wir erkennen in dem Einen als seinen eigentlichen Inhalt die Sehnsucht des menschlichen Geistes, der über alles bestimmte und getheilte Sein hinausstrebt; wir haben an dem Nus und der Seele das Abbild des menschlichen Denkens und Wesens, und der Philosoph hat noch nicht das Bedürfniss, durch fortgesetzte Spaltung und Zusammensetzung der Begriffe zu solchen Bestimmungen fortzugehen, bei denen uns jede reale Analogie im Stich lässt. Die jenseitige Welt, die der Mensch sich gegenübergestellt hat, kann ihren menschlichen Ursprung noch nicht verläugnen, sie tritt dem Denken noch nicht als etwas durchaus fremdartiges gegenüber; es hat sie selbst erzeugt, und fühlt sich desshalb trotz ihrer Jenseitigkeit immer noch bis auf einen gewissen Grad in ihr zu Hause. Anders verhält es sich bei Proklus. Ihm sind die Grundbegriffe seiner Lehre aus der Ueberlieferung einer längst bestehenden Schule zugekommen, mit den philosophischen Begriffen hat sich eine zahllose Menge von mythischen Vorstellungen und religiösen Meinungen,

aus griechischen und orientalischen Quellen der verschiedensten Art, verschmolzen, das Denken hat einen gegebenen massenhaften Stoff vor sich, und es verhält sich in seinem Auktoritätsglauben zu diesem Stoffe viel zu gebunden, als dass es ihn frei zu gestalten und innerlich zu bewältigen vermöchte. Es bleibt ihm daher nur die formelle Thätigkeit einer äusserlichen Bearbeitung; die überlieferten Lehren können erläutert, näher bestimmt, nach einem logischen Schema symmetrisch geordnet werden, aber die selbständige Gedankenerzeugung hat nur einen beschränkten Spielraum; wir erhalten zwar ein kunstreiches und verwickeltes Lehrgebäude, aber die Mehrzahl seiner Bestimmungen verschliesst sich dem Verständniss, die realen Verhältnisse und Gesetze, deren Abbild wir von jeder philosophischen Lehre erwarten, erscheinen hier bis zur Unkenntlichkeit entstellt, der ganze Ausbau des Systems ist nicht aus der Betrachtung der Wirklichkeit, auch nicht aus den inneren Bedürfnissen des Menschen, sondern nur aus der logischen Consequenz entsprungen, mit der abstrakte Voraussetzungen in immer weitere Abstraktionen ausgesponnen werden. Dieses System gewährt daher im ganzen nicht einmal die Befriedigung einer kühnen philosophischen Dichtung, sondern wir scheiden von ihm mit jenem Gefühl der Ermüdung, wie es durch ein immer wiederholtes und immer vergebliches Suchen nach klaren Begriffen statt der inhaltlosen Abstraktionen und Formeln erzeugt wird. Je weniger aber dieser Formalismus dem realistischen Sinn der klassischen Welt gemäss war, um so sicherer werden wir in seiner Herrschaft einen Beweis der Erschöpfung und ein Vorzeichen der Auflösung sehen können, die unmittelbar nach Proklus in der neuplatonischen Schule eintrat.

15. Die neuplatonische Schule nach Proklus. Das Ende der griechischen Philosophie.

Unter den Mitschülern des Proklus kennen wir den Alexandriner Hermias ¹⁾ durch seinen Commentar zum Phädrus ²⁾;

1) Ueber seine Persönlichkeit erfahren wir einiges durch DAMASC. v. Isid. 74. SUID. Παμπρέπ. S. 35 Bernh. Als Schüler Syrian's und Mitschüler des Proklus bezeichnet auch er selbst sich in der Mittheilung aus Syrian's Unterricht in Phædr. S. 107 u.

2) Abgedruckt in Ast's Ausgabe des Phädrus. Von sonstigen Schriften

derselbe ist jedoch nicht geeignet, die geringe Meinung, welche DAMASCIUS über die philosophische Befähigung seines Verfassers ausspricht ¹⁾, zu widerlegen. So breit er auch den platonischen Text erläutert, und so sehr er es sich namentlich angelegen sein lässt, Beweisführungen und Eintheilungen auf ihre schulmässige Form zurückzuführen ²⁾, so wenig findet sich doch bei ihm von eigenthümlichen Gedanken; sein philosophischer Standpunkt ist durchaus der seines Lehrers, von dem er ohne Zweifel auch als Ausleger das meiste entlehnt hat. So finden wir bei ihm, wie bei Syrian, die Eintheilung der Götter in intelligible, intellektuelle und überweltliche ³⁾; diesen zunächst die innerweltlichen Götter, die Engel, Dämonen und Heroën ⁴⁾. Auf diese Wesen deutet er ferner nicht blos die Götter des Volksglaubens, sondern auch einzelnes in den platonischen Gesprächen in derselben Weise, wie seine Vorgänger ⁵⁾. Er wiederholt die Bestimmungen früherer

des Hermias kennen wir eine προθεωρία εἰς τὴν εἰσαγωγὴν Πορφυρίου, aus welcher die akademischen Scholien zu Aristoteles S. 9 f. Auszüge geben. Ob die Bemerkung des AMMONIUS in Anal. pri. 24, b, 19 (Arist. Org. ed. Waitz S. 46), dass er die Schlüsse der zweiten und dritten Figur als vollkommene anerkannt habe, sich auf einen Commentar zur Analytik bezieht, lässt sich nicht ausmachen.

1) A. a. O. sagt er: Hermias sei zwar ein Mann von dem vortrefflichsten Charakter gewesen, sonst aber habe er sich nur durch seinen Fleiss und sein gutes Gedächtniss ausgezeichnet; ἀγγίνους δὲ οὐτε σφόδρα ἦν, οὐδὲ λόγων εὐρετῆς ἀποδεικτικῶν. So genau er sich auch an alles erinnerte, was er gelesen oder von seinem Lehrer gehört hatte, so habe es ihm doch an dem αὐτοκίνητον gefehlt, und er sei nicht im Stande gewesen, Einwürfen nachdrücklich zu begegnen.

2) M. vgl. in dieser Beziehung beispielshalber S. 114 ff.

3) In Phædr. 148, o., wozu, Syrian betreffend, S. 694, 2 zu vergleichen ist. Ob S. 103 u. mit den θεοὶ, welche als das höhere und einheitlichere vom νοῦς unterschieden werden, die intelligibeln Götter oder noch höhere, den überwesentlichen Henaden des Proklus (s. S. 716) entsprechende Wesen gemeint sind, ist nicht klar.

4) S. 134 m. 143 m.

5) Auf die intelligibeln Götter wird S. 141 die Νύξ der orphischen Gedichte gedeutet, auf die oberste Reihe der intellektuellen S. 138 o. 139 m. Uranos und das πῶτον τοῦ οὐρανοῦ im Phädrus, auf die ihm zunächstfolgenden Götterreihen (welche nach S. 141 o. die Cyklopen und Hekatoncheiren sind) S. 139 m. die ὑποπάντες ἀψίς. Zeus bedeutet in erster Stelle die demiurgische Monas, welche über den demiurgischen Triaden steht; unter ihr stehen zu-

Neuplatoniker über das Wissen der Götter ¹⁾ und über die Art und Weise ihrer Fürsorge für die Welt ²⁾. Er theilt die Vorstellungen seiner Schule über die Dämonen und die verschiedenen Arten derselben, über ihre Verrichtungen, über Schutzgeister ³⁾ u. s. w., nebst allerlei sonstigem Aberglauben ⁴⁾. Er giebt der Seele,

nächst die drei Διες, welche die τριάς Διός, die demiurgische Trias, bilden, Zeus, Poseidon, Pluto; auf sie folgen drei weibliche Gottheiten als ζωογόμοι, drei männliche als φρουρητικοί und schliesslich wieder drei weibliche als ἐπιστρεπτικαί (S. 134); eine Construction der Zwölfgötter, welche der S. 728 aus Proklus angeführten verwandt ist, aber im einzelnen doch von ihr abweicht, noch mehr aber von der des Jamblich sich unterscheidet, welcher (S. o. 628, 2) die Zwölfgötter in den θεοὶ ἐγκόσμοι gesucht, und dieselben, nach SALLUST. De Diis c. 5 zu schliessen, in die vier Triaden der ποιοῦντες τὸν κόσμον (Zeus, Poseidon, Hephäst), ψυχοῦντες (Demeter, Hera, Artemis), ἀρμόζοντες (Apollo, Aphrodite, Hermes), und φρουροῦντες (Hestia, Athene, Ares) vertheilt hatte. Zugleich sagt aber Hermias a. a. O. auch, jeder von den drei Zeus habe vier Götter unter sich, einen der das Sein, einen der das Leben, einen der das Bestehen und die φρουρὰ, einen der die ἐπιστροφή ἐπὶ τὰς οἰκείας ἀρχὰς bewirke; und um die Verwirrung voll zu machen, fügt er S. 135 u. bei: wenn man von zwölf Göttern rede, so sei diess nicht arithmetisch zu verstehen, sondern „zwölf“ sei ein Symbol der Vollkommenheit; διὸ καὶ μύριοι ὧς λέγονται δώδεκα, καὶ ἕκαστος αὐτῶν ἐν δώδεκά ἐστι. Als bezeichnend für diese Deutungskunst mag noch angeführt werden, dass Hermias S. 178 o. 179 auch die τέττιγες ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν ἄδοντες Phädr. 258, E von den θεαὶ ψυχαὶ ἦτοι δαίμονες ἢ θεοὶ, οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν ὄντες καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς erklärt; übrigens war ihm, wie er selbst bemerkt, Jamblich in dieser ziemlich weit ausgesponnenen Erklärung vorangegangen. Von demselben oder von Syrian wird wohl auch herriühren, was S. 202 m., im allgemeinen übereinstimmend mit dem S. 743, 6 aus Proklus angeführten, über das Lachen der Götter über Hephäst gesagt ist.

1) S. 95 o.: Die αἴσθησις der Götter sei ein Erkennen ohne besondere Sinnesorgane und ohne das durch die Einwirkung des Gegenstands erzeugte Leiden; S. 139 m.: ihr Denken sei kein discursives.

2) S. 138 o.: δῆλον δὲ, ὅτι οὐκ ἐπιστρέφοντες εἰς ἡμᾶς, οὕτως ἡμῶν προνοοῦσιν, ἀλλὰ πρὸς τῷ αὐτῷ μαχαρίῳ ὄντες (in der gleichen Seligkeit verharrend) αὐτῷ τῷ εἶναι τὰ ἡμῶν εὖ διατιθέασιν.

3) Vgl. S. 89 u. 93 f.

4) So nimmt er S. 94 m. den Glauben an Vorbedeutungen (dass es z. B. ein übles Vorzeichen sei, wenn ein Wiesel über den Weg läuft u. dgl.) in Schutz; S. 104 u. setzt er auseinander, dass Götterbilder durch theurgische Kunst (τελεστική), welcher er hier überhaupt die weitgreifendsten Wirkungen beilegt, nicht allein beseelt, sondern auch in Enthusiasmus versetzt und mit höherer Erleuchtung erfüllt werden können; S. 109 m. erzählt er die Legende von der Sibylle, deren oben, S. 708, 2, Schl., gedacht wurde.

wie diess gleichfalls allgemein angenommen war, einen ätherischen Leib, der sie auch nach dem Tode nicht verlässt ¹⁾; und den Seelenkräften ²⁾, welche auch schon Plato und Aristoteles bekannt waren, fügt er mit Proklus das Einheitliche in der Seele bei, welches ein Abbild des überseienden Einen und das Organ des Enthusiasmus und der göttlichen, im Enthusiasmus empfangenen Erleuchtung sei ³⁾. Er folgt hierin ohne Zweifel Syrian, dessen Lehre er überhaupt ziemlich unverändert wiederzugeben scheint.

Bedeutender, als Hermias, ist sein Sohn Ammonius, der Schüler des Proklus ⁴⁾, welcher ebenso, wie sein Vater, der alexandrinischen Schule vorstand ⁵⁾. Von dem Ansehen, in welchem dieser Mann nicht allein als Ausleger der platonischen und aristotelischen Schriften, sondern auch als Mathematiker und Astronom stand ⁶⁾, legt die Zahl und der Name seiner Schüler

1) Aus S. 95 o. erfahren wir, dass dieses ὄχημα nach dem Tode, wie die der Götter, λαμπρὸν ὄν καὶ καθαρὸν, ὅλον δι' ὅλου ἐστὶν αἰσθητικόν, und aus S. 130 u., dass es οὐκ ἐστὶ τριγῆ διαστατὸν ἀλλ' ἐπίπεδον, ὡς λεπτὸν καὶ αὔλον.

2) Hermias zählt deren S. 150 m. vier: λόγος, θυμὸς, ἐπιθυμία, φύσις, indem er die letztere aus der peripatetischen und stoischen Lehre der platonischen Dreitheilung beifügt; das λογικὸν wird in διάνοια und δόξα getheilt, und jene wieder in den νοῦς (welcher auffallenderweise mit dem δυνάμει νοῦς des Aristoteles zusammenfallen soll) und die διάνοια im engern Sinn; S. 68 u. endlich werden fünf γνωστικαὶ δυνάμεις gezählt: νοῦς, διάνοια, δόξα, φαντασία, αἴσθησις.

3) S. 103 ff., wo auch von den verschiedenen Arten der Begeisterung (ἐνθουσιασμός, μανία) gesprochen wird.

4) Von andern gleichnamigen wird er gewöhnlich als Ἀμμώνιος Ἑρμείου unterschieden. Nach dem frühen Tod seines Vaters brachte ihn seine Mutter Aedesia zu Proklus (Suid. Αἰδεσ., aus Damascius); er selbst bezieht sich auf den Unterricht des Proklus De interp. 3, a und bei Philop. Anal. post. 35, b, o. (Schol. in Arist. 218, a, 17); ebenso Asklep. Schol. 577, b, 26. — Ausser ihm hatte Hermias noch einen Sohn, Heliodorus, der gleichfalls ein Philosoph genannt wird, aber seinem Bruder nicht gleichkam (Suid. a. a. O. DAMASC. Isid. 74. 76).

5) Hier hörte wenigstens Damascius seine Vorträge über platonische Schriften und über die astronomischen Werke des Ptolemäus; Phot. Cod. 181, Schl., S. 127.

6) DAMASC. Isid. 79 bezeugt von ihm: ὅτι φιλοπονώτατος γέγονε, καὶ πλείστους ὠφέλησε τῶν πώποτε γεγεννημένων ἐξηγητῶν· μᾶλλον δὲ τὰ Ἀριστοτέλους ἐξήσκητο. In der Astronomie und Geometrie ohnedem habe er sich nicht allein vor seinen Zeitgenossen, sondern auch nahezu vor allen früheren ausgezeich-

Zeugniss ab ¹⁾); was uns von seinen Werken erhalten, oder über dieselben mitgetheilt ist, lässt in ihm, trotz der Breite, mit der er auch selbstverständliches ausführlich erörtert, und trotz des Formalismus, in den er sich dann und wann verliert ²⁾), immerhin einen kenntnissreichen und sorgfältigen Ausleger erkennen, der von seinen Nachfolgern viel benützt wurde, und neben dem logischen namentlich auch das mathematische und astronomische in den aristotelischen Büchern zu erläutern und zu prüfen sich angelegen sein liess ³⁾). In den Ansichten, die er aus Anlass

net. Ebenso bei Phot. a. a. O.: οὐ μικρῷ μέτρῳ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἐπὶ φιλοσοφίᾳ διαφέρειν καὶ μάλιστα τοῖς μαθημασι. Ob er der Ammonius ist, welchem DAMASC. *Isid.* 292 schmutzige Gewinnsucht vorwirft, lässt sich aus dem fragmentarischen Auszug des Photius nicht abnehmen.

1) Ausser Damascius, Simplicius, Asklepius, Theodotus, Olympiodorus, von welchen diess später nachgewiesen werden wird, hatte er auch den Johannes Philoponus zum Schüler, der öfters von ihm, als seinem Lehrer, oder als „dem Philosophen“ Aussprüche anführt; vgl. *Philop. Anal. pri.* VII, b, o. (*Schol.* in *Arist.* 145, b. 7). *Anal. post.* 35, b, m. 118, b, o. 120, b, m. *Phys.* P, 3, m.

2) Wie De interpret. 174, b ff., wo er ausrechnet, dass es 1512 Arten entgegengesetzter Sätze, und mithin 3024 derartige Sätze gebe. Einiges weitere über Ammonius' Logik bei PRANTL. *Gesch. d. Log.* I, 652 f.

3) Wir besitzen von Ammon. Erklärungen von Porphyry's Einleitung und Aristoteles π. Ἑρμηνείας (über letztere vgl. BRANDIS über d. *arist. Org.* Abh. d. Berl. Akad. 1833, hist. phil. Kl. S. 288); seinen Namen trägt auch eine Erklärung der Kategorien; indessen hat BRANDIS a. a. O. S. 283, unter PRANTL's Zustimmung (*Gesch. d. Log.* I, 642) gezeigt, dass dieselbe jedenfalls nur eine schlechte Bearbeitung von Ammonius' Schrift sein kann. Aus seinem Commentar zur ersten Analytik giebt WAITZ *Arist. Org.* I, 43 ff. Auszüge; was dagegen *Philop. Anal. post.* 35, b, m. 118, b, o. 120, b, m unter Berufung auf seine Aussage über Proklus' Erklärung der zweiten Analytik mittheilt, bezieht sich auf den mündlichen Unterricht seines Lehrers. Ebenso verhält es sich mit der Angabe über seine Auslegung der Physik bei *Phil. Phys.* P, 3, m., und (trotz des Präsens in der letzten von diesen Stellen) wahrscheinlich auch mit denen bei *Simpl. Phys.* 42, a, o. m. 43, a, u. Dagegen setzen die Citate in den akademischen Scholien 487, a, 39. 495, a, 24. 515, b, 11 eine Schrift über die Bücher vom Himmel voraus. Ebenso müssen OLYMPIODOR die Erklärungen von Stellen der Meteorologie, deren er an verschiedenen Orten seines Commentar's (*Arist. Meteorol.* ed. Ideler I, 133. 184. 256. 260. 294. II, 136. 137. 197. 215. 224) gedenkt, schriftlich vorgelegen haben; ob aber in einer Schrift des Ammonius, oder in einer, vielleicht von ihm selbst verfassten, Nachschrift aus dessen Lehrstunden,

seiner Erklärungen ausspricht, treten die mystischen und phantastischen Elemente des damaligen Platonismus verhältnissmässig zurück; aber doch ist eine bemerkenswerthe wissenschaftliche Eigenthümlichkeit auch hier nicht wahrzunehmen. Ammonius sucht etwa den Streit zwischen den Peripatetikern und Platonikern über das Sein der Arten in der Gattung durch die Annahme zu schlichten: in dem Allgemeinen, welches dem Besondern vorangehe, seien die artbildenden Unterschiede aktuell enthalten, in dem, welches im Besondern ist, nur potentiell; von dem ersteren reden die Platoniker, wenn sie das aktuelle, von dem zweiten die Peripatetiker, wenn sie das potentielle Sein derselben in der Gattung behaupten ¹⁾. In anderen Fällen vertheidigt er Plato ²⁾ und die Pythagoreer ³⁾ gegen die Einwürfe, mit welchen Aristoteles die Ideen- und Zahlenlehre bestreitet. Er selbst erklärt sich über die Ideen im Sinn seiner Schule, wenn er nur von den natürlichen Arten Ideen annehmen will ⁴⁾. Er behauptet mit dem ganzen

lässt sich nicht ausmachen. Seine Auslegung der Metaphysik hatte Asklepius, wie die Ueberschrift seiner Scholien (Schol. in Arist. S. 518) besagt, niedergeschrieben; ausdrücklich genannt wird er a. a. O. 547, b, 12. 552, a, 25. 31. 559, b, 9. 563, b, 1. 576, b, 14. 577, b, 26. 581, b, 12. 587, a, 5. 588, a, 1. 595, a, 31. 39. 606, a, 29. b, 20. 621, b, 27. 661, b, 18. 666, b, 6. 684, a, 18. 758, a, 6. Was PHILOP. De an. Q, 3, o. O, 13, u. und wohl auch ebd. 9, u. aus Ammonius Erklärung der Bücher von der Seele anführt, scheint aus persönlicher Erinnerung geschöpft zu sein. Dagegen weisen die Citate OLIV. PUDOR's in Gorg. S. 100 (S. 277 der Ausgabe von JAHN in Jahn's Jahrb. Supplementb. 14). S. 153 (385). 157 (388). 165 (395). 170 (518). 171 (519). 177 (523). 178 (524). 197 (539) auf einen von Ammonius, oder nach seinen Vorträgen, schriftlich abgefassten Commentar zum platonischen Gorgias. Einer Abhandlung über den Satz, dass Gott nach Aristoteles nicht bloss τελικόν, sondern auch ποιητικόν αἴτιον der Welt sei, erwähnt SIMPL. Phys. 821, b, o. De coelo 122, b, 43 (Schol. 486, a, 32); eines μονόβιβλος über die hypothetischen Schlüsse eine Handschrift bei CRAMER Anecd. Paris. I, 390. Unter Ammonius' Namen ist endlich noch eine Lebensbeschreibung des Aristoteles erhalten, die aber (wie schon Bd. II, b, 2, 1 bemerkt wurde) nicht für Aecht gelten kann.

1) In qu. voc. Porph. 59, b ff. — eine Erörterung, welche schon die Frage über die *universalia ante rem* und *in re* berührt.

2) Vgl. ASKLEP. Schol. in Arist. 552, a, 31. 563, b, 1. 577, b, 26. 581, b, 12. 588, a, 1.

3) Ebd. 559, b, 9.

4) Ebd. 576, b, 14; vgl. auch S. 621, b, 27 die Bemerkung, dass die διαφοραὶ (die blossen Eigenschaftsbegriffe, wie λογικότης) ἀνυπόστατοι seien.

Neuplatonismus die Ewigkeit der Welt ¹⁾. Er äussert sich mit Abscheu über den manichäischen Dualismus ²⁾, bestreitet den Astrologischen wie den stoischen Fatalismus, und sucht nach Jamlich's Vorgang die Vereinbarkeit des göttlichen Wissens und der menschlichen Willensfreiheit nachzuweisen ³⁾. Ebenso vertheilt er die Wirksamkeit der Gebete mit dem Satze, dass die allumfassende allgemeine Vorsehung der Götter (die er sich nicht durch Rathung und Entschluss vermittelt, sondern mit ihrem Sein selbst gegeben denkt) sich an jedem nach Maassgabe seiner Empfänglichkeit und seines geistigen Zustandes bethätigt ⁴⁾; diese rationelle Begründung hält ihn aber natürlich nicht ab, alle möglichen Erzählungen über das Eingreifen der Götter in den Weltlauf anzunehmen ⁵⁾. Etwas neues ist in allem diesem nicht zu finden, und auch was uns über Ammonius' Lehre vom Nus mitgetheilt wird, lautet nicht sehr erheblich ⁶⁾.

Unter den übrigen Schülern des Proklus wird der Arzt Asklepiodotus aus Alexandria ⁷⁾ von SIMPLICIUS mit Auszeich-

1) PHILOP. Phys. P, 3, m.

2) Bei ASKLEP. Schol. in Arist. 666, b, 3. 684, a, 18.

3) De interpret. 105 ff. (Der wesentliche Inhalt dieser Ausführung wurde schon S. 681, 4 angeführt.) Dass er im Interesse des Vorsehungsglaubens und der sittlichen Zurechnung die Astrologie verwarf, bemerkt OLYMPIOD. in org. 197 (538).

4) De interpret. 32, a f. 108, a.

5) A. a. O. S. 108 beruft er sich für die Gebetserhörung auf die Erfahrung, welche in den πολύστοιχοι τῶν θεῶν ἐνεργειῶν πραγματεῖται und in täglich vorkommenden Fällen vorliege. Dagegen widersprach er allerdings einem rohen Volksaberglauben hinsichtlich der Zauberei; OLYMPIOD. in Gorg. 153 (184 f.).

6) PHILOP. De an. Q, 3 bemerkt aus Anlass der Stelle De an. III, 4, er sei sowohl mit der Erklärung Alexander's (über die erste Abth. S. 712), als mit der Plutarch's (a. o. 680, 2), unzufrieden gewesen, und nachdem er seine Einwendungen gegen dieselben ausführlich berichtet hat, giebt er selbst, ohne Zweifel auch noch nach Ammonius, eine dreifache Bedeutung, oder genauer drei Stufen in der Entwicklung des Nus an: 1) ὁ νοῦς δυνάμει εἰδὼς τὰ πράγματα, wie der der Kinder; 2) ὁ νοῦς ὁ καὶ ἔστιν εἰδὼς τὰ πράγματα, wie der der Erwachsenen, die etwas wissen, aber sich nicht eben damit beschäftigen; 3) ὁ καὶ ἔστιν ἄμα καὶ ἐνέργειαν, wie der der Erwachsenen, welche etwas wissen, und von diesem Wissen in wirklichem Denken Gebrauch machen.

7) SUID. u. d. W. (nach Damascius). Ebd. und bei DAMASC. Isid. 116. 139 einiges weitere über seine Persönlichkeit und seine Verhältnisse.

nung genannt, indem er zugleich bemerkt, er sei in manchen Punkten von der Lehre des Proklus abgewichen ¹⁾. Der tadel-süchtige DAMASCIUS spricht von ihm, trotz der Frömmigkeit und der Wunderkraft, die er ihm nachrühmt ²⁾, nur mit getheilte Hochschätzung: seine Begabung ³⁾ sei ungleichmässig gewesen: scharfsinnig im Zweifeln, habe es ihm doch an der Fähigkeit gefehlt, schwierigere Gegenstände zu begreifen; für die Tiefen der platonischen, namentlich aber der orphischen und chaldäischen Lehre, habe er kein Verständniss gehabt; an naturwissenschaftlichen und mathematischen Kenntnissen habe er alle seine Zeitgenossen übertroffen ⁴⁾, aber in der Ethik allzu viele Neuerungen vorgenommen, und sie auf das niedrige Gebiet dieser Welt beschränkt ⁵⁾. Uns wird dieser Tadel eher beweisen, dass sich Asklepiodotus durch eine nüchternere Denkweise zu seinem Vortheil von der Masse der damaligen Neuplatoniker unterschied und nicht allein den theologischen Spekulationen, sondern auch den theurgischen Künsten und mystischen Ueberschwänglichkeiten der Schule abgeneigt war ⁶⁾; leider ist uns aber über seine An-

1) Phys. 188, b, m (aus Anlass der Untersuchung über die Zeit: ἀπὸ μετὰ Πρόκλον ἕως ἡμῶν σχεδὸν τι πάντες οὐκ ἐν τούτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἑτέροις ἅπασιν τῷ Πρόκλῳ κατηκολούθησαν. Ἀσκληπιόδοτον ἐξαίρω λόγου τὸν ἀριστὸν τῶν Πρόκλου μαθητῶν καὶ Δαμάσχιον τὸν ἡμέτερον. ὧν ὁ μὲν δι' ἄκραν εὐφροσύνην νεωτέρους ἔχαιρε δόγμασιν· ὁ δὲ Δαμάσχ. u. s. w. (s. u. 760, 3).

2) Bei Suid. Ἀσκληπιόδοτ. und Δεισιδαιμονία. V. Isid. 116. 139 f. Ebd. 160 wird er μέγας genannt.

3) Ueber die auch Suid. Ἀσκληπιόδ. zu vergleichen ist.

4) Ueber den Eifer und Erfolg, mit dem er seine naturwissenschaftlichen Studien betrieb, äussern sich auch die Mittheilungen bei Suid. Ἀσκληπ. mit der höchsten Anerkennung.

5) Isid. 126, wo die Schlussworte lauten: ἐν ταῖς περὶ ἡθῶν δὲ καὶ ἀρετῶν αἰεὶ τι καινουργεῖν ἐπεχείρει, καὶ πρὸς τὰ κάτω καὶ τὰ φαινόμενα συστελλεῖν τὴν θεωρίαν, οὐδὲν μὲν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῶν ἀρχαίων νοημάτων ἀποικονομούμενος, παρὰ δὲ συνωθῶν καὶ κατὰ γων εἰς τήνδε τὴν φύσιν τὴν περικόσμιον. Ueber seine literarischen Studien und Ansichten ebd. 128 f. Suid. Σωραν.

6) Vgl. Suid. Δεισιδαιμονία, der ohne Zweifel aus Damascius berichtet: Asklepiodotus sei gottesfürchtig und fromm gewesen, habe sich aber gescheut, Opfer darzubringen, oder sich geheime Künste mittheilen zu lassen (ἀπορρίπτου μηδενὸς ἀκούειν)· οὐ γὰρ εἶναι ταῦτα τῆς γενέσεως ἄξια, ἀλλὰ τοῦ Ὀλύμπου καὶ τῶν ἐν Ὀλύμπῳ διαζῆν ἡγουμένων. Er sah also in diesen Dingen eine tadelnswerthe Ueberhebung. Auch von der ägyptischen Weisheit wollte er nichts wissen: vgl. Suid. Ἀδαίμονες.

ichten nichts näheres überliefert ¹⁾. — Von seinem Mitschüler Marinus, dem Nachfolger des Proklus ²⁾, sagt DAMASCIUS ³⁾, er sei in seiner Erklärung des Parmenides, unfähig, dem Geistesflug des Proklus zu folgen, von den überwesentlichen Einheiten auf die Ideen zurückgegangen; in seiner Biographie des Proklus erscheint er als ein Mann von untergeordnetem Geiste, von dem man vermuthen möchte, dass ihm nur seine unbedingte Verehrung gegen seinen Lehrer, oder der Mangel an tüchtigeren Kräften, die Ehre des Scholarchats verschafft habe. Die neuplatonische Schule zu Athen soll unter ihm in tiefen Verfall gerathen sein ⁴⁾. Sonst wird über ihn gleichfalls nur wenig mitgetheilt ⁵⁾. — Marin's Nachfolger Isidorus, auf welchen schon Proklus grosse Hoffnungen gebaut hatte ⁶⁾, erscheint nach der Schilderung seines Lobredners als ein Theosoph, welcher von der höheren Erleuchtung und dem Enthusiasmus weit mehr erwartete, als von der methodischen Forschung ⁷⁾; für die Auf-

1) Was ausser dem angeführten von OLYMPIODOR (Arist. Meteorol. ed. Idel. II, 222) und dem Anonymus Schol. in Arist. 508, a, 39 mitgetheilt wird, ist ganz unerheblich. Doch erfahren wir aus der ersteren Stelle, dass er einen Commentar zum Timäus geschrieben hatte.

2) Dieser Philosoph stammte nach DAMASC. a. a. O. 141 aus Neapolis in Palästina (Sichem), war aber zur hellenischen Religion übergegangen. Schwächlichen Körpers (143. 152) und von mässiger Begabung, erwarb er sich durch seinen Fleiss eine angesehene Stellung in der Schule (142). Vor seinem Tode bestimmte er Isidor zu seinem Nachfolger (224 f.).

3) Vita Isidori 275. Aehnlich wird ebd. 144 vgl. 142 über ihn geurtheilt.

4) DAMASC. a. a. O. 228.

5) Schol. in Arist. 8, b, 23 wird von ihm das Wort angeführt: „wenn doch alles Mathematik (d. h. der mathematischen Sicherheit fähig) wäre.“ Ebd. 188, a, 46 scheint sich auf einen Commentar zur ersten Analytik zu beziehen. PHILOP. De an. Q, 10, u. giebt an, dass er (vielleicht in einem Commentar zu der aristotelischen Schrift) unter dem ἐνεργεία νοῦς des Aristoteles οὐ τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν, ἀλλὰ θαυμάσιον τινα ἢ ἀγγελικὸν verstanden habe. Nach DAMASC. a. a. O. 141 hatte er nur wenig geschrieben; einen ausführlichen Commentar zum Philebus hatte er, da Isidor nicht damit zufrieden war, selbst wieder verbrannt; ebd. 42.

6) DAMASC. V. Isid. 278 f. Seiner Herkunft nach war Isidor, nach SUID. Συριακ., ein Alexandriner. Ueber seinen Bruder Ulpianus, der aber jung starb, s. m. SUID. Οὐλπ.

7) DAMASC. a. a. O. 32: Er habe die ἀρχινοία und ὁξύτης weder in der

fassung der platonischen Lehre hielt er sich mit Vorliebe an Jamblich ¹⁾, dessen schwülstige Unklarheit doch selbst unter den damaligen Neuplatonikern nicht wenige abstieß ²⁾. Als er sein Lehramt nach kurzer Führung niederlegte und in seine Vaterstadt Alexandria zurückkehrte ³⁾, folgte ihm Hegias, auch noch ein Schüler und eine Hoffnung des greisen Proklus ⁴⁾, dem aber

εὐκίνητος φαντασία oder der δοξαστική εὐφυΐα, noch in der διάνοια εὐτροχος καὶ γόνιμος ἀληθείας gesucht, sondern in der θεία κατοικωχή, in der höheren Erleuchtung, welche er selbst εὐμυρία genannt habe. Ebd. 35—38: Von der Rhetorik und Poëtik habe er sich zu der θειοτέρα φιλοσοφία des Aristoteles gewendet; ὁρῶν δὲ ταύτην τῷ ἀναγκαίῳ μᾶλλον ἢ τῷ οἰκείῳ νῦν πιστεύουσιν, καὶ τεχνικὴν μὲν εἶναι ἱκανῶς σπουδάζουσιν, τὸ δὲ ἐνθεον ἢ νοερὸν οὐ πάνυ προβαλλομένην, ὀλίγον καὶ ταύτης ὁ Ἰσίδωρος ἐποιήσατο λόγον. Erst Plato habe ihn vollkommen befriedigt. Unter den älteren Philosophen habe er Pythagoras und Plato in den Himmel erhoben, unter den jüngeren Porphyry, Jamblich, Syrian und Proklus (Plotin, wie es scheint, nicht) und wer sonst durch ἐπιστήμη θεοπρεπής sich auszeichnete. (Aehnlich Suid. Συριαν. aus Damascius.) Von menschlichem Scharfsinn und Wissen dagegen habe er sich für die θεοπρεπής σοφία wenig versprochen; seien doch selbst Aristoteles und Chrysippus auf einer niedrigeren Stufe stehen geblieben. Mit Büchergelehrsamkeit habe er sich nicht abgegeben, sondern sich auf den Unterricht des Lehrers, dem er Vertrauen schenkte, beschränkt. Statt der Götterbilder habe er sich in heftiger unaussprechlicher Liebe den Göttern selbst zugewendet, die ἐν ἀπορρήτῳ τῆς παντελοῦς ἀγνοσίας verborgen seien. Vgl. ebd. 213. 240. 243.

1) A. a. O. 36 vgl. Suid. Συριαν. Ebd. 33: er habe sich Plato ganz hingegeben, μετὰ δὲ γε Πλάτωνα καὶ ταῖς θαυμασταῖς Ἰαμβλίχου περηνόαις. Dazu stimmt auch seine Vorliebe für heilige Mythen, seine Beschäftigung mit der ägyptischen Theologie (ebd. 213. 243), und seine weissagenden Träume (12).

2) DAMASC. a. a. O. 34: οὐκ ὀλίγους τῶν φιλοσόφων ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, τοὺς μὲν ἄβαντον εἶναι τὸν Ἰαμβλίχον ὀλομένους, τοὺς δὲ αὐθάδει μεγαληγορίᾳ λόγων τὸ πλεόν ἢ ἀληθείᾳ πραγμάτων ἐπαιρόμενον.

3) A. a. O. 226. 229: Isidor habe sich nur widerstrebend zur Uebernahme des Lehramts verstanden, καὶ ἐψηφίσθη διάδοχος ἐπ' ἀξιώματι μᾶλλον ἢ πράγματι τῆς Πλατωνικῆς ἐξηγήσεως. Schon im folgenden Frühjahr verliess er aber Athen; oder wenn das ἐβουλεύετο ἀπολιπεῖν des Damasc. nur auf eine unausgeführte Absicht gehen sollte, muss er diess doch später gethan haben, denn Damascius hatte ihn in Alexandria zugleich mit Ammonius zum Lehrer (s. u. 758, 1). und derselbe bezeugt von ihm bei Phot. Cod. 181, Schl. S. 137, er habe ihm seine dialektische Fertigkeit zu verdanken, wie denn Isidor in dieser Beziehung alle anderen verdunkelt habe. Damit verträgt sich aber schlecht, dass es Isidor nach Suid. Ἰσίδ., der sonst doch auch aus Damascius schöpft, an dialektischer Uebung gefehlt haben soll.

4) MARIN. Procl. o. 26 g. E. Suid. Ἠγίας (nach Damascius).

DAMASCIUS ein schlechtes Zeugniß ausstellt, wenn er sagt ¹⁾, die Philosophie sei in Athen nie in solcher Verachtung gestanden, wie zu seiner Zeit. Auch Zenodotus, den Proklus gleichfalls sehr hoch hielt ²⁾, war schwerlich bedeutend. Von einigen weiteren Schülern des Proklus kennen wir eben nur die Namen ³⁾.

1) V. Isid. 221; günstiger urtheilt über ihn, der damals übrigens auch noch lebte, MARIN. a. a. O., während Damascius auch bei SUID. Εὐπειθ. und Ἡγίας nur seinen Eifer für die hellenische Religion zu rühmen weiss. Die Bemerkung bei SUID. Ἡγ., er sei zwar kein ächter Philosoph gewesen, ἄλλως δὲ φιλομαθής, ὅσα τὴν φύσιν ἐξηγήσασθαι, weist darauf hin, dass er den allzu transcendenten Spekulationen abgeneigt war. Aus dem, was SUIDAS an verschiedenen Orten (Ἡγ., Ἀρχιάδ., Θεαγέν., Εὐπειθ.) nach Damascius mittheilt, nebst MARIN. c. 12. 14. 29. DAMASC. Isid. 157 geht hervor, dass Hegias zu Plutarch's Verwandtschaft gehörte. ZUMPT (Ueber die philos. Schulen in Athen. Abh. d. Berl. Akad. 1843, phil.-hist. Kl. S. 80 f.) glaubt, er sei der Sohn von Proklus' Freund, Archiadas und Plutarch's Tochter Asklepigeneia gewesen; allein nach MARIN. 12 war Archiadas, den wir c. 29 mit einer Πλουτίρχῃ verheirathet finden, Plutarch's Enkel (ἐγγονός), also nicht der Gatte, sondern eher der Sohn der Asklepigeneia, was auch für den Altersgenossen des Proklus besser passt, und da Derselbe c. 29 angiebt, die jüngere Asklepigeneia, die Gattin des reichen und freigebigen Senators Theagenes, sei das einzige Kind des Archiadas gewesen, so ist Hegias wohl eher für den Sohn des Theagenes, also den Ururenkel Plutarch's, zu halten. Darauf weist auch SUID. Ἡγ. Schl. — Ueber Hegias' Söhne Eupeithius und Archiadas, die aber beide für die Philosophie verdorben worden seien, s. m. SUID. Εὐπειθ.

2) DAMASC. Isid. 154. Nach PHOT. a. a. O. hatte Damascius in Athen seinen philosophischen Unterricht genossen. Phot. nennt ihn bei dieser Gelegenheit διάδοχος Πρόκλου, τὰ δεύτερα Μαρίνου φέρων; wiewohl man ihn aber möglicherweise als Schulvorstand zwischen Hegias und Damascius einschieben könnte, ist doch wahrscheinlicher, dass διάδοχος hier in weiterer Bedeutung steht.

3) Einer der ältesten ist Hierius, der Sohn Plutarch's, welcher aber „unter Proklus philosophirte“ (DAMASC. Isid. 88. SUID. Παμπρέπ. S. 35 Bernh.). Gleichfalls zu den älteren Schülern des Proklus mag der „grosse“ Perikles der Lyder (MARIN. Prokl. 29) gehören, derselbe, von welchem SIMPL. Phys. 50, a, m. anführt, dass er mit den Stoikern das ἄπειρον σῶμα für die πρωτίστη ὕλη erklärt, und diese Ansicht auch bei Plato und Aristoteles zu finden geglaubt habe. Weiter berichtet DAMASC. Isid. 109 f. 168. 171 f. 288 und bei SUID. Παμπρέπ. von Pamprepius, einem Aegypter aus Thebä oder Panopolis, welcher Lehrer der Grammatik in Athen und zugleich Schüler des Proklus war, in der Folge nach Konstantinopel gieng, bei Kaiser Zeno Einfluss gewann, dann aber in Ungnade fiel, an einer Verschwörung gegen ihn theilnahm und eines gewaltsamen Todes starb; und bei SUID. Σεβηρ. v. Isid. 165.

Merkwürdiger ist uns Damascius ¹⁾. Auch er ist als Philosoph den Koryphäen der Schule nicht gleichzustellen. Seine Bevorzugung der Orakelsprüche, der orphischen Gedichte und ähnlicher Schriften, die er kaum in geringerem Umfang benützt, als die Werke der Philosophen, seine Bewunderung Jamblich's ²⁾, das dunkle, oft fast unverständliche seiner Darstellung, seine Vorliebe für die abstrusesten Untersuchungen, die Leichtgläubigkeit, mit der er die albernsten Wundergeschichten annimmt und weitergibt ³⁾, die Ungunst, mit der er alle die behandelt, welche

290 von Severianus aus Damaskus, einem Schüler des Proklus, der als Rechtsgelehrter und Beamter gleichfalls an Zeno's Hof lebte, dort allen Verlockungen zur Annahme des Christenthums standhaft widerstand, sich aber auch in eine Verschwörung zur Wiederherstellung der alten Religion einliess. Ein Schüler des Proklus ist vielleicht auch der Aristokles, an welchen dieser ein von SIMPL. Phys. 143, b, u. erwähntes Schreiben gerichtet hatte, und der Strato, welchen DAMASC. De princ. c. 62 f. S. 174. 177 K. nennt, und welchem (nach Korr's Anmerkung zu der ersten von diesen Stellen) ein Münchner Codex die sonst Olympiodor zugeschriebenen Scholien zum Philebus beilegt. Dagegen ist Sallustius (wie schon S. 664, 3 bemerkt wurde) der platonischen Schule nicht beizuzählen.

1) Damascius (über den Korr im Vorwort zu seiner Ausgabe) stammte nach der v. Isid. 200. SIMPL. Phys. 146, a, m. Phot. Cod. 181 Anf. aus Damaskus. In Alexandria studirte er unter Theo (über den v. Isid. 62) drei Jahre die Rhetorik, die er auch (wo, wird nicht gesagt) neun Jahre lang lehrte, dann aber aufgab (vgl. v. Isid. 201); in Athen wurde er von Marinus in der Mathematik, von Zenodotus in der Philosophie unterrichtet, Ammonius führte ihn zu Alexandria (sei es während seines ersten oder seines zweiten dortigen Aufenthalts) in die platonischen Schriften und die Astronomie ein, Isidor in die Dialektik (Phot. Cod. 181, Schl. S. 126, b f.); nach Suid. Ἐρμίας wäre ausser Ammonius auch dessen Bruder Heliodorus sein Lehrer gewesen. Dass in der Folge er selbst den Lehrstuhl der Philosophie in Athen einnahm, wird zwar nicht ausdrücklich überliefert, aber es ergibt sich aus dem Titel eines δάδοχος, der ihm in den Handschriften seiner Werke beigelegt wird (s. Korr a. a. O. S. XII), und aus dem Umstand, dass er in seinem Leben Isidor's auf die Verhältnisse der platonischen Schule in Athen bis in's einzelste eingegangen war, und dass er sich darüber auch in den erhaltenen Bruchstücken sehr genau unterrichtet zeigt; verbinden wir endlich die zwei Nachrichten (s. u.), dass er der Lehrer des Simplicius war, und dass er mit den übrigen athenischen Platonikern nach Persien gieng, so erhalten wir gleichfalls den Lehrer der Philosophie in Athen.

2) Vgl. S. 760, 3.

3) Das Leben Isidor's bringt solche Fabeln in Menge, darunter auch

den Neuplatonismus dem verständigen Denken näher zu bringen suchten ¹⁾, — alle diese Züge lassen uns die Richtung seines Geistes hinlänglich erkennen; doch zeugt seine Schrift über die letzten Gründe ²⁾ immerhin von dialektischer Schärfe und von

Dinge, welche Damascius selbst erlebt haben will; noch weit mehr scheinen die Παράδοξα enthalten zu haben.

1) Belege hiefür sind uns so oben in seinem Urtheil über Asklepiodotus und Marinus und S. 687, 3 in dem über Hierokles vorgekommen.

2) Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν herausg. von Kopp 1826. Mit dieser Schrift steht eine zweite, handschriftlich noch vorhandene: Ἀπορίαι καὶ λύσεις εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην in unmittelbarem Zusammenhang. Verschieden davon ist die Fortsetzung von Proklus' Commentar zum Parmenides, welche Damascius in den Handschriften beigelegt wird, und deren lückenhaften Text Cousin Procli Opp. VI, 256 ff. herausgegeben hat. Ein Commentar zum Alcibiades I wird von Olympidor in dem seinigen öfters angeführt; m. s. d. Index der Creuzer'schen Ausgabe; Suid. Δαμίσκ. legt ihm allgemein ὑπομνήματα εἰς Πλάτωνα bei. Aus einem Commentar zu Aristoteles vom Himmel geben die akademischen Scholien S. 454 ff. Auszüge (vgl. auch Kopp S. XIV). Eine Uebersicht über B. I—IV und VIII der aristotelischen Physik befindet sich nach IRIARTE (bei FABRIC. Bibl. gr. III, 230) handschriftlich in Madrid; eine Erklärung von Hippokrates' Aphorismen ὑπὸ φωνῆς Δαμασίου, deren Aechtheit jedoch Kopp S. XV bezweifelt, in München. Ueber vier Bücher Παραδόξων λόγων, von denen sich zwei mit Dämonen und Geistererscheinungen beschäftigten, und welche durchaus ἀδύνατά τε καὶ ἀπίθανα καὶ κακόπλαστα τερατολογήματα καὶ μωρὰ enthalten haben sollen, berichtet Phot. Cod. 130. Ob in einer von diesen Schriften, oder vielleicht auch in einem Commentar zur Meteorologie stand, was Philop. in Meteorol. 104 (Arist. Meteor. ed. Idel. I, 217) über seine Ansicht von der Milchstrasse mittheilt, lässt sich nicht ausmachen. Ein Buch περὶ τόπου nennt SIMPL. Phys. 151, a, o., der aus demselben hier und S. 146, a, m. Bruchstücke mittheilt; wahrscheinlich war es aber nur ein Theil eines grösseren Werks, der ebd. 183, b, u. angeführten συγγράμματα περ ἀριθμοῦ καὶ τόπου καὶ χρόνου, aus dem im folgenden, bis S. 185, a, u., mehreres die Zeit betreffende angeführt wird; der Abschnitt über die Zeit wird S. 189, b, u. τὸ περὶ χρόνου σύγγραμμα genannt. Endlich kennen wir noch aus Phot. Cod. 181. 242 den Βίος Ἰσιδώρου τοῦ φιλοσόφου, wahrscheinlich die gleiche Schrift, welche Suidas φιλόσοφος ἱστορία nennt; Damasc. hatte nämlich darin, nach Phot. Cod. 181, S. 126, a, nicht allein das Leben Isidor's, sondern auch das vieler gleichzeitigen und auch früheren Männer behandelt, πλείστη χρώμενος καὶ κατὰ χρόνον τῇ παρεξδρομῇ. Die Bruchstücke daraus, welche Photius' Cod. 241 bilden, sind nicht selten bis zur Unverständlichkeit abgerissen; derselben Schrift ist aber auch eine Reihe zusammenhängender Mittheilungen des Suidas über die späteren Neuplatoniker entnommen, wie sich

einem gewissen Grad wissenschaftlicher Selbständigkeit ¹⁾, die aber freilich bei ihm mit jener schon von PHOTIUS ²⁾ getadelten Verkleinerungssucht gepaart war. In seiner Denkart dem Jamblich verwandt, den er, nach seines Lehrers Isidor Vorgang, allen andern Philosophen vorzieht ³⁾, bemüht er sich, den Grundwiderspruch des neuplatonischen Systems zu lösen, und die absolute Einheit und Bestimmungslosigkeit des Urwesens mit seiner Beziehung zum getheilten Sein zu vereinigen. Der Weg, den er hiefür einschlägt, ist im wesentlichen derselbe, den seine Vorgänger versucht hatten: der Sprung vom bestimmungslosen zum bestimmten soll durch Einschlebung von Mittelgliedern in einen stetigen Uebergang verwandelt werden. Weil diess aber an und für sich unmöglich war, und weil alle Mittel hiefür längst erschöpft waren, so musste der Versuch nothwendig misslingen, und Damascius selbst konnte sich diess nicht ganz verbergen. Um den Begriff des Urwesens ganz rein zu fassen, entrückt er es allem und jedem Verständniss: es ist weder Eines, noch vieles, weder zeugend noch nichtzeugend, weder verursachend noch nichtverursachend, es ist weder das Princip noch die Ursache, noch das Erste, noch das, was allem vorangeht und über alles hinausgeht, es kann nicht bedürfnisslos und erhaben über alle Dinge genannt werden, denn diess alles sind nur relative Bestimmungen ⁴⁾, es lässt sich nur als das schlechthin unaussprechliche und undenkbare, was vor dem Einen ist, bezeichnen ⁵⁾, oder eigentlich auch nicht als dieses, denn das unerkennbare steht im Gegensatz zum erkennbaren, von dem Unsagbaren, was über dem Einen ist, dürfen wir nicht behaupten, weder dass wir es

diess von mehreren derselben nachweisen und von den übrigen kaum bezweifeln lässt.

1) Einen ἀνὴρ ζητητικώτατος καὶ πολλοὺς εἰσαγαγὼν πόνους φιλοσοφίας nennt ihn auch SIMPL. Phys. 146, a, m.

2) Cod. 181, S. 126, a, 18 Bekk., wo treffend bemerkt wird, unter allen den Männern, welche Damasc. hier vergöttere, sei doch keiner, den er nicht auch wieder herabsetzte, selbst den Isidor tadle er ebensosehr, als er ihn lobe.

3) De princ. S. 352 (s. o. 615, 1) vgl. Isid. 33 f. SIMPL. Phys. 188, b, m: ὁ δὲ Δαμάσκιος διὰ φιλοπονίαν καὶ τὴν πρὸς τὰ Ἰαμβλίχου συμπάθειαν πολλοῖς αἰκνέει τῶν Πρόκλου δογμάτων ἐφιστάνειν.

4) De princ. S. 5 f. 24 f. 41. Aehnliches findet sich oft.

5) Ebdas. S. 55.

ennen, noch dass wir es nicht kennen, sondern wir können uns im Verhältniss zu ihm nur eine Ueberunwissenheit (ὑπεργνωία) zuschreiben, wir können es nur ahnen (ὠδίνειν), indem wir von jeder Eigenschaft und Bestimmtheit absehen, und vom erkennbaren in's unerkennbare flüchten ¹⁾. Nur um so undenkbarer ist es aber, dass aus diesem absolut unbestimmten das bestimmte, aus dem absolut einfachen die Vielheit, aus dem unmittheilbaren das, was an ihm Theil hat, hervorgegangen sein sollte. Damascius erkennt diese Schwierigkeit recht wohl ²⁾; aber wie kann er hoffen, sie dadurch zu heben, dass er zwischen das Eine und das Viele Mittelbegriffe einschiebt, die doch nur eine Vereinigung widersprechender Bestimmungen sein können? Er unterscheidet von dem Unaussprechlichen (ἀπόρρητον) oder der absoluten Einheit mit Jamblich ein zweites Eins, welches die Vielheit gewissermassen an sich hat, und von diesem ein drittes; dieses nennt er ἐν-πάντα, dieses πάντα-ἐν ³⁾; und in ihnen hat er wohl auch die überwesentlichen Einheiten des Proklus gesehen ⁴⁾. Erst aus der dritten von diesen Einheiten soll die Monas und die Dyas oder das Begrenzte und Unbegrenzte hervorgehen ⁵⁾, die sich in dem ersten zusammengesetzten, dem Geeinigten, oder dem Urwesen, (ἡνωμένον, οὐσία) verbinden ⁶⁾. Die weiteren Ordnungen theilt Damascius im allgemeinen einstimmig mit Proklus ⁷⁾. Wie wenig er selbst jedoch zu diesen Deduktionen Vertrauen hat, und wie sich ihm der ganze Hervorgang des abgeleiteten aus dem Ersten, dieser Angelpunkt der neuplatonischen Metaphysik, immer wieder in einen leeren Schein verflüchtigt, zeigt die wiederholte Erklärung ⁸⁾: in Wahrheit habe gar kein Hervorgang stattge-

1) A. a. O. S. 75—79.

2) Vgl. S. 90 f.

3) S. 114. 116 f. 123 f. 146 vgl. S. 59. 77 f.

4) Dass er diese nicht aufgeben wollte, zeigt die S. 755, 3 angeführte Stelle v. Isid. 275.

5) S. 117. Die Darstellung dieser Lehren ist freilich bei Damascius so durchsichtig, dass ich für die Richtigkeit der obigen Auffassung kaum einsehen kann.

6) S. 146.

7) S. 347, wo nach dem κόσμος νοητός der νοητός καὶ νοερός, der νοερός, καὶ ὑπερκόσμιος und der ἐγκόσμιος aufgeführt werden.

8) S. 106 f. 113.

funden, das niedrigere und das höhere seien weder getrennt noch geeinigt, weder identisch noch verschieden, weder ähnlich noch unähnlich, weder Eines noch vieles, man könne auch nicht sagen, dass das eine früher sei, und das andere später, jenes die Ursache, dieses das verursachte; diess alles sei nur eine mangelhafte Ausdrucksweise; eigentlich gebe es nur Ein einfaches und unterschiedsloses Sein, alles sei das Eine, und das Eine sei alles, wir begreifen diess nur nicht, weil wir in den Gegensatz von Insichbleiben, Ausschiheraustreten und Rückkehr zu sich, von Einigung und Trennung gestellt seien, auf die höhere Welt finden alle diese Unterschiede keine Anwendung ¹⁾. So sagt er auch, die zwei Principien (die Einheit und Zweiheit) seien eigentlich nicht zwei, aber freilich auch nicht Eines ²⁾, man dürfe die Dreiheit des Intelligibeln (πατήρ, δύναμις, νοῦς) eigentlich nicht drei nennen ³⁾, man dürfe in demselben nicht ein Denken, ein Leben oder ein Sein setzen, sondern nur etwas wie ein Denken u. s. f., nicht einen Hervorgang, sondern nur etwas wie ein Hervorgang, nicht Arten, sondern nur etwas wie Arten u. s. w. ⁴⁾. Der Neuplatonismus ist hier an dem Punkt angekommen, wo ihm die Grundbegriffe seines Systems unter der Hand zergehen, es zeigt sich, dass der abstrakte Begriff der Einheit, mit dem er anfing, jeden Fortgang zur Vielheit unmöglich macht, jede Bestimmung, die aufgestellt werden mag, erweist sich sofort als täuschend, und nur als das Bekenntniss dieser Verlegenheit sind die häufigen Klagen des Damascius über die Beschränktheit der menschlichen Rede und des menschlichen Denkens ⁵⁾ zu betrachten. Denken können wir immer nur bestimmtes, hier aber soll das absolut bestimmungslose gedacht werden; diess ist ein Widerspruch, und an diesem Widerspruch ist der Neuplatonismus gescheitert ⁶⁾.

1) Vgl. 107: ἄλλος γὰρ ὁ τρόπος τῆς ἐνιαίας προόδου, ὃν ἡμεῖς οὕτω συννοοῦμεν, ὥστε μεμερισμένοι εἰς μονὴν καὶ πρὸυδον καὶ ἐπιστροφὴν, ὃ δὲ ἐστὶν ὑπὲρ τῶν διορισμῶν τῶν τοιούτων· οὔτε ἀναγκαῖον ἡνωθῆναι, εἰ μὴ διακρίνεται, οὔτε διακρίνεσθαι εἰ μὴ ἡνωται u. s. w.

2) S. 143. 145.

3) S. 366.

4) S. 336. 338.

5) Z. B. S. 162. 333. 366 f.

6) Sonst sind von Damascius etwa noch seine Erörterungen über Raum

Neben Damascius erscheint als der bedeutendste unter den Platonikern jener Zeit, von denen uns eine erhebliche Zahl, theilweise auch durch ihre Schriften bekannt ist ¹⁾, der Cilicier Sim-

und Zeit anzuführen. Alles, was dem Werden unterworfen ist, sagt er bei SIMPL. Phys. 146, a, m., sei sowohl in seiner Substanz, als in seiner Thätigkeit getheilt und getrennt; aus der Trennung hinsichtlich der Thätigkeit ergebe sich die Bewegung, deren Maass die Zeit sei, aus der Trennung hinsichtlich der Substanz theils die Menge, deren Maass die Zahl sei, theils die Masse. Die letztere habe vermöge des Aussereinanderseins (διάβριψις) ihrer Theile eine Lage (ἐν θέσει ἔστιν), und zwar eine doppelte: eine ihr immanente (σύμφοτος), welche das Verhältniss ihrer Theile zu einander betrifft (dass der Kopf oben, die Füße unten sind u. s. w.), und eine auf ihr Verhältniss zu anderen Dingen bezügliche (ἐπέισακτος, ὡς ποτὲ μὲν ἐν τῇ ἀγορᾷ, ποτὲ δὲ ἐν τῇ οἰκίᾳ τὴν θέσιν ἔχω). Das Maass der διαστάσις κατὰ τὴν τῆς θέσεως διάβριψιν sei der Raum. Damit stimmt in der Sache auch das Bruchstück S. 151, a, o. vgl. 183, b, u. überein, wo ausgeführt wird, dass es den drei untheilbaren Dingen, der Einheit, dem Letzt und dem Punkt, entsprechend dreierlei getheiltes gebe: die Menge, die Aufeinanderfolge (ῥύσις, παράτασις) und die Ausdehnung; das Maass der ersten sei die Zahl, der zweiten die Zeit, der dritten der Raum, welcher deshalb als μέτρον τῆς θέσεως, προῦπογραφή καὶ τύπος τῆς τε ὅλης θέσεως καὶ τῶν μορίων αὐτῆς definirt wird. Die Zeit will Damasc. (bei SIMPL. a. a. O. 184, a — 185, b, u.), im Unterschied von Aristoteles nicht blos als Ursache der Veränderung, sondern in erster Linie als Ursache des Bestehens für die ihrer Natur nach veränderlichen Dinge betrachtet wissen; und da sie so die bleibende Grundlage der Veränderung sein soll, so unterscheidet er von der verfließenden Zeit diejenige, welche als ganzes zugleich sei (den χρόνος ἑστὼς), und jene aus sich hervorgehen lasse. Diese unbewegte Zeit komme dem Aether zu, die Ewigkeit (αἰών), deren erstes Abbild (nach PLATO Tim. 37, D) jene sei, nur dem ersten Bewegenden. — Dass Damasc. (Schol. in Arist. 456, a, 36 ff.) den Widerspruch der Christen, insbesondere seines Mitschülers Philoponus, gegen die Unvergänglichkeit der Welt zurückweist, versteht sich von selbst.

1) Wir besitzen solche, ausser Damascius und Simplicius und dem später zu erwähnenden Olympiodor, von Priscianus und Asklepius. Der erste von diesen, Priscianus der Lydier, war einer von den Philosophen, welche mit Damascius aus Athen nach Persien auswanderten (AGATH. Histor. II, 30; u. u.), also wohl ein Schüler dieses Philosophen; seine Μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ αἰσθήσεως hat WIMMER Theophr. Opp. III, 232 ff. neu herausgegeben, seine *Solutiones eorum, de quibus dubitavit Chosroës Persarum rex*, so weit sie in einer lateinischen Uebersetzung aus dem 9ten Jahrhundert erhalten sind, DÜBNER im Anhang zu seiner Ausgabe Plotin's. Beide sind von nüssigem Werth. Asklepius war ein Schüler des Ammonius, den er mehrfach als seinen Lehrer namhaft macht (Schol. in Arist. 577, b, 26. 606, a, 29. b, 20. 684, a, 18 u. ö.); aus seinen Vorträgen sind (nach der Ueberschrift zu

plicius, welcher zuerst den Ammonius, dann den Damascius zum Lehrer gehabt hatte¹⁾. Die Commentare dieses Philosophen²⁾

B. I. a. a. O. 518) die Scholien zur aristotelischen Metaphysik geflossen, von denen BRANDIS in seiner Ausgabe dieser Schrift Bd. II und in den akademischen Scholien Anszüge gegeben hat. Auch Scholien zur Arithmetik des Nikomachus sind von ihm noch handschriftlich vorhanden (vgl. BELLIALDES zu Theo Smyrn. S. 212. Ast zu Theol. Arithm. S. 299). Dass er den Simplicius überlebte, erhellt aus Schol. 754, b, 11, wo er klagt, dass statt einem Alexander und Simplicius und dem goldenen Geschlecht der Erklärer, nur noch das σιδηροῦν, oder vielmehr das ἀχυρῶδες φύλον übrig sei. Ein Mitschüler dieses Asklepius war Asklepius der Arzt (Schol. in Arist. 606, b, 17). Etwas älter scheint Dorus aus Arabien, ein Freund des Damascius (DAMASC. Isid. 131) und Schüler des Isidorus, welcher früher der peripatetischen Lehre ausschliesslich ergeben war, aber von Isidor für die platonische gewonnen wurde (SUID. Δῶρος aus Damascius); Theodotus, ein Schüler des Ammonius, dessen Collectio Ammonii Scholarum PRISCIAN Solution. u. s. w. S. 553, b, 40 unter seinen Quellen nennt; der jüngere Syrianus, ein athenischer Schüler Isidor's (DAMASC. Isid. 230. SUID. Οὐλιανός). Ein Altersgenosse Isidor's ist Asklepiodotus, der Schwiegersohn des S. 753 f. besprochenen (DAMASC. Isid. 160). Mit Damascius, Simplicius und Priscian giengen (nach AGATH. Hist. II, 30) noch vier weitere athenische Philosophen: der Phrygier Eulamius (bei SUID. Εὐλάμω. Πρεσβ. Εὐλάλιος), die Phönicier Hermias und Diogenes, und Isidorus aus Gaza i. J. 531 nach Persien.

1) Als Cilicier wird Simpl. von Agathias a. a. O. (und SUID. Πρέσβ.) bezeichnet; den Ammonius und Damascius nennt er selbst seine Lehrer: jener Phys. 42, o, m. 142, b, u. 321, b, o. De coelo 122, b, 43. 208, a, 45 (Schol. in Arist. 486, a, 32. 496, a, 28), diesen Phys. 142, b, u. 150, a, u. 184, a, m. Sonst ist uns von der Lebensgeschichte des Simpl. nichts bekannt, als dass er sich der Auswanderung der athenischen Platoniker anschloss (s. u. S. 770), und dass der Dichter Aetherius sein Bruder war; falls nämlich mit dem Simplicius, von welchem diess SUID. Αἰθέρ. sagt, er gemeint ist.

2) Wir besitzen deren noch fünf: zu den Kategorieen (Venet. 1499. Basil. 1551), zur Physik (Venet. 1526), zu den Büchern vom Himmel (früher nur in Mörike's lateinischer Uebersetzung und der griechischen Rückübersetzung aus derselben gedruckt; das Original wurde auszugsweise in den akademischen Scholien, vollständig aus dem Nachlass von KARSTEN, Utr. 1865, herausgegeben), zu denen von der Seele (Venet. 1527) und zu Epiktet's Enchiridion (Venet. 1528, im 4ten Band von SCHWEIGHÄUSER's Epictetæ philosophiæ monumenta, und zusammen mit Epiktet und einigen andern Schriften von DÜBNER, Par. 1842, herausgegeben); m. vgl. über diese Commentare FABRIC. Bibl. IX, 530 ff., wo ein Verzeichniss aller darin vorkommenden Citate gegeben wird. Ausserdem nennt SIMPL. De an. 7, a, o. 61, a, m. einen Commentar zur Metaphysik, denselben, welcher Schol. in Arist. 532, b, 19 vgl. 754, b, 11 angeführt wird, und De an. 38, a, o. eine

sind das Werk eines grossen Fleisses und einer umfassenden Gelehrsamkeit; sie bilden nicht allein eine für uns unschätzbare Fundgrube von Bruchstücken älterer Philosophen und von Nachrichten über dieselben, sondern sie geben auch, trotz der Umleutungen, von denen kein neuplatonischer Commentar frei ist, eine sorgfällige und meist verständige Erklärung des Textes. Aber als Philosoph hält sich Simplicius ganz an seine Lehrer, ohne dass er zur Berichtigung oder Fortbildung ihrer Ergebnisse einen erheblichen Versuch machte. Ein unbedingter Bewunderer Plato's ¹⁾, ein gläubiger Verehrer der chaldäischen Göttersprüche und des Orpheus ²⁾, hat er zugleich von Aristoteles eine viel zu hohe Meinung ³⁾, als dass er irgend einen erheblichen Widerspruch zwischen ihm und Plato zugeben möchte. In der Sache müssen ja beide in allem wesentlichen übereinstimmen, wenn sie auch in den Worten sich dann und wann widersprechen ⁴⁾. Von dieser Voraussetzung aus weiss Simplicius das Einverständniss des Aristoteles mit Plato auch da noch zu entdecken, wo jener gegen diesen in Wahrheit laute Einrede erhoben hat. So soll z. B. in Betreff der allgemeinen Begriffe zwischen beiden vollkommene Uebereinstimmung stattfinden: Plato, sagt Simplicius, unterscheide zwar die allgemeinen Begriffe von den Einzelwesen, aber er lege ihnen kein abgesondertes Dasein bei; Aristoteles

Epitome der theophrastischen Physik. Vielleicht hat er auch eine Rhetorik geschrieben (FABRIC. Bibl. V, 770).

1) Welchen er z. B. De coelo 60, a, 12 ὁ τῆς ἀληθείας ἐξηγητὴς nennt.

2) Beide werden von Simpl. als Auktoritäten, auch für philosophische Fragen, gebraucht; so bei der Erörterung über den Raum Phys. 144, a, m. 150, b, m. (wo mit der ἀσούριος θεολογία gleichfalls die chaldäischen Orakel gemeint sind).

3) So bezeichnet er Categ. 1, δ als Zweck seiner Arbeit, theils die aristotelische Schrift zu erklären, theils τὸν ὑψηλὸν νοῦν τοῦ ἀνδρὸς καὶ τοῖς πολλοῖς ἄβαντον ἐπὶ τὸ σαφέστερόν τε καὶ συμμετριώτερον καταγαγεῖν.

4) Categ. 2, δ: δεῖ δὲ, οἶμαι, καὶ τῶν πρὸς Πλάτωνα λεγομένων αὐτῷ (sc. τῷ Ἀριστοτέλει) μὴ πρὸς τὴν λέξιν ἀποβλέποντα μόνον διαφωνίαν τῶν φιλοσόφων καταψηφίζεσθαι, ἀλλ' εἰς τὸν νοῦν ἀφορῶντα τὴν ἐν τοῖς πλείστοις συμφωνίαν αὐτῶν ἐχνεύειν. Vgl. Phys. 92, a, o., wo Simpl. sagt: da nach Aristoteles die Bewegung nur in den Dingen vorkomme, Plato dagegen sie als ein γένος τοῦ ὄντος aufführe, und Proklus diess als den einzigen Widerspruch zwischen beiden bezeichne, κάλλιον, εἴ που δυνατόν, τὴν ἐν τῇ δοκούσῃ διαφωνίᾳ συμφωνίαν ἐπιδεικνύειν. Vgl. S. 766, 8.

andererseits komme es ja nicht in den Sinn, zu bestreiten, dass das Einzelne durch das Allgemeine (die κοινὰ φύσεις) bedingt sei ¹⁾. Der Ideenlehre soll Aristoteles nur scheinbar widersprechen: er nehme ja auch Ursachen aller Dinge in Gott an, er wolle nur nicht, dass diese mit denselben Namen bezeichnet werden wie die Dinge ²⁾. Ebenso wenig sollen die beiden Philosophen hinsichtlich der Materie verschiedener Ansicht sein, und die Stelle, worin Aristoteles den Unterschied seiner Bestimmungen von den platonischen auseinandersetzt, soll nicht auf die platonische Lehre selbst gehen, weil sie dieser, wie Simplicius glaubt, unrechthun würde ³⁾. Auch Aristoteles' Einwendungen gegen die Annahme, dass der Himmel durch die Seele in Bewegung gesetzt werde, sollen nicht auf Plato gemünzt sein ⁴⁾; dass die Seele nach Aristoteles unbewegt ist, nach Plato sich selbst bewegt, soll das gleiche bedeuten ⁵⁾; dass ohnedem Plato die Welt geworden nennt, Aristoteles ungeworden, verträgt sich ganz gut mit einander: jener behauptet, sie sei aus einer höheren Ursache hervorgegangen, dieser läugnet, dass sie in der Zeit entstanden sei ⁶⁾. Aehnlich verfährt Simplicius überhaupt, um den Widerstreit seiner zwei grossen philosophischen Auktoritäten zu beseitigen ⁷⁾: wo ein solcher vorzuliegen scheint, darf Aristoteles immer nur eine unrichtige und äusserliche Auffassung Plato's, nicht seine eigentliche Meinung angreifen ⁸⁾. Selbst der aristotelischen Kritik py-

1) Categ. 17, β.

2) De coelo 41, a, 24.

3) Phys. 53, b (vgl. 49, a f.), wo Simpl. die Vermuthung aufstellt, Phys. I, 9 beziehe sich nur auf die hypothetische Ausführung des platonischen Parmenides. Doch bekennt er selbst offen, er sage diess nur ὑπὸ ἀπορίας περιφερόμενος.

4) De coelo 37, b, 19 ff. 168, b, 28 ff.

5) Categ. 89, a vgl. De an. 88, a, o.

6) De coelo 48, a. Phys. 265, a, m.

7) So De coelo 205, a, 16 (die Bewegung der Gestirne), 284, a, 46 ff. (die platonische Construction der Elemente).

8) A. n. O. 284, b, 7: ὅπερ δὲ πολλάκις εἰώθα λέγειν, καὶ νῦν εἰπεῖν καιρὸς, ὅτι οὐ πραγματική τις ἐστὶ τῶν φιλοσόφων ἡ διαφωνία, ἀλλὰ πρὸς τὸ φαινόμενον τοῦ λόγου καὶ δυνάμενον καὶ χειρόνως νοεῖσθαι πολλάκις ὑπαντῶν ὁ Ἀριστοτέλης, φεῖσθαι τῶν ἐπιπολαίως ἀκούοντων τοῦ Πλάτωνος, ἀντιλέγειν δοκεῖ πρὸς αὐτόν. Aehnlich schon S. 168, b, 31 ff.

thagoreischer und parmenideischer Lehren lässt er die gleiche Entschuldigung zugutekommen ¹⁾; und wurden einmal die alten Philosophen in solchem Maasse in's neuplatonische umgedeutet, wie er es gewohnt ist ²⁾, so konnte er allerdings den Einwürfen des Aristoteles gegen sie nicht Recht geben. Er folgt hier durchaus der Richtung, welche ihm seine Vorgänger bezeichnet hatten, und auch im einzelnen wohl grossentheils den Annahmen seiner Lehrer. Auch sonst ist kaum etwas eigenthümliches bei ihm zu finden. Er wiederholt und vertheidigt die Lehren seiner Schule ³⁾, aber er hat für ihre Weiterbildung nichts erhebliches geleistet, wie diess auch bei einem schon so lange bestehenden und nach allen Seiten hin ausgeführten System ohne Umbau des Ganzen nicht wohl möglich war. Auch seine ausführliche Erörterung über den Raum ⁴⁾ ergiebt nur unerhebliche Zusätze zu den Bestimmungen des Damascius ⁵⁾; und wenn er hinsichtlich der Zeit der

1) De coelo 172, b, 41 (die pythagoreische Annahme, dass der Himmel eine rechte und eine linke Seite habe); Phys. 31, b, m. f. (Parmenides und die Einwendungen des Plato und Aristoteles gegen ihn).

2) M. vgl. beispielsweise Phys. 31, a f. über Parmenides, ebd. 34, a, u. (vgl. Bd. I, 528, 6), über Empedokles, 67, a, o. über Anaxagoras.

3) So beschäftigt er sich sehr ausführlich mit der Vertheidigung der Lehre von der Ewigkeit der Welt und mit Widerlegung der Einwürfe, welche gegen dieselbe von christlicher Seite, namentlich durch Philoponus, erhoben worden waren (Phys. 257, a, o. 259, b, m. — 264, b, m. 265, b, u. — 269, a, o. 269, b, m. — 272, b, o. 312, a, m. — 314, b, m. De coelo 14, a, 33 ff. 55, a, 13 — 65, b. 71, a, 25 — 91, a), und bei dieser Gelegenheit nimmt er auch den fünften Körper gegen Philoponus in Schutz (De coelo 14, a, 33 ff. 32, a, 29 — 43, a). Er entwickelt Phys. 49, b, m f. die neuplatonische Lehre von der Materie, und namentlich den Unterschied der πρώτη ύλη von dem σῶμα. Er führt De coelo 161, b, 2 ff. gegen Alexander von Aphrodisias aus, dass das Böse sein müsse, wenn alle Stufen des Guten, auch die untersten, Dasein gewinnen sollten, dass insofern auch jenes von Gott stamme. Er nimmt mit Proklus an, die materielleren Körper seien den immaterielleren durchdringlich, und in Folge dessen werden unter den himmlischen Sphären (die er sich nicht als Hohlkugeln, sondern als Vollkugeln denkt) die innern von den äussern durchdrungen (Phys. 144, a, m. 150, b, m. 225, b, o.). Er legt den Gestirnen Seelen (De coelo 228, a, 25 ff., wo auch über die Bewegung der Gestirne) und der menschlichen Seele einen Lichtleib (Phys. 225, b, o.) bei u. s. w.

4) Phys. 140, b, o. — 151, a.

5) Er selbst fasst sein Ergebniss S. 150, b, u. in der Bemerkung zusam-

von diesem versuchten Annahme einer in jedem Augenblick ganz gegenwärtigen Zeit ¹⁾ mit Recht widerspricht, so nähert er sich ihr doch wieder durch eine kaum weniger unklare Unterscheidung zwischen der urbildlichen und der aus ihr abgeleiteten Zeit: jene soll den Dingen, die in der Zeit sind, als die Ursache ihres Zeit-
lebens vorangehen, welche den Verlauf desselben messe und ordne, und ihn ebendamt zu einem zeitlichen mache ²⁾. Um schliesslich noch seiner Ansicht über den Nus zu erwähnen, so bemüht er sich zwar, die verschiedenen Beziehungen, in denen dieser bei Aristoteles vorkommt, mittelst der neuplatonischen Lehre vom Verhältniss des niedrigeren zum höheren begreiflich zu machen ³⁾; doch gelingt es ihm nicht, über die an sich dunkle

men: jede von den verschiedenen Ansichten über den Raum gebe eine richtige, aber keine von ihnen eine ganz vollständige Bestimmung. Auch Damascius (s. o. 762, 1) ἤψατο μὲν καλῶς τοῦ κατὰ τὸν εὐθετισμὸν (Lage) τόπου καὶ διέ-
θρωσε γὰρ αὐτὸν πρῶτος ὢν ἡμεῖς ἴσμεν. Dagegen übergehe er die weiteren Be-
deutungen, welche τόπος sowohl in Betreff des Körperlichen als des Unkörperlichen habe. Der Raum werde von ihm richtig als ἀφορισμὸς καὶ μέτρον
θέσεως bezeichnet; θέσις δὲ καὶ ἐν ἄσωμάτοις κατὰ τὴν τάξιν εἴη ἄν, ὅς καὶ ἐν ἀριθ-
μοῖς τὴν δυάδα λέγομεν κείσθαι πρὸ τῆς τριάδος· ἔστι δὲ καὶ ἐν σώματι κατὰ τὴν
διαστάσεως διαφορὰν. Wenn ferner Damascius den Raum, im Unterschied von
Zahl und Zeit, als μέτρον διαστάσεως definire, οὐ διώρισε τὸ διπλὸν τῆς διαστά-
σεως, τὸ μὲν ὡς μεγέθους ὁρισμένου, καθ' ὃ τὸ μὲν πηχυαῖον τὸ δὲ δακτυλιαῖον εἶναι
λέγομεν, τὸ δὲ ὡς θέσιν ἐχούσης, καθ' ἣν τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω καλοῦμεν. Die
erste von diesen Distinktionen betrifft blos den Ausdruck, die zweite nicht
den allgemeinen Begriff des Raums, sondern nur seine näheren Modifi-
kationen.

1) S. o. S. 762, 1.

2) Phys. 186, a: Dass die Zeit ἐν μεθέξει ὅλος ἅμα sein könne, wie Da-
mascius gewollt hatte, (d. h. dass es irgend etwas geben könne, dessen ganzes
Zeitleben gleichzeitig sei) halte er für unmöglich. Ἀπὸ δὲ τῆς τοῦ αἰῶνος
ἀναλογίας εἰς ἔννοιαν ἦλθον καὶ ἐγὼ τοῦ πρώτου χρόνου, τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ ἐγγε-
νητοῦ καὶ ἐν ταῖς ἑαυτοῦ μεθέξεσιν ἐκείνα χρονίζοντος, τουτέστι τὴν τοῦ εἶναι παρ-
τάσιν αὐτῶν εὐθετίζοντος καὶ μετροῦντος καὶ τάξιν ἔχειν ποιῶντος τὰ τῆς τοιαύτης
παρατάσεως μόρια. Dieser πρώτος χρόνος stehe in der Mitte zwischen dem wahr-
haft Seienden und dem Werdenden, dem Unbewegten und dem Bewegten, und
diess sei der Gott Chronos.

3) De an. 61, m. unterscheidet Simpl. zunächst den νοῦς ἀμεθεκτος (den
göttlichen Geist), von dem B. XII der Metaphysik handle, den νοῦς ὑπὸ τῆς
ἡμετέρας ψυχῆς μετεχόμενος, welcher von jenem zwar verschieden sei, aber als
κρίτων οὐσία über der Seele stehe und sie bestimme, und denjenigen, welcher
als die ἀμέριστος καὶ νοερὰ οὐσία der Seele, ihre εἰδητικὴ αἰτία, ein Theil der

Sache dadurch ein neues Licht zu verbreiten. Er ist ein höchst achtungswerther Gelehrter, er ist auch als Philosoph kein blosser Nachtreter der Früheren, aber er ist doch nicht mehr, als ein denkender Bearbeiter einer gegebenen und in allen wesentlichen Beziehungen zu ihrem Abschluss gekommenen Lehre.

Wenn man den Stand der neuplatonischen Wissenschaft in der Schule des Proklus und die innere Unmöglichkeit ihrer weiteren Fortbildung beachtet, so wird man darüber nicht im Zweifel sein können, dass diese Schule untergehen musste, auch wenn ihre äussere Lage günstiger gewesen wäre, als sie seit dem Siege des Christenthums sein konnte. Schon als Proklus nach Athen kam, waren die Anhänger der alten Religion, wie wir gesehen haben ¹⁾, in die Stellung einer gedrückten und vielfach verfolgten Sekte herabgesunken. Dieser Zustand verschlimmerte sich immer mehr; manche Spuren weisen darauf hin, dass die heidnischen Philosophen auch in Athen nicht immer ausser Gefahr waren ²⁾. Endlich führte Justinian den entscheidenden Schlag ³⁾. Im Zusammenhang mit den strengen und selbst blutigen Maassregeln, durch welche dieser Kaiser das Heidenthum in dem ganzen Um-

Seele selbst sei. Der letztere zerfalle wieder in einen höheren und einen tieferstehenden Theil, denjenigen, welcher einheitlich in sich bleibt (der νοῦς χωριστός, ποιητικός), und den, welcher, aus jenem hervorgehend und von ihm erfüllt, sich dem Aeusseren und der Vielheit zuwendet, den δυνάμει νοῦς; auch hier sei aber noch einmal zu unterscheiden zwischen dem rein potentiellen und unvollendeten Denken und dem ἤδη μὲν κατὰ τὴν ἕξιν τελειον, οὐκ ἐνεργοῦν δὲ, dem ἐπικτητῶς νοοῦμενον (*intellectus acquisitus*). Es sei so in der Seele zunächst eine πρώτη οὐσία, welche eine zweite und dritte οὐσία oder ζωή aus sich hervorgehen lasse, zugleich aber in sich bleibe. Vgl. S. 88, a. o. u. a. St.

1) Vgl. S. 668.

2) Schon Proklus hatte einmal Athen für einige Zeit verlassen müssen (s. o. 705, 2). Aehnlich flüchtete in der Folge Marinus wegen einer στάσις, bei der wir doch wohl gleichfalls an einen Angriff von christlicher Seite zu denken haben werden, nach Epidaurus (DAMASC. Isid. 277). Hegias zog sich durch seinen unvorsichtigen Eifer für den alten Kultus gefährliche Feinde zu (SUID. 'Ηγίας). Auch die Klage des Damascius (a. a. O. 228), dass Isidor in Athen ἀνίατα πράγματα καὶ πόρρω μοχθηρίας προβεβηκότα vergeblich zu bessern versucht habe, bezieht sich wohl mit auf das übermächtige Andringen des Christenthums.

3) Zum folgenden vgl. m. ZUMPT. S. 60 ff. der mehrerwähnten Abhandlung, Abhandl. d. Berl. Akad. 1843.

fang seines Reiches auszurotten mit Erfolg bemüht war ¹⁾, verordnete ein Edikt vom Jahr 529, dass in Zukunft niemand mehr in Athen Philosophie lehren solle ²⁾. Das ansehnliche Vermögen der platonischen Schule wurde eingezogen ³⁾. Mehrere von ihren Mitgliedern ⁴⁾, darunter auch Damascius und Simplicius, entschlossen sich zur Auswanderung nach Persien, wo sie in dem neuen König Khosru Nuschirvan, dem Freund und Beschützer griechischer Bildung, einen Gönner zu finden hofften. Sie fanden sich auch in dieser Erwartung nicht getäuscht; aber doch hielten sie es nicht auf die Dauer in dem Barbarenland aus ⁵⁾. Der Frie-

1) JOH. MALAL. Chronogr. XVIII. S. 184 Ox. (zum Jahr 528): ἐν αὐτῷ τῷ χρόνῳ διωγμὸς γέγονεν Ἑλλήνων μέγας, καὶ πολλοὶ ἐδημεύθησαν, ἐν οἷς ἐτελεύτησαν Μακεδόνιος, Ἀσκληπιόδοτος (möglicherweise der 763, 1 g. E. erwähnte), Φωκᾶς ὁ Κρατεροῦ, καὶ Θωμᾶς ὁ Κοαίστινι· καὶ ἐκ τούτου πολὺς φόβος γέγονεν. ἐθέσπισε δὲ ὁ αὐτὸς βασιλεὺς, ὥστε μὴ πολιτεύεσθαι (ein Amt bekleiden) τοὺς ἐλληνίζοντα.

2) Ebd. S. 187 (zum Jahr 529): ἐπὶ δὲ τῆς ὑπατείας τοῦ αὐτοῦ Δεκίου ὁ αὐτὸς βασιλεὺς θεσπίσας πρόσταξιν ἐπεμψεν ἐν Ἀθήναις, κελεύσας μηδὲνα διδάσκειν φιλοσοφίαν μήτε νόμιμα ἐξηγεῖσθαι. War damit auch nur der öffentliche Unterricht in der Philosophie verboten, so bestand doch die Maassregel nicht blos in der Aufhebung der vom Staat besoldeten Lehrstellen für Philosophie, welche damals ohne Zweifel überhaupt schon längst aufgehört hatten, sondern sie betraf auch den auf Privatstiftungen beruhenden platonischen Verein.

3) Dasselbe warf zur Zeit des Proklus in Folge reicher Vermächtnisse ein jährliches Einkommen von 1000 oder mehr νομίσματα (freilich eine sehr unbestimmte Angabe) ab; DAMASC. Isid. 158. Dass es im Jahr 529 eingezogen wurde, ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit aus PROCOF. Hist. arc. c. 26, S. 74, C. ZONARAS Annal. XIV, 6 vgl. OLYMPIOD. in Alcib. S. 141 (s. v. 771, 3).

4) Ihre Namen wurden schon S. 763, 1, Schl. angegeben.

5) Das nähere hierüber giebt AGATHIAS Hist. II, 30 f. Indessen bemerkt QUICHERAT in Dübner's Ausgabe Plotin's (bzw. Priscian's) S. 549 ganz richtig, dass die Art, wie Agathias den Khosru und das Verhältniss der Platoniker zu ihm darstellt, von polemischer Uebertreibung nicht frei sei. Ihm zufolge hätten die Platoniker in Persien die idealen Zustände der platonischen Republik, in dem Könige den rechten philosophischen Herrscher zu finden gehofft, und statt dessen nicht blos in seinem Reich und an seinem Hofe Sittenlosigkeit und Rechtsverletzung, sondern auch in ihm selbst einen ungebildeten Menschen getroffen, dessen Vorliebe für die Philosophie nur eitler Dilettantismus gewesen sei. Allein wenn sich auch die verfolgten athenischen Philosophen die persischen Zustände ohne Zweifel viel idealer ausmalten, als sie in der Wirklichkeit waren, so können sie, grossentheils selbst Orientalen, doch kaum so unbekannt mit denselben gewesen sein, wie sie diess nach Aga-

denßschluss zwischen Persien und dem römischen Reich verschaffte ihnen ungehinderte Rückkehr und Sicherheit gegen Glaubenszwang ¹⁾, aber die Schule von Athen blieb geschlossen.

Der Neuplatonismus selbst erhielt sich auch in seinem heidnischen Zweige noch eine Zeit lang. Simplicius hat seine gelehrte Thätigkeit wohl noch längere Jahre nach der Rückkehr aus Persien fortgesetzt ²⁾; in Alexandria pflanzte sich die Reihe der platonischen Diadochen noch über Ammonius hinaus fort ³⁾,

thias gewesen sein müssten. Was aber Khosru betrifft, so zeigt QUICHERAT, dass er ein Mann von Geist war, der sich mit grossem Ernst und nicht erfolglos bemühte, der hellenischen Bildung und Wissenschaft bei seinem Volke Eingang zu verschaffen. Agathias selbst bemerkt wiederholt, er habe die Philosophen bei sich festzuhalten gewünscht. Derselbe erwähnt c. 28 der Uebersetzungen von aristotelischen und platonischen Werken, welche Khosru sich anfertigen liess; ein für ihn verfasster Abriss der aristotelischen Logik in syrischer Sprache ist noch vorhanden (QUICHERAT S. 550, a nach RENAN). Auch aus Priscian's an ihn gerichteter Schrift (s. o. 763, 1) erkennt man sein Interesse, namentlich für naturwissenschaftliche und psychologische Fragen. Dass die attischen Philosophen sich nichtsdestoweniger an seinem Hofe sehr unbehaglich fühlten, von vielem in der persischen Sitte abgestossen wurden, unter dem fremden halbbarbarischen Volke keinen Boden für eine fruchtbare Wirksamkeit fanden, und schliesslich von heftigem Heimweh ergriffen wurden, ist ganz glaublich; es ist auch möglich, dass einer von den Auswanderern selbst von den persischen Zuständen eine Schilderung, wie die des Agathias, gemacht hatte; (in ihrem übertreibenden Ton erinnert sie an die herben Urtheile des Damascius über seine eigenen Partheigenossen;) aber auch in diesem Fall würden wir dieselbe nicht ohne weiteres für baare Münze zu nehmen haben.

1) Nach AGATH. c. 31 wurde im Friedensvertrag ausdrücklich festgesetzt: τὸ δεῖν ἔχειν τοὺς ἄνδρας εἰς τὰ σφέτερα ἤθῃ κατιόντας βιοτεύειν ἀδεῶς τολοιπὸν ἐφ' ἑαυτοῖς, οὐδὲν ὀτιοῦν πέρα τῶν δοκούντων φρονεῖν ἢ μεταβάλλειν τὴν πατρίαν ὁδὴν ἀναγκαζομένους. Dieser Friedensschluss fällt, wie ZUMPT S. 63 zeigt, in's Jahr 533. Khosru war nur zwei Jahre zuvor zur Regierung gekommen. Für die Auswanderung der Philosophen ergiebt sich demnach das Jahr 532 oder frühestens 531.

2) Aus Phys. 184, a, m. vgl. 188, b, m. erhellt, dass er dieses weit-schichtige Werk nach Damascius' Tod verfasste, aus De coelo 235, a, 10, wo eines Vorfalles aus der Zeit der persischen Reise erwähnt wird, dass auch dieser der Physik vorangehende (Phys. 257, a, m.) Commentar erst nach der Rückkehr aus Persien geschrieben ist. Jünger, als die Erklärung der Physik, ist die der Kategorieen, welche S. 110, β (Schol. 92, b, 18) jene anführt.

3) Vgl. OLYMPIODOR in Alcib. S. 141: Plato lehrte unentgeltlich; διὸ καὶ μέχρι τοῦ παρόντος σώζονται τὰ διαδοχικά, καὶ ταῦτα πολλῶν δημεύσεων γινομένων.

und noch in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts treffen wir hier in dem jüngeren Olympiodor einen fruchtbaren Ausleger platonischer und aristotelischer Schriften ¹⁾; auf wissenschaftliche Selbständigkeit machen allerdings seine Commentare keinen Anspruch, und von neuen Gedanken ist wohl kaum irgend

Die διαδοχικά verstehe ich von Diadochengehalten; sollte das Wort aber auch etwas anderes bedeuten, so beweist die Stelle jedenfalls, dass es damals noch platonische Diadochen gab. Olympiodor selbst war ein solcher: s. folg. Anmerkung.

1) Wir besitzen von Olympiodor noch vier Commentare zu platonischen Schriften: zum Alcibiades I (ed. CREUZER im 2ten Bd. der Initia philos. ac theol. ex plat. font.; einen Theil der Einleitung zu diesem Commentar bildet das oft herausgegebene Leben Plato's), Gorgias (ed. A. JAHN in Jahn's Jahrb. Supplementb. XIV, S. 104 — 149. 236 — 290. 354 — 398. 517 — 549), Philebus (in STALLBAUM's Ausgabe des Philebus v. J. 1821), Phaedo (ed. FICKER). Die zwei letzten von diesen sind blosse Auszüge, vermuthlich aus Olympiodor's Vorträgen; aber auch die zwei andern scheinen nicht von ihm selbst niedergeschrieben zu sein, da es bei beiden in der Ueberschrift heisst: ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου. Als Schüler des Ammonius bezeichnet sich Olymp. in Gorg. S. 153 (385); dass er in Alexandria schrieb, erhellt aus der vita Plat. S. 2 Westerm. Von diesem Olympiodor will nur IDELER Arist. Meteor. I, XVIII f., und wie es scheint auch CREUZER Init. phil. plat. II, XI ff. und COUEIN Fragmens philos. I, 329 f., denjenigen unterscheiden, dessen Commentar zur aristotelischen Meteorologie (Venet. 1551; umfangreiche Auszüge daraus in Ideler's Ausgabe des aristotelischen Werkes), wenn auch nicht ganz vollständig, noch vorhanden ist; wobei Ideler freilich das unglaubliche begegnet ist, den letzteren in Einem Athem für den S. 674 besprochenen Lehrer des Proklus und für den Schüler des Ammonius zu erklären, welcher 564 noch am Leben gewesen sei. Allein auch der Ausleger der Meteorologie bezeichnet sich S. 37, b (I, 291 Id.) vgl. S. 12, b (186 f.) als Alexandriner, und derselbe nennt S. 38, b (294) den Ammonius (dass er diesen meint, zeigt die Vergleichung von S. 26, a [260] und den übrigen S. 751, 3 angeführten Stellen) ὁ μέγας φιλόσοφος, ὁ ἡμέτερος πρόγονος (Vorgänger im Lehramt); er ist also offenbar Eine Person mit dem Verfasser der Commentare zu Plato. Da er S. 12 b (186) den Kometen des Jahrs 281 der diokletianischen Aera (564 n. Chr.) anführt, so muss er die Erklärung der Meteorologie nach diesem Zeitpunkt verfasst haben, was immerhin möglich ist, wenn er alt wurde, und zu den jüngeren Schülern des Ammonius gehörte. Dass er dagegen den Commentar zum Alcibiades vor 529 geschrieben habe, folgert CREUZER a. a. O. XIV, und nach ihm COUSIN, mit Unrecht aus der vor. Anm. angeführten Stelle: diese bezieht sich nicht auf die athenischen, sondern auf die alexandrinischen Verhältnisse.

etwas darin zu finden ¹⁾. Indessen änderten sich die Verhältnisse, durch welche der Fortbestand einer neuplatonischen Schule bedingt war, immer mehr. Noch vor dem Ende des sechsten Jahrhunderts waren die wenigen Anhänger der alten Religion in den gebildeten Klassen vollends ausgestorben, und die Philosophie, die bis zum letzten Augenblick unter der Fahne dieser Religion gekämpft hatte, theilte ihr Schicksal. Olympiodor ist der letzte Lehrer der platonischen Philosophie, der uns genannt wird; und wenn wir ASKLEPIUS hören, so war schon mit Simplicius das goldene Geschlecht der ächten Erklärer der Alten erloschen ²⁾.

Wenige Jahre vor der Unterdrückung der athenischen Schule fand auch in der westlichen Hälfte der römisch-griechischen Welt der letzte Vertreter der alten Philosophie ein gewaltsames Ende. Seit der Neuplatonismus mit Jamblich in den Orient zurückgewandert, und bald darauf auch der politische Mittelpunkt des Staates ebendahin verlegt war, verliert sich die römische Philosophie für längere Zeit so vollständig aus der Geschichte, dass uns aus dem ganzen vierten Jahrhundert ausser den unbedeutenden logischen Arbeiten des Marius Victorinus ³⁾, des Vegetius Prätextatus ⁴⁾ und vielleicht auch des Albinus ⁵⁾ keine

1) Ich will daher hier nichts weiteres darüber mittheilen. Einiges nähere giebt SIMON École d'Alex. II, 594 ff.; über Olympiodor's geschichtliche Angaben in Alcib. vgl. m. COUSIN a. a. O. 334 ff., über den Commentar zum Philebus ebd. 356 ff., über seine Mythendeutungen VACHEROT II, 394 f.

2) S. o. S. 763, 1.

3) Dieser Mann (über den OSANN Beitr. II, 352 ff. z. vgl.) lebte als Rhetor unter Constantius, also um 350, in Rom. Seine Uebersetzung der Einleitung Porphyrs legt Boëthius einem Commentar zu derselben zu Grunde; er schrieb ferner über die Definition, die Lehre von den Schlüssen, namentlich den hypothetischen, und verfasste Commentare zu Cicero's Topik und De inventione, von welchen der letztere noch erhalten ist. Ueber den Inhalt desselben theilt PRANTL Gesch. d. Log. I, 660 ff. einiges mit; bei Demselben und bei OSANN finden sich die Nachweisungen in Betreff der übrigen Schriften.

4) Vegetius (oder nach anderer Lesart Vectius) Prätextatus übersetzte nach BOETH. De interpr. II, S. 289 Themistius' Paraphrase der beiden Analytiken. PRANTL a. a. O. 664 vermuthet, er sei Eine Person mit dem angesehenen römischen Senator Vettius Prätextatus, welchem in Macrobs's Saturnalien eine Rolle übertragen ist (das nähere über ihn bei JAN I, XXII ff. s. Ausgabe des Macrobius), und dass dieser nach der wahrscheinlichsten An-

schriftstellerische Frucht derselben bekannt ist. Bestimmtere Spuren ihres Daseins und Beweise der Bedeutung, welche namentlich dem Platonismus Plotin's auch für diesen Theil des römischen Reiches immer noch zukam, liefern uns die christlichen Theologen des vierten und fünften Jahrhunderts, unter welchen Augustinus auch in dieser Beziehung hoch hervorragte ¹⁾. Aus dem fünften Jahrhundert ist uns auch eine Anzahl Schriften erhalten, welche wir immerhin noch den Denkmälern der griechisch-römischen Philosophie beizählen müssen. Doch erhebt sich weder der Abriss der stoisch-peripatetischen Schullogik, welchen Marcianus Capella seinem encyklopädischen Werk einverleibt hat ²⁾, noch die Schriftstellerei der Platoniker Macrobius ³⁾ und Chalci-

nahme noch einige Jahre vor Themistius, 387, starb, würde dieser Vermuthung nicht im Wege stehen.

5) BOETH. a. a. O.: auch Albinus solle dialektische Bücher verfasst haben; er habe dieselben jedoch nicht auffinden können, und kenne von ihm nur ein geometrisches Werk. PRANTL a. a. O. ist geneigt, diesen Albinus, von dem wir sonst nichts wissen, für einen Zeitgenossen des Prätectatus und einen der beiden gleichfalls bei Macrobius auftretenden Albinus zu halten.

1) Nächst ihm ist ein Mann aus seiner Schule, der gallische Presbyter Claudianus Mamertus (um 450) mit seiner Schrift *De statu animæ* zu nennen. Es ist jedoch hier nicht der Ort, auf den philosophischen Charakter dieser Männer näher einzutreten. Ich will mich daher mit der Bemerkung begnügen, dass Augustin von dem Platonismus seiner Zeit nicht allein die bedeutendste Einwirkung erfahren hat, sondern auch (vgl. das Register der Benediktiner Ausgabe) Plotin und Porphyrius ziemlich oft anführt, wogegen er Jamblich nur Einmal, *Civ. D.* VIII, 12, nennt, aber nicht näher zu kennen scheint. Von Plotin redet er *c. Acad.* III, 41 mit der höchsten Achtung. Im übrigen vgl. m. über seine Philosophie RITTER *Gesch. d. Phil.* VI, 153 ff., über Mamertus ebd. 567 ff.

2) M. vgl. über denselben PRANTL a. a. O. 672 ff. Marc. Capella lebte in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts in Karthago. Die speciellere Untersuchung über seine Zeit und seine Lebensverhältnisse, welche neuerdings wieder angeregt worden ist, muss ich anderen überlassen.

3) Macrobius Ambrosius Theodosius (über welchen L. JAN *Prolegg.* s. Ausgabe von 1848) bekleidete unter Honorius hohe Staatsämter im römischen Westreich (er heist *vir illustris*); sein Leben fällt demnach in die letzten Jahrzehende des 4ten und die ersten des 5ten Jahrhunderts, seine schriftstellerische Thätigkeit wohl in die letzteren. Ueber seine Herkunft wissen wir nur, dass seine Heimath ferne von Rom war, vielleicht in Afrika. Dass er kein Christ war, erhellt aus seinen Schriften aufs bestimmteste. Wir besitzen von ihm einen Commentar zum *Somnium Scipionis*, die *Saturnalien*,

dius ¹⁾ über den Charakter unselbständiger Nachahmung ²⁾.

welche aber nicht vollständig erhalten sind, und Auszüge aus einer allem nach unbedeutenden grammatischen Abhandlung (JAN a. a. O. VII ff.). Der Hauptwerth dieser Schriften, namentlich der Saturnalien, besteht für uns in der Ueberlieferung von Angaben älterer Schriftsteller. In seinen philosophischen Annahmen hält sich Macrobius durchaus an die platonische Schule, und er führt (vgl. d. Index) nicht allein Plato selbst oft an, sondern verhältnissmässig häufig auch Plotin, den er Somn. I, 8, 5 *inter philosophiae professores cum Platone princeps* nennt. Neben ihm und den früheren Philosophen wird auch Porphyry genannt, dessen Commentar zum Timäus (Somn. II, 3, 15) er kennt; Jamblich's dagegen und der späteren Neuplatoniker geschieht keine Erwähnung. Da sich ähnliches, wie bemerkt, bei Augustin findet, so ist zu vermuthen, dass man im Westen noch um den Anfang des fünften Jahrhunderts nur mit jenen römischen Neuplatonikern näher bekannt war, deren einfachere Lehrweise der römischen Denkart auch an sich wohl besser zusagte, als die phantastische Scholastik Jamblich's und seiner Nachfolger. — Als Neuplatoniker bezeichnet sich Macrobius schon durch die Stelle Somn. I, 2, 13 ff. Er bemerkt hier, die Philosophen finden die mythische Darstellung nicht für alle Gegenstände gleich zulässig. *Sed his uti solent, cum vel de anima vel de aëriis aetherisque potestatibus vel de ceteris Diis locuntur.* Erhebe man sich dagegen zu dem *summus et princeps omnium deus*, welcher das ἀγαθόν und das πρῶτον αἰτίον genannt werde, oder zu dem Nus, welcher aus dem höchsten Gott hervorgegangen die Urbilder der Dinge, die Ideen, enthalte, so bediene man sich nicht der mythischen Form; sondern um das zu bezeichnen, was über das Denken, wie über das Reden hinausgehe, nehme man zu Vergleichen, wie die platonische des Guten mit der Sonne, seine Zuflucht. Mit den Neuplatonikern behauptet Macrobius II, 10 die Anfangslosigkeit der Welt, indem er zugleich, an die stoische und aristotelische Lehre anknüpfend, einen Wechsel der Weltzustände zugiebt. Natürlich wird aber vorausgesetzt, dass hierin auch Plato mit Aristoteles übereinstimme, wo sich dagegen beide unvereinbar zeigen, nimmt Macr. die Parthei Plato's, und so wird II, 14 f. die Selbstbewegung der Seele gegen Aristoteles ausführlich vertheidigt. Neuplatonisch und stoisch sind endlich, um nur diess noch zu erwähnen, auch die Mythendeutungen, von welchen die beiden Werke Macrobius voll sind, der Grundsatz, dass das Göttliche eine nackte Darstellung nicht vertrage, und durch die Hülle der Mythen und Mysterien gegen profane Behandlung geschützt werden müsse (Somn. I, 2, 17 f.), und die Verehrung gegen Homer, *divinarum omnium inventionum fons et origo* (II, 10, 11).

1) Ein seiner Persönlichkeit nach ganz unbekannter Schriftsteller, der aber doch wohl dem fünften, oder frühestens dem vierten Jahrhundert angehören wird.

2) Macrobius gesteht diess auch selbst, wenn er Somn. II, 15, 2 seine Vertheidigung der platonischen Ansicht über die Seele mit den Worten eröffnet: *neque vero tam immemor mei aut ita male animatus sum, ut ex ingenio meo vel*

Dagegen steht an der Grenzscheide des fünften und sechsten Jahrhunderts ein Mann, der zwar an eigener wissenschaftlicher Bedeutung, trotz seines dauernden Einflusses auf die Folgezeit, mit den philosophischen Grössen früherer Jahrhunderte sich gleichfalls nicht messen kann, der aber immerhin einen denkwürdigen Beweis für die Macht liefert, welche die griechisch-römische Philosophie selbst in dieser letzten Zeit über edlere Geister noch ausübte. Boëthius ¹⁾ bekannte sich zwar ohne Zweifel zur christlichen Religion ²⁾; aber seiner Denkweise nach gehört er so ganz

Aristoteli resistam vel adsim Platoni: er wolle nur sammeln, was die grossen Philosophen der platonischen Schule hierüber gesagt haben, *adjecto, si quid post illos aut sentire fas erat, aut audere in intellectum licebat*. Dass er überhaupt nicht mehr gethan hat, zeigt der Augenschein, wenn er auch immerhin zu den verständigen Compilatoren gehört. Von Chalcidius hat MARTIN S. 18 ff. seiner Ausgabe von Theo's Astronomie (s. 1. Abth. S. 718) nachgewiesen, dass er seine Ausführungen grossentheils aus dieser Schrift entnommen hat.

1) Ueber Boëthius, seine Werke und seine Philosophie vgl. m. die gründlichen Untersuchungen von FRIEDR. NITZSCH: Das System des Boëthius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften (1860), der auch über die weitere Literatur Auskunft giebt. — Anicius Manlius Severinus Boëthius, um 480 zu Rom geboren, ist die letzte glänzende Gestalt aus der Mitte des römischen Adels, unter dessen Mitgliedern er nicht blos durch seine Abstammung und seine Verheirathung mit der Tochter des jüngeren Symmachus, sondern auch durch seine Gesinnung und Bildung hervorragte. Von Theodorich d. Gr. geschätzt und in den Staatsdienst gezogen, gelangte er rasch zu einer höchst angesehenen Stellung, bekleidete 510 das Consulat, und sah seine beiden Söhne gleichzeitig mit der consularischen Würde geschmückt (Cons. II, pr. 3). Als gegen das Ende von Theodorich's Regierung zwischen diesem und dem byzantinischen Hofe eine gefahrdrohende Spannung eintrat, wurde von den Feinden des Boëthius gegen ihn, wie es scheint, die Anschuldigung eines landesverrätherischen Einverständnisses mit der griechischen Regierung erhoben, und es gelang ihnen, den misstrauisch gewordenen alternden Herrscher so gegen ihn einzunehmen, dass er auf dessen Befehl, nach längerer Haft, im Jahr 525 oder 524 hingerichtet wurde. Ueber seine Schuld sind die Ansichten immer noch getheilt; mir scheinen die Gründe, auf welche sich NITZSCH S. 10 f. stützt, zu beweisen, dass ein rechtlich strafbares Vergehen des Boëthius nicht vorlag; möglich allerdings, dass er eine Befreiung von der gothischen Fremdherrschaft wünschte, und sie unter Umständen auch unterstützt haben würde.

2) Einen eigentlichen Beweis dafür hat man allerdings nicht, nachdem die Kritik, wie diess nach NITZSCH keines weiteren Beweises bedarf, nicht allein die mittelalterliche Legende vom Märtyrorthum des Boëthius, sondern

der antiken Bildungsform an, dass er selbst in der letzten und schwersten Zeit seines Lebens nur die Philosophie als Trösterin bei sich erscheinen lässt, nur auf die alten Klassiker, nicht auf die Aussprüche der h. Schrift sich beruft ¹⁾, nur philosophische Wahrheiten, nicht christliche Glaubenssätze sich vorhält, und den Namen Christi in allen seinen Schriften auch nicht ein einzigesmal nennt, nicht durch die leiseste Andeutung auf die christliche Kirche oder ihre Dogmatik, oder auf die biblische Geschichte hinweist ²⁾. Als Schriftsteller ist er nicht Christ, sondern nur Philosoph.

Die Philosophie, der Boëthius huldigt, und die ihm mit Ausschluss aller abweichenden Systeme ³⁾ allein für die wahre Philosophie gilt, ist die platonisch-aristotelische ⁴⁾. Aristoteles hat die Regeln des wissenschaftlichen Verfahrens für alle Zeiten festgestellt; der Erklärung seiner logischen Schriften widmete Boëthius einen grossen Theil seiner eigenen schriftstellerischen Arbeit ⁵⁾; und wenn er hiebei allerdings im wesentlichen nur die

auch die Aechtheit seiner theologischen Schriften beseitigt hat; da aber die Familie der Anicier, ebenso Symmachus, der Schwiegervater des Boëthius, Ennodius, Cassiodorus und andere Freunde desselben, der christlichen Kirche angehörten, und da Theodorich, welcher den heidnischen Kultus bei Todesstrafe verbot, einem Heiden wohl schwerlich die höchsten Staatsämter übertragen hätte, ist Boëthius immerhin für einen Christen zu halten. Vgl. NITZSCH S. 37 ff.

1) Denn dass er Consol. III, pr. 12 (S. 247 Cally) Gott mit Worten aus Sap. Sal. 8, 1 das höchste Gut nennt, *quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit*, kann nicht in Betracht kommen.

2) Dass seine Ansichten keine bestimmte Spur der christlichen Lehre enthalten, zeigt NITZSCH S. 42 ff., welcher dieselben zunächst aus diesem Gesichtspunkt bespricht.

3) So namentlich des stoischen und epikureischen; vgl. Consol. I, pr. 3, S. 33, wo die Philosophie klagt, dass das *Epicureum vulgus ac Stoicum* nebst andern die Erbschaft Plato's an sich zu reissen und sich ihrer selbst trotz ihres Sträubens, zu bemächtigen versucht habe. Gegen den stoischen Sensualismus richtet sich Cons. V, metr. 4.

4) Vgl. Cons. I, pr. I, S. 14: *Hunc vero eleaticis atque academicis studiis innutritum*, wo die *eleatica studia* die dialektischen Studien bezeichnen. Dass er jedoch diese Studien nicht in Athen gemacht hat, wie man früher annahm, zeigt NITZSCH S. 7, 6.

5) Es sind von ihm die folgenden logischen Schriften erhalten: 1) ein Commentar zu Victorinus' Uebersetzung von Porphy'r's Einleitung; 2) ein zweiter zu derselben Schrift nach seiner eigenen Uebersetzung; 3) eine Er-

Schulüberlieferung der späteren Jahrhunderte sammelt und fortpflanzt, und sie höchstens an dem einen oder dem anderen Punkte mit weiteren Ausführungen vermehrt ¹⁾, so sind doch seine weitläufigen, auf einer in jener Zeit seltenen Benützung griechischer Vorgänger ruhenden Arbeiten mehr als ein halbes Jahrtausend lang die Hauptquelle für die Kenntniss der aristotelischen Logik im Abendlande gewesen ²⁾, dem er auch durch seine Schriften über Mathematik und Musik ³⁾ einen nicht zu unterschätzenden Dienst geleistet hat. Noch grösser ist aber die Bedeutung Plato's für unsern Philosophen. Wenn er in der Dialektik Aristoteles als seinen Lehrmeister verehrt ⁴⁾, so hält er sich in dem mate-

klärung der Kategorieen; 4) und 5) eine solche des Buchs *De interpretatione* in zwei Bearbeitungen; 6) und 7) Uebersetzungen der beiden *Analytiken*; 8) — 10) zwei Schriften über die kategorischen, eine über die hypothetischen Schlüsse; 11) *De divisione*; 12) *De definitione*; 13) und 14) Uebersetzungen der aristotelischen *Topik* und der Schrift von den Trugschlüssen; 15) ein Commentar zu Cicero's *Topik*; 16) *De differentiis topicis*. Ein Commentar zur aristotelischen *Topik*, eine Schrift *De ordine peripateticarum disciplinarum* und vielleicht auch noch anderes ist verloren (NITZSCH S. 20 f. PRANTL *Gesch. d. Log.* I, 680), der Plan, sämtliche aristotelische Schriften zu übersetzen und zu erläutern (*De interpret. ed.* II. S. 318, m.), nicht ausgeführt worden. Auch einige weitere logische Schriften, die B. beabsichtigte (vgl. PRANTL S. 680, 73), scheinen ungeschrieben geblieben zu sein.

1) So hat er namentlich die Lehre von den hypothetischen Schlüssen, für welche ihm nach seiner eigenen Angabe *De syll. hypoth.* S. 606, m. keine vollständigen Vorarbeiten vorlagen, wie für andere Theile der Logik, sehr sorgfältig, aber freilich auch sehr formalistisch, behandelt.

2) Das nähere über Boëthius' Logik möge in PRANTL's gründlich eingehender Darstellung a. a. O. S. 679—722 gesucht werden.

3) Erhalten sind seine Werke über Arithmetik, Musik und Geometrie; verloren die von CASSIODOR. var. ep. I, 45 erwähnten Uebersetzungen von Schriften des Ptolemäus, Archimedes, Nikomachus, und des angeblichen Pythagoras.

4) Ihm und seiner Schule folgt er auch in der Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische, und der letzteren in Ethik, Oekonomie und Politik; weniger unbedingt in der Eintheilung der theoretischen Philosophie in die Lehre vom *intellectibile*, oder die Theologie, die Lehre vom *intelligibile*, d. h. den geistigen Wesen, welche unter der Gottheit stehen, bis zur menschlichen Seele herab, und die Lehre von den *naturalia*, oder die Physik (*ad Porph. a Viet. transl.* S. 2, m. f. vgl. *De consol.* I, pr. 1, S. 11).

ellen seiner philosophischen Ueberzeugung durchaus an Plato ¹⁾, von dem er voraussetzt, dass Aristoteles in allem wesentlichen mit ihm übereinstimme ²⁾; nur lässt er sich Plato von den Neuplatonikern erklären, und aus der platonischen Lehre selbst greift er, nach Cicero's Vorgang, hauptsächlich das heraus, was mit dem sittlichen und religiösen Leben in näherer Beziehung steht; und da nun hierin auch der Stoicismus dem Platonismus verwandt ist, gestattet er schliesslich, wie die meisten von den späteren Platonikern, auch diesem System grösseren Einfluss, als er sich vielleicht selbst gestand ³⁾. Den Ausgangspunkt seiner Weltansicht bildet die Idee der Gottheit. Er schildert Gott als den Schöpfer der Welt ⁴⁾ und den Urheber ihrer unwandelbaren Gesetze; er erkennt seine Hand in der Unveränderlichkeit des Naturlaufs, in der Bewegung des Himmels und seiner Gestirne, in der Einstimmigkeit, mit der alle Theile der Welt sich zu Einem Ganzen zusammenfinden ⁵⁾; er preist seine Allwissenheit, die mit Einem Blick alles umfasst, was ist, war und sein wird ⁶⁾; als die reinste Bezeichnung seines Wesens betrachtet er aber den Begriff des Guten oder des höchsten Gutes ⁷⁾, und er zeigt, dass von dem Guten auch das Eine

1) Nach der Stelle *De interpr. ed.* II, 318 m. hatte er den Plan, auch alle platonischen Gespräche zu übersetzen, oder auch zu commentiren; Cassiodorus a. O. bezeugt, dass er einzelne derselben wirklich übersetzt habe.

2) *De interpr. a. a. O.*, wo er die Absicht ausspricht, diese Uebereinstimmung der beiden Philosophen seiner Zeit in einer eigenen Schrift nachzuweisen.

3) Die Quelle für das folgende sind die fünf Bücher *De consolatione philosophiae*, welche Boëth. im Kerker verfasst hat.

4) Dabei erinnert aber der Ausdruck III, metr. 9, 4: *fingere materiae luitantis opus* durchaus an den Timäus, nicht an die Schöpfung aus nichts; auch V, pr. 1, S. 313 wird der Satz, dass nichts aus nichts werde, ausdrücklich nicht blos in Betreff der wirkenden Ursache, sondern auch des *materiale subjectum*, als richtig anerkannt; vgl. *De arithm.* I, 2. Ganz bestimmt behauptet Boëth. V, pr. 6, S. 349 die Anfangs- und Endlosigkeit der Welt.

5) *Consol.* I, metr. 5. m. 6, 16. II, m. 8. III, m. 2. 9. IV, m. 6. III, pr. 12, S. 246. Hierbei wird III, metr. 9, 10 f. namentlich auch das Gleichgewicht der Elemente, des Warmen, Kalten, Trockenen und Feuchten (nach Aristoteles; s. Bd. II, b, 339, 4) betont.

6) Ebd. V, m. 2.

7) Ebd. III, pr. 10.

nicht verschieden sei ¹⁾, dass Gott als das höchste Gut von allen, nur meistens unbewusst und auf falschem Wege, gesucht, alles durch einen natürlichen Zug zu ihm hingeführt werde ²⁾, weil ihn zu schauen die höchste Seligkeit sei ³⁾, dass er mithin eben durch seine Güte die Welt regiere ⁴⁾, wie er sie aus Güte geschaffen habe ⁵⁾, und dass er so, unbewegt und in sich verharrend, das Weltganze bewege ⁶⁾. Von Gott stammen alle Dinge ⁷⁾, am unmittelbarsten jedoch die geistigen Wesen: er giesst die Seele der Welt durch ihren Leib aus ⁸⁾, er bringt auch die Einzelseelen hervor ⁹⁾, die menschlichen, wie die übermenschlichen. Was die letzteren und ihre verschiedenen Klassen betrifft, so theilt Boëthius hierüber die allgemeinen Vorstellungen seiner Zeit ¹⁰⁾.

1) A. a. O. pr. 11.

2) III, pr. 2. 3. pr. 12, S. 247 f. ebd. pr. 11, S. 239, wo ausgeführt wird, dass der natürliche Selbsterhaltungstrieb aller Wesen nichts anderes sei, als das Streben nach Einheit (*unum esse desiderare*); wenn aber alles nach dem Einen strebe (*unum desiderant*), strebe auch alles nach dem Guten.

3) III, metr. 9, 22 ff.

4) III, pr. 12, wo unter anderem: *per bonum igitur cuncta disponit: siquidem per se regit omnia, quem bonum esse concessimus; et hic est veluti quidam clavus atque gubernaculum, quo mundana machina stabilis atque incorrupta servatur*. Ebd. g. E.: *Deum quoque bonitatis gubernaculis universitatem regere disputabas*.

5) III, metr. 9, 4 ff. nach Plato.

6) III, pr. 12, Schl.

7) III, metr. 6, 3: *unus enim rerum pater est, unus cuncta ministrat*.

8) III, metr. 9, 13: *tu triplicis mediam naturae cuncta moventem connectens animam per consona membra resolvis*. Die *triplex natura* ist die göttliche, seelische und leibliche; auf sie beziehen sich die drei Theile der theoretischen Philosophie (s. o. 778, 4).

9) Wie diess a. a. O. V. 18 f. nach PLATO Tim. 42, D ausgeführt wird; vgl. III, metr. 6, 9: *hic clausit membris animos celsa sede petitos*, auch I, pr. 5, S. 72.

10) In Porph. a Vict. transl. S. 2 u. unterscheidet er zunächst drei Klassen, wenn er sagt: der zweite Theil der theoretischen Philosophie *ea comprehendit quae sunt omnium coelestium supernae divinitati operum causae* (die Sterngeister), *et quicquid sub lunari globo beatiore animo atque puriore substantia valet* (die Dämonen), *postremo humanarum animarum conditionem atque statum*. De cons. III, metr. 9, 18 spricht er davon, dass die Seelen in den Himmel und auf die Erde gesät werden; Consol. V, pr. 2, S. 320 von dem vollkommenen Denken und Wollen der *supernae divinaeque substantiae*; ebd. IV, pr. 6, S. 295 nennt er als Werkzeuge der Vorsehung: göttliche Geister, die (Welt-) Seele, die

Der menschlichen Seele legt er mit den Neuplatonikern eine doppelte Leiblichkeit bei ¹⁾. Von ihrer Unsterblichkeit ist er ebenso, wie von ihrer Präexistenz ²⁾, mit Plato überzeugt ³⁾. Doch macht er von derselben für die Theodicee, in welcher der Hauptzweck seiner philosophischen Trostschrift liegt, keinen so umfassenden Gebrauch, als man vielleicht erwarten möchte; er zeigt sich vielmehr auch darin als ächten Platoniker, und zugleich mit dem Geiste der Stoa gesättigt, dass er sich über die Ungleichheit der menschlichen Schicksale weniger durch die Aussicht auf eine jenseitige Ausgleichung, als durch die sittliche Erhebung über das Äussere beruhigt. Dass alles in der Welt ohne Ausnahme von der göttlichen Vorsehung auf's beste gelenkt werde, und dass weder das Verhängniss noch das menschliche Wollen hieran etwas ändere, steht ihm unbedingt fest. Die Vorsehung, sagt er, ist nichts anderes, als die Weltordnung, sofern sie auf ihren Urquell zurückgeführt, in der reinen Gestalt, welche sie im göttlichen Geiste hat, betrachtet wird, sie ist von der Vernunft Gottes, die alles bestimmt, nicht verschieden. Die gleiche Ordnung nennen wir das Verhängniss, sofern wir die Einzelursachen in's Auge fassen, durch deren Verkettung sie sich vollzieht: dasselbe, was in seiner Einheit Vorsehung heisst, heisst in seiner Entfaltung Verhängniss. Das Verhängniss kann daher der Vorsehung nie widersprechen, sondern nur ihre Anordnungen vollziehen; je mehr man aber zu dem ewigen und göttlichen aufsteigt, um so vollständiger erhebt man sich auch über das Verhängniss ⁴⁾. Ebenso-

Natur, die Gestirne, die *angelica virtus* und *daemonum varia solertia*. Ebd. I, pr. 4, g. E. (S. 58) sagt er, wie es scheint mit Bezug auf den ihm gemachten Vorwurf der Zauberei: er habe nicht nöthig, *vilissimorum spirituum praesidia captare*, wobei wir aber doch nicht an die christlichen Teufel, sondern nur an die hylischen Dämonen der Neuplatoniker zu denken haben werden.

1) V, pr. 2, S. 320: die menschlichen Seelen seien freier, *cum se in mentis divinae speculatione conservant* (in ihrem vorweltlichen Dasein), *minus vero cum dilabuntur ad corpora, minusque etiam, cum terrenis artubus colligantur*.

2) A. a. O., s. vor. Anm.

3) II, pr. 4, Schl. pr. 7, Schl. III, metr. 9, 20. Der Strafen nach dem Tode erwähnt Boëth. IV, pr. 4, S. 281, indem er (mit Plato s. Bd. II, a, 528, 3) solche unterscheidet, welche *poenali acerbitate*, und solche, welche *purgatoria clementia* vollstreckt werden.

4) IV, pr. 6, S. 293 f., wo u. a.: Der ganze Weltlauf erhalte seine Ordnung

wenig ist die Vorsehung durch die Willensfreiheit des Menschen beschränkt; so entschieden vielmehr Boëthius, auch hierin Platoniker, diese vertheidigt ¹⁾, so viel liegt ihm auch daran, ihre Vereinbarkeit mit der Vorsehung und dem Vorherwissen Gottes nachzuweisen; was ihm aber freilich nicht besser, als der Mehrzahl seiner Vorgänger und Nachfolger, gelungen ist ²⁾. Wenn wir nichtsdestoweniger so oft die Erfahrung machen, dass die Guten von Uebeln, Verfolgungen und Misshandlungen jeder Art betroffen werden, die Schlechten unverdientes Glück haben, so ist diess, wie Boëthius glaubt, in Wahrheit nur ein täuschender Schein. Er verlangt von uns, dass wir uns über das äussere erheben, und unbekümmert um alles, was uns widerfährt, heiteren Geistes den rechten Weg gehen; dass wir kein äusseres Gut für etwas halten, worauf wir ein Recht haben, oder was zu unserer Glückseligkeit etwas beitrage, also überhaupt für kein Gut, am allerwenigsten für das höchste Gut ³⁾; und nachdem er so den Grundirrthum beseitigt hat, der alle Klagen über die Vorsehung hervorruft, zeigt er: die Tugend sei nie ohne ihre Belohnung, das Böse nie ohne seine Strafe, weil eben jene mit der Glückseligkeit, diese mit der Unseligkeit zusammenfalle, jene Macht

vom göttlichen Geiste. *Qui modus cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur: cum vero ad ea, quae movet atque disponit, refertur, fatum a veteribus appellatum est. . . . ut haec temporalis ordinis explicatio, in divinae mentis adunata prospectu, providentia sit: eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum vocetur.* Man vgl. hiezu, was S. 635 f. aus Jamblich, S. 734 aus Proklus angeführt ist.

1) V, pr. 2.

2) Nachdem er nämlich V, pr. 3 die Schwierigkeiten der Frage, vielleicht nach stoischen Quellen, scharf auseinandergesetzt hat, führt sein Versuch, dieselben zu lösen (pr. 4—6), doch nicht über den Satz hinaus, dass Gott vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur auch von dem zufälligen ein nothwendiges Wissen habe, und vermöge ihrer Zeitlosigkeit die Dinge nicht vorhersehe, sondern als gegenwärtig anschau; so wenig nun eine freie Handlung dadurch zu einer nothwendigen werde, dass sie ein Mensch sieht, ebensowenig werde sie es dadurch, dass sie Gott in seiner Art sieht. Ähnliches ist uns S. 719 bei Proklus vorgekommen, an welchen Nitzsch S. 75 f. mit Recht erinnert.

3) I, metr. 4. II, pr. 2. pr. 4, S. 125. pr. 5 (wo S. 137 ein ähnliches Argument gegen den Werth des Reichthums gebraucht wird, wie das 1. Abth. 199, 4, Nr. 4 aus Posidonius angeführte). pr. 6. III, pr. 3—9, wo diess in stoischen Geiste im einzelnen nachgewiesen wird.

sei, diese Unmacht, jene uns zu Göttern mache, diese zu Thieren ¹⁾; ja er erklärt, das Schlechte sei überhaupt nichts wirkliches, und die Schlechten als solche seien gar nicht, so wenig, wie ein Leichnam ein Mensch sei, denn wer sich von dem Endzweck alles Seins entferne, der gebe ebendamt das Sein selbst auf ²⁾. Nehmen wir dazu, dass gerade der äussere Erfolg die Schlechten in ihrer Schlechtigkeit nur bestärkt ³⁾, das Unglück dagegen uns bessert, uns belehrt, uns die wahre Natur der Glücksgüter und die wahre Gesinnung der Menschen gegen uns erkennen lässt ⁴⁾, erwägen wir endlich, wie unsicher unser Urtheil über die innere Beschaffenheit derer ist, die wir für glücklich oder unglücklich halten, und wie andererseits gerade das, was uns eine Ungerechtigkeit des Schicksals zu sein scheint, für das wirkliche Wohl des Menschen, für sein sittliches Heil, nothwendig sein kann, so werden wir es aufgeben, mit der Vorsehung zu hadern, und uns überzeugen, dass in ihren Händen alles ein Mittel zur Verwirklichung des Guten und zur Vernichtung des Bösen ist ⁵⁾.

In solchen Gedanken bewegt sich Boëthius ⁶⁾; und sind sie auch weder neu noch von grosser wissenschaftlicher Tiefe, so erhebt er sich doch immer mit ihnen weit über seine ganze Umgebung. Mit ihm gieng der letzte der römischen Philosophen zu Grabe. Als auch die platonischen Schulen in Athen und Alexandria ausgiengen, war es mit dem Neuplatonismus als hellenischer Bildungsform zu Ende; er war fortan ebenso, wie die älteren Systeme, eine Sache der gelehrten Ueberlieferung, und nur in dieser Gestalt, in die Fremde verpflanzt und einem neuen Geiste dienstbar gemacht, gieng er in die mittelalterliche Wissenschaft über.

So erlag die griechische Philosophie in ihren letzten Ausläufern mehr noch ihrer inneren Erschöpfung, als der äusseren Ge-

1) IV, pr. 1—3.

2) IV, pr. 2, S. 267. III, pr. 12, S. 248: *nihil est quod ille [Gott] non possit ... malum igitur nihil est, cum id facere ille non possit.*

3) IV, pr. 4.

4) II, pr. 8.

5) IV, pr. 6, S. 297 f. Diese ganze Ausführung hat grosse Aehnlichkeit mit der S. 733 f. besprochenen Theodicee des Proklus.

6) Eine ausführlichere Uebersicht über den Lehrinhalt der *Consolatio* giebt RITTER Gesch. d. Phil. VI, 584—597, namentlich aber NITZSCH a. a. O. S. 42—84.

walt, die sich in ihre Entwicklung eindrängte. Nach raschem Aufschwung und nach glänzender Blüthe in ihrer Heimath hatte sie den Untergang der griechischen Freiheit um neun Jahrhundert überdauert; in den schweren Zeiten der politischen Unterdrückung war sie die Zuflucht der edelsten Geister, und als sich durch Christenthum und durch den Verfall des Römerreichs eine neue Weltzeit vorbereitete, war sie es, welche die Bildung der alten Welt in die neue herüberleitete, und der christlichen Religion die Keime der Wissenschaft einpflanzte. Sie selbst konnte der neuen Wendung der Geschichte nicht folgen, ohne ihr eigenthümliches Wesen aufzugeben, und den Boden, worin sie wurzelte, zu verlassen; aber wie sie trotzdem unter den Vorläufern des Christenthums eine der ersten Stellen einnimmt, so ist sie auch fortwährend die Lehrerin der christlichen Völker geblieben. Das Mittelalter gieng bei ihr in die Schule, die neue Zeit begann unter ihrer Leitung, und wie selbständig der denkende Geist seither seine Bahn verfolgt hat: so oft er einer neuen Auffrischung bedurfte, ist er immer gerne zu den unversiegbaren Quellen des Alterthums zurückgekehrt. Unsere Anschauungen haben sich erweitert, unsere sittlichen und metaphysischen Begriffe haben sich verändert, unsere Wissenschaft hat das Gebiet der Natur und des Geistes umfassender und tiefer durchforscht, als die der Hellenen; aber die Klarheit des Blickes, die Einheit des philosophischen Charakters, die rückhaltslose Hingebung der Einzelnen an ihre Grundsätze, diese Eigenschaften, welche die Meister der alten Philosophie ihrer Mehrzahl nach auszeichnen, werden immer ein Gegenstand der Bewunderung und der Nacheiferung für uns bleiben; und wenn wir die Geschichte dieser Philosophie im grossen betrachten, so werden wir uns an der einfachen Regelmässigkeit ihrer Entwicklung, an der Bestimmtheit, mit der jede Schule ihr eigenthümliches Princip ergriffen, an der Reinheit, mit der sie es durchgeführt hat, immer wieder auf's neue erfreuen. Diese grosse Erscheinung der Vergangenheit für das Bewusstsein der Gegenwart lebendig zu erhalten, und den Geist unserer Zeit mit den Früchten des befreundeten hellenischen Geistes zu nähren, ist eine von den schönsten und dankbarsten Aufgaben der Geschichtswissenschaft.

Berichtigungen und Zusätze zur zweiten Abtheilung des dritten Theils.

- Seite 8, Z. 2 von unten ist statt: „vorl. Anm.“ zu setzen: S. 5, 6.
- S. 86, Z. 1 v. u. ist hinter „zu stammen“ beizufügen: „In der gleichen Schrift stand vielleicht, was SYRIAN Arist. Metaph. ed. Brand. II, 326 unt. mittheilt.“
- S. 87, Z. 19 ist beizufügen: „33b) Telauges, dessen angeblichen Brief an Philolaus Diog. VIII, 55. 74 anführt.“
- S. 87, Z. 20 ist hinter „Stob. Ekl. I, 302“ beizufügen: „CLEMENS Strom. I, 492, A.“
- S. 88, Z. 6 ist beizufügen: „JULIAN. Fragm. S. 295, B nennt den „grossen Empedotimus“ neben Sokrates und Dio unter den unschuldig getödteten Guten.“
- S. 88, Z. 10 ist hinter: „Nikom. Arithm. S. 5“ beizufügen: PHILOP. in Nicom. Arithm. II, 5 S. 7 unt. Hoche.“
- S. 89, Z. 19 ist hinter „88, α“ beizufügen: „90, ε.“
- S. 94, Z. 17 ist beizufügen: „Aus SYRIAN in Metaph. 57, b, o. Bagol. ergibt sich, dass Nikomachus eine *collectio Pythagoreorum dogmatum* geschrieben hatte, und man könnte vermuthen, diese habe ähnlich, wie das gleichnamige Werk Jamblich's, die ebengenannten Schriften als Theile enthalten; da jedoch Syrian bemerkt, Nikomachus habe alles *narratorie* dargelegt, Jamblich dagegen auch die Beweise und die *intellectuales adjectiones* gegeben, werden wir bei jenem Titel eher an die von PORPH. v. Pyth. 20. 59. JAMBL. v. Pyth. 251 benützte historische Darstellung zu denken haben.“
- S. 117, Anm. 2 ist hinter „Stob. Ekl. I, 450 f.“ beizufügen: „SIMPL. De coelo 276, a, 37 K.“, und am Schluss: „auf Pythagoreer bezieht sich wohl auch SIMPL. De coelo 276, a, 11 (Schol. in Arist. 514, a, 40): ὅμοιοι δὲ τοῦτοις εἶσιν, ὡς φησὶν Ἀλέξανδρος, καὶ οἱ τὸ πῦρ πολλαπλασίῳ λέγοντες ἀναλογία, ὅτι καὶ τὸ πῦρ καὶ ἡ πολλαπλάσιος ἀναλογία αὐξοῦνται ταχύ.“
- S. 118, Anm. 6 Schl. ist beizufügen: „Nikomachus legte den Pythagoreern die Ekkentren und Epicykeln bei (SIMPL. De coelo 227, a, 17 K. Schol. 503, b, 11); vielleicht aus ihm, jedenfalls aus einer neupythagoreischen Quelle, stammt wohl auch die Angabe (SIMPL. a. a. O. 229, b, 1. Schol. 500, a, 41), unter der Gegenerde sei der Mond zu verstehen.“
- S. 194, Anm. 5, Schl. ist beizufügen: „In derselben Weise deutete er griechische Mythen: MACROB. Somn. Scip. I, 2, 19 erwähnt seiner Deutung der eleusinischen Sage, über welche ihm die Göttinnen im Traume ihr Missfallen zu erkennen gaben.“
- S. 195, Anm. 4 ist beizufügen: „derselbe Gegensatz wird in der hergebrachten Weise der Neupythagoreer als Gegensatz der Einheit und Zweiheit dargestellt; nach CHALCID. in Tim. 393 Meurs. sagte Numen. von Pythagoras, mit welchem Plato übereinstimme: *Deum quidem singularitatis nominasse, silvam vero duitatis. quam duitatem, interminatam* [ἀόριστος] *quidem minime genitam, limitatam vero generatam esse dicere.*“
- S. 196, Anm. 2 war die Angabe, dass nach Numenius auch im Intelligibeln

eine μεθεξίς stattfinde, nicht bloß auf den zweiten Gott zu beziehen; vgl. SYRIAN in Metaph. 61, b, u.: *Numenio quidem et Cronio et Amelio placet intelligibilia omnia et sensibilia ideis participare.*

- S. 198, Anm. 4 sind die Worte aus einem anonymen Commentar zu Phädo (jetzt in Olympiodori Schol. in Phaëdon. ed. FINECKH S. 98, Nr. 165) unrichtig erklärt: sie wollen besagen, dass Numenius alle Theile der Seele von der Vernunft bis zu den Lebenskräften nach dem Tode fortauern lasse. Vgl. S. 681, 3.
- S. 200, Anm. 2 ist vor „OLYMPIODOR in Alcib.“ beizufügen: „Hermias in Phædr. S. 75 m. Ast“; ebd. Anm. 4: „nach AEN. GAZ. S. 16 Barth liess er, wie Numenius, die Seele auf ihrer Wanderung auch in Thierleiber eingehen.“
- S. 271 sollte Anm. 3 lauten: „Vgl. S. 252, 1 und Anm. 5.“
- S. 407, Z. 7 ist statt: „Dass er es gewesen“ zu setzen: „Dass diess der Fall gewesen.“
- Zu S. 571, Anm. 5. „Die Theilnahme an den Ideen dehnte Amelius auch auf das Intelligible aus; s. o. zu S. 196, Anm. 2; doch vgl. m. SYRIAN Metaph. 69, a, o. In der Welt sollten sämtliche Ideen sich darstellen (SYRIAN 88, a, u.).“
- Zu S. 582, Anm. 4, Schl. „Nach SYRIAN Metaph. 61, b, u. beschränkte Porphyrius die Theilnahme an den Ideen auf die Seele und die Sinnenwelt, den intelligibeln Wesen dagegen sprach er sie ab: diese sind *ea quae participantur*, jene *ea quae participant*.“
- S. 585, Anm. 5 ist beizufügen: „Auf diese δευτέρα δύναμις bezieht sich HERMIAS in Phædr. 120, m.: ὁ θεῖος Ἰάμβλικος καὶ ὁ φιλόσοφος Πορφύριος οὐδὲ αὐτοκινήτων φασὶ τὴν μερικὴν φύσιν, ἀλλ' ὄργανον οὖσαν τῆς ψυχῆς κινεῖσθαι μὲν ὑπὸ αὐτῆς κινεῖν δὲ τὰ σωζόμενα, καὶ ταύτην εἶναι φασὶ τὴν ἐννάτην κίνησιν.“
- S. 600, Z. 14 v. u. sind vor „Jamblich“ die Worte: „dem angeblichen“ einzuschalten.
- S. 616, Z. 6 v. u. ist zu setzen: „auf die chaldäische Theologie, oder auf eine eigene Erklärung der Orphika beziehen, die sich aus MARIN. V. Procli 27 ergibt.“
- S. 617, Z. 2 v. u. ist vor „Parmenides“ einzuschalten: „Phædrus (PROKL. in Plat. Theol. 215, m. HERMIAS in Phædr. S. 63, o. 134, o. 138, m. 142, o. 171, o. 179, o.), Philebus (OLYMPIODOR in Phileb. S. 238. 239. 246. 257. 261. 285 vgl. COUSIN Fragm. philos. I, 365).“
- S. 632, Anm. 1, Schl. ist beizufügen: „dass Jambl. den Göttern eine αἰσθησις beilegte, sagt auch HERMIAS in Phaëdr. 95, o.; nur die ὁρεξίς habe er ihnen abgesprochen.“
- Zu S. 641, Anm. 1. „Ueber die φύσις, welche Jamblich zwischen die Seele und den Leib stellte, vgl. Zus. zu 585, Anm. 5.“
- Zu S. 658, Anm. 4: „Aus Theodor's Ethik kennen wir nur (aus PROKL. in Remp. S. 421) seine Vertheidigung des platonischen Satzes, dass die Tugend der Männer von derjenigen der Frauen nicht verschieden sei. Wo sich diese Erörterung fand, wird uns nicht mitgetheilt.“
- S. 668, Z. 18 ist statt: „Aristoxenus“ zu lesen: „Aristoxenus.“
- S. 701, Z. 19 v. u. ist statt „ergab“ zu lesen: „ergäbe.“

DIE
PHILOSOPHIE DER GRIECHEN.

VON
DR. EDUARD ZELLER.

REGISTER
ZU DEM GANZEN WERKE.

(Theil II, erste Abtheilung, ist in diesem Register mit II, Theil II, zweite Abtheilung, mit III, Theil III, erste Abtheilung, mit IV, Theil III, zweite Abtheilung, mit V bezeichnet.)

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (L. W. REISLAND).
1868.

Druck von L. Fr. Fues in Tübingen.

I.

Alphabetisches Verzeichniss der Quellenschriftsteller, welche in diesem Werke benützt sind.

(Die beigefügten Zahlen bezeichnen die Stellen desselben, wo näheres über sie zu finden ist.)

Achilles Tattus, der Verfasser einer Einleitung zu Aratus' Phänomenen, vielleicht aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert v. Chr.

Adrastus, Peripatetiker des zweiten Jahrhunderts v. Chr. IV, 695. 697 f.

Aelianus, Claudius, Verfasser der ποικίλη ιστορία und der Thiergeschichte, römischer Rhetor unter Hadrian.

Aeneas von Gaza, christlicher Neuplatoniker, Schüler des Hierokles und Zeitgenosse des Proklus.

Aenesidemus, der V, 3. 6 f. 11 ff. besprochene Skeptiker um den Anfang unserer Zeitrechnung.

Aeschines der Sokratiker; II, 170.

Aeschines, der Redner, um 340 v. Chr.

Aeschylus.

Agatharchides, Peripatetiker um 150 v. Chr.; III, 758.

Agathemerus, geographischer Schriftsteller, um 200 n. Chr.

Agathias, Dichter und Geschichtschreiber, um 560 n. Chr.

Akusilaus, Logograph, um 500 v. Chr.

Albinus, Platoniker um 150 n. Chr.; IV, 718. 719 f.

Alcäus aus Mytilene, der Lyriker, um 610 v. Chr.

Alcidamas, Rhetor aus der Schule des Gorgias; I, 786, 2.

Alcimus, ein von Diogenes Laërt. angeführter Schriftsteller, wohl derselbe Sicilier, dessen Σικελικά ATHEN. XII, 518, b vgl. VII, 322, a. X, 441, a nennt; doch lässt sich aus der ersten von diesen Stellen nicht mit Sicherheit schliessen, dass schon Theopomp seine Schrift benützt hatte.

Alcinous, Platoniker, wie es scheint aus der Zeit Mark Aurel's; IV, 718. 725 f.

Alexander Polyhistor, ein griechischer Gelehrter, der um 80—50 v. Chr. in Rom lebte; V, 78, 1. 84. 1.

Alexander von Ephesus, ein Schriftsteller aus der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr.; IV, 611.

4 Alphabetisches Verzeichniss der Schriftsteller.

- Alexander von Aphrodisias**, der berühmte Ausleger des Aristoteles um 200 n. Chr.; IV, 696. 705 f.
- Alexander**, ein Rhetor, um 200 n. Chr., von welchem der 8te und 9te Band der Walz'schen, der 3te der Spengel'schen *Rhetores græci* zwei Abhandlungen enthält.
- Alexinus**, der Megariker, aus dem Anfang des dritten Jahrh. v. Chr.; II, 177 f.
- Alexis**, Dichter der mittleren Komödie, um 330 v. Chr.
- Ameipsias**, Komödiendichter, Zeitgenosse des Aristophanes.
- Ammianus Marcellinus**, der bekannte Geschichtschreiber aus dem Ende des vierten Jahrh. n. Chr.
- Ammonius**, Hermias Sohn, Schüler des Proklus; V, 750 f.
- Amphikrates**, der von Athenäus und Diogenes Laërt. angeführte Verfasser eines in elegischen Versen geschriebenen Werks *περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν*.
- Anakreon** aus Teos, der bekannte Lyriker, dessen Geburt 559, sein Tod 478 v. Chr. gesetzt wird.
- Anatolius**, Bischof von Laodicea, Peripatetiker, um 270 n. Chr.; V, 716.
- Anatolius**, ein Schüler Porphyri's, um 300 n. Chr.; V, 611.
- Anaxagoras I**, 663 f.
- Anaximander I**, 156.
- Anaximenes I**, 178.
- Andron** aus Ephesus, Verfasser des *Τρίκον* (von den sieben Weisen), wahrscheinlich dem vierten Jahrh. v. Chr. angehörig.
- Andronikus von Rhodus**, der bekannte Peripatetiker aus Cicero's Zeit; IV, 549 f. Die von Heinsius unter seinem Namen herausgegebene Paraphrase der nikomachischen Ethik ist erst im J. 1367 von Heliodorus von Prusa verfasst worden.
- Androtion**, attischer Geschichtschreiber, wahrscheinlich aus dem Ende des vierten oder dem Anfang des dritten Jahrh. v. Chr.
- Anonymus Menagii**, eine von Menagius herausgegebene kleine Biographie des Aristoteles, vielleicht nach Hesychius. Andere anonyme Schriften und Fragmente, namentlich Scholien, sind an ihrem Orte genannt.
- Antigonos** aus Karystus, Alexandriner, um 260 v. Chr. Seine *Mirabilia* scheinen jedoch nur in späterer Uebearbeitung erhalten zu sein.
- Antiloehus**, der von CLEMENS Strom. I, 309, B angeführte Verfasser einer Gelehrten-geschichte, welche bis zum Tod Epikur's gereicht zu haben scheint, wohl ein jüngerer Zeitgenosse des letztern.
- Antioehus** von Askalon, der Lehrer Cicero's; IV, 530 f.
- Antipater**, der Stoiker, um 150 v. Chr.; IV, 41.
- Antiphanes**, Dichter der mittleren Komödie.
- Antiphon**, ein von Diogenes Laërt. und Porphyri benützter sonst unbekannter Schriftsteller.
- Antisthenes** von Rhodus, ein Geschichtschreiber, Zeitgenosse des Polybios; ihm gehören wahrscheinlich die von Diogenes öfters angeführten *Φιλοσόφων Διαδοχαί*. MÜLLER *Fragm. Hist. gr.* will sie nicht ihm, sondern dem von PHLEGON *Mirab. c. 8* genannten Peripatetiker Antisth. beilegen; mir ist es wahrscheinlicher, dass dieser mit dem Rhodier Eine Person ist.

- Antoninus, Marcus Aurelius**, der bekannte Kaiser; IV, 675 f.
- Antonius**, mit dem Beinamen Melissa, ein Byzantiner, dessen Zeitalter sich nicht näher bestimmen lässt. Seine Sermonen oder Sentenzen sind mehrfach mit den κεφάλαια θεολογικά des Maximus Confessor (gest. 662) zusammengeworfen worden.
- Antyllus**, ein sonst unbekannter Schriftsteller, den Marcellin im Leben des Thucydides anführt; es müsste denn der Arzt dieses Namens, dessen Zeit aber auch sehr unsicher ist, gemeint sein.
- Apellikon von Teos**, um 90 v. Chr., der III, 81. IV, 556, 2 berührte Büchersammler.
- Apollodorus Ephillus**, Stoiker; IV, 43.
- Apollodorus**, um 150 v. Chr., Verfasser der vielbenützten Βιβλιοθήκη; IV, 42.
- Apollodorus**, Epikureer aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. n. Chr.; IV, 349.
- Apollonius der Rhodier**, Verfasser der Argonautika; blühte in der zweiten Hälfte des dritten Jahrh. v. Chr.
- Apollonius Dyskolus**, alexandrinischer Grammatiker, um 160 n. Chr. Ihm werden die noch erhaltenen Mirabilia beigelegt.
- Apollonius aus Tyrus**, Stoiker um 50 v. Chr.; IV, 520.
- Apollonius von Tyana**, der bekannte Neupythagoreer aus dem ersten Jahrh. n. Chr.; V, 131.
- Apollophanes**, Schüler des Stoikers Aristo, um 240; Bd. IV, 33.
- Apostolius**, Sammler von Sprichwörtern, ein griechischer Gelehrter aus dem 15ten Jahrh.
- Apulejus**, um 150—190 n. Chr.; IV, 188.
- Aratus**, der bekannte Dichter und Gelehrte, um die Mitte des dritten Jahrh. v. Chr.; IV, 85.
- Archänetus**, angeblicher Pythagoreer; V, 86.
- Archedemus**, Stoiker, um 140 v. Chr.; IV, 42.
- Archetimus aus Syrakus**, ein pseudonymer Schriftsteller bei Dioa.; I, 40.
- Archilochus**, der berühmte Dichter um 700 v. Chr.
- Archytas**, der bekannte Pythagoreer; über die ihm beigelegten Schriften s. m. V, 88 f. 91 f.
- Aresas**, angeblicher Pythagoreer; V, 86.
- Aristäon**, angeblicher Pythagoreer; V, 86.
- Aristarchus**, der alexandrinische Grammatiker, um 140 v. Chr.; IV, 42.
- Aristeas**, der angebliche Verfasser eines Berichts über die Entstehung der LXX; V, 227.
- Aristides**, Rhetor aus der Zeit der Antonine.
- Aristides Quintilianus**, ein Schriftsteller über Musik, aus Porphyrs oder Jamblich's Schule; V, 612.
- Aristippus**, Verfasser der Schrift περί παλαιᾶς τροφῆς, ein von dem Cyrenäer (mit dem ihn noch MÜLLER Hist. gr. II, 79 zusammenwirft) zu unterscheidender, wahrscheinlich der alexandrinischen Zeit angehöriger Schriftsteller.
- Aristo von Chius**, Schüler Zeno's; IV, 82 ff.

- Aristobulus, der Peripatetiker, alexandrinischer Jude, um 150 v. Chr.; Bd. V, 219.
- Aristokles, der IV, 702 f. besprochene Peripatetiker um 160 — 199 v. Chr.
- Aristokreon, ein Schüler des Chrysippus; IV, 40.
- Aristophanes, der berühmte Komödiendichter.
- Aristophanes von Byzanz, alexandrinischer Grammatiker, Schüler des Erosthenes und Lehrer des Aristarchus.
- Aristophon, Dichter der mittleren attischen Komödie.
- Aristoteles.
- Aristoxenus, der Musiker, Schüler des Aristoteles; III, 711 f.
- Arius Didymus, der Lehrer August's; IV, 545 f.
- Arnobius, christlicher Apologet und Polemiker aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts.
- Arrianus, der Schüler Epiktet's, um 110—150; IV, 661.
- Artemidorus, Verfasser der Oneirokritika, unter Hadrian und den Antonien.
- Artemon, Urheber einer Sammlung aristotelischer Briefe, wohl älter als Andronikus.
- Asklepiades, Verfasser einer kurzen Biographie des Aratus (Arat. ed. Buhle II, 429), über den aber sonst nichts bekannt ist.
- Asklepius, Neuplatoniker aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrh.; V, 763.
- Aspasius, Peripatetiker, um 110—130 n. Chr.; IV, 695. 697.
- Athamas, angeblicher Pythagoreer, V, 86.
- Athenäus, Verfasser des Deipnosophisten, ein alexandrinischer Grammatiker aus dem Ende des zweiten Jahrh. n. Chr.
- Athenäus, ein sonst unbekannter Epigrammendichter, den Diogenes Laert anführt.
- Athenagoras, ein christlicher Apologet um 170—180 n. Chr.
- Attikus, Platoniker unter Mark Aurel; IV, 718. 721 f.
- Augustinus, Aurelius, der berühmte Bischof von Hippo, 353 $\frac{1}{4}$ —429 $\frac{29}{30}$ n. Chr.
- Ausonius, der bekannte gallische Dichter, geb. 309 n. Chr.
- Avienus, Festus, römischer Dichter, wahrscheinlich aus dem 4ten Jahrh. n. Chr.
- Bakchylides aus Keos, der bekannte Dichter, um 470 v. Chr.
- Barlaam, ein aus Calabrien gebürtiger, der griechischen Confession angehöriger gelehrter Mönch aus der ersten Hälfte des 14ten Jahrh.
- Basilius der Grosse, Bischof von Cäsarea in Kappadocien, gest. 379.
- Biblische Schriften des alten und neuen Testaments.
- Bio der Borysthenite, athenischer Literat um 300 v. Chr. II, 246.
- Boëthius, der bekannte römische Philosoph, gest. 524 $\frac{1}{3}$ n. Chr.; V, 776.
- Boëthus, Stoiker des dritten Jahrh. v. Chr.; IV, 40.
- Brontinus, angeblicher Pythagoreer V, 86.
- Bryennius, Manuel, Byzantiner aus dem Anfang des 14ten Jahrh., Verfasser einer Harmonik.
- Bryso, angeblicher Pythagoreer V, 86.
- Butherus, angeblicher Pythagoreer V, 86.
- Capitolinus, Jul., einer von den Scriptoribus Historiarum Augustarum, aus der ersten Hälfte des vierten Jahrh. n. Chr.

- Assiodorus**, Gelehrter und Staatsmann unter Theodorich d. Gr., später Mönch, um 475—570 n. Chr.
- Assius Hemina**, römischer Annalist um 130 v. Chr.
- Assius**, der Mörder Cäsar's.
- Atteus**, der Sokratiker; der unter seinem Namen erhaltene *Πλάξ*, häufig für Aecht gehalten, stammt wahrscheinlich aus einer weit späteren Zeit.
- Aedrenus, Georgius**, Mönch aus der zweiten Hälfte des elften Jahrh.
- Aelsus, Cornelius**, ein Polyhistor unter Tiber, dessen acht Bücher *De medicina* noch vorhanden sind; IV, 600.
- Aelsus**, Platoniker um 170—180 n. Chr.; V, 192.
- Censorinus**, römischer Grammatiker; seine Schrift *De die natali* ist 238 n. Chr. verfasst. Von dem unter Ps.-Censorinus angeführten Bruchstück ist Verfasser und Abfassungszeit unbekannt.
- Cephisodorus**, Rhetor, Schüler des Isokrates.
- Chalcidius**, Neuplatoniker des fünften Jahrh. n. Chr. V, 774.
- Chamäleon**, Peripatetiker aus dem Anfang des dritten Jahrh. v. Chr. III, 727.
- Chares aus Mytilene**, ein Hofbeamter und Geschichtschreiber Alexander's d. Gr.
- Charisius**, Grammatiker des dritten Jahrh. n. Chr.
- Charondas**, der Gesetzgeber, um 650 v. Chr., über dessen angeblichen Pythagoreismus I, 225. V, 86 zu vergleichen sind.
- Chörilus**, epischer Dichter um 400 v. Chr.
- Chronicon paschale**, ein von verschiedenen Verfassern und wohl auch in verschiedenen Jahrhunderten verfasstes Werk; der erste Theil, bis 854 n. Chr., ist der werthvollste.
- Chrysippus**, der bekannte Stoiker, gest. um 206 v. Chr.
- Chrysostomus, Johannes**, der berühmte Bischof von Konstantinopel, gest. 407.
- Cicero**.
- Claudianus Mamertus**, gallischer Presbyter um 450 n. Chr.; Bd. V, 774.
- Clemens von Alexandria**, der bekannte christliche Gelehrte um das Ende des zweiten und den Anfang des dritten Jahrhunderts.
- Clementinische Homilien und Recognitionen**; zwei Schriften aus der jüdenchristlichen Parthei in der alten Kirche, von denen jene um 160—180, diese in ihrer jetzigen Gestalt um 210 n. Chr. verfasst zu sein scheint.
- Cölius Aurelianus**, medicinischer Schriftsteller des zweiten Jahrh. n. Chr.
- Columella**, der bekannte Verfasser eines Werks über den Landbau, unter Nero.
- Cornutus**, Stoiker unter Nero IV, 612.
- Curtius Rufus**, der bekannte Geschichtschreiber Alexander's, wahrscheinlich aus dem ersten Jahrh. n. Chr.
- Cyrillus**, Bischof von Alexandria, gest. 444.
- Damascius**, athenischer Neuplatoniker um 520; V, 758.
- Damasus**, Biograph des Endemus; s. Bd. III, 60, u.
- Daniel**, der Prophet; das Buch, welches seinen Namen trägt, ist zwischen 170 und 164 v. Chr. verfasst.
- David**, der Armenier, ein Neuplatoniker aus der Schule des Proklus, Verfasser von Commentaren zu Aristoteles, um 500 n. Chr.
- Demetrius der Phalereer**, der Schüler Theophrast's; III, 726.

8 Alphabetisches Verzeichniss der Schriftsteller.

- Demetrius der Magnesier, ein Zeitgenosse Cicero's, Verfasser einer Schrift π. ὁμωνύμων ποιητῶν καὶ συγγραφέων und anderer Werke.
- Demetrius aus Byzanz, Peripatetiker, vielleicht des ersten Jahrh. v. Chr. IV, 696; zu unterscheiden von dem gleichnamigen byzantinischen Geschichtschreiber aus der Mitte des dritten Jahrh. v. Chr.
- Demetrius, der wirkliche oder pseudonyme Verfasser der Schrift π. ἑρμηνείας (Rhet. gr. von Walz IX, 1 ff. von Spengel III, 259 ff.), welche die Handschriften dem Demetrius Phalereus zuschreiben, welche aber jedenfalls später ist, doch wahrscheinlich noch der alexandrinischen Periode angehört.
- Demokritus, der bekannte Atomiker.
- Demochares, attischer Redner, Neffe des Demosthenes.
- Demodikus oder —dokus, Verfasser elegischer und jambischer Gedichte, vielleicht aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrh. v. Chr.
- Demosthenes; ihm wird der λόγος ἐρωτικὸς fälschlich beigelegt, der Bd. I, 218 angeführt ist.
- Dercyllides, Platoniker, wahrscheinlich unter August oder Tiber IV, 542.
- Dexippus, Schüler Jamblich's; V, 667.
- Dicharchus, Schüler des Aristoteles; III, 718.
- Didymus, ὁ Χαλκέντερος, alexandrinischer Grammatiker, Zeitgenosse Cicero's.
- Dinarchus, attischer Redner aus der Zeit Alexander's und seiner Nachfolger.
- Dino, der Verfasser einer persischen Geschichte, aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrh. v. Chr.
- Dio Chrysostomus, Redner und Philosoph unter Domitian und Trajan; IV, 729.
- Dio Cassius aus Nicäa, der Geschichtschreiber, geb. um 155 n. Chr., gest. nach 230.
- Diodorus von Sicilien, der bekannte Geschichtschreiber aus Cäsar's und August's Zeit.
- Diodotus, ein Grammatiker, der Heraklit's Schrift commentirte, möglicherweise der IV, 520 besprochene Stoiker.
- Diogenes von Apollonia, der bekannte Physiker aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrh. I, 190.
- Diogenes von Seleucia, Stoiker des zweiten Jahrh. v. Chr. IV, 41.
- Diogenes Laërtius, Verfasser der zehn Bücher βίων καὶ γνωμῶν τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοχιμούντων, um 220—250 n. Chr.
- Diogenes, Antonius, Verfasser eines Romans: τὰ ὑπὲρ Θούλην ἄπιστα, über den Phot. Cod. 166 berichtet. Seine Zeit ist unbekannt, aber wohl keinesfalls früher, wahrscheinlich merklich später, als 50 v. Chr.
- Diogenianus, Peripatetiker, dessen Zeit unbekannt ist; IV, 69, 3.
- Diokles aus Knidos, ein Platoniker, dessen Zeitalter nicht näher bekannt ist.
- Diokles aus Magnesia, ein von Diogenes Laërtius benützter Gelehrter.
- Diomedes, Grammatiker aus dem dritten Jahrh. n. Chr.
- Dionysius von Halikarnass, der bekannte Kritiker und Geschichtschreiber aus der Zeit des Augustus.
- Dionysius, Stoiker, vielleicht des ersten Jahrh. v. Chr., IV, 296 vgl. 519.

Dionysius, Bischof von Alexandria, um 255; Auszüge aus seiner Schrift π. φύσεως giebt Euseb in der præparatio evangelica.

Diotogenes, angeblicher Pythagoreer, V, 86.

Diyllus aus Athen, ein Geschichtschreiber, dessen Blüthe in den Anfang des dritten Jahrh. v. Chr. zu fallen scheint.

Doxopater, ein Rhetor (Rhet. gr. von Walz T. II. VI), frühestens aus dem eilften Jahrh. n. Chr.

Dschemaluddin, Verfasser des III, 43 unt. besprochenen arabischen Verzeichnisses der aristotelischen Schriften.

Duris, Schüler Theophrast's; III, 727.

Ekphantus, Pythagoreer aus der ersten Hälfte des vierten Jahrh. v. Chr. I, 361 f.; über die ihm unterschobene Schrift V, 86.

Elias Cretensis, ein Bischof aus der zweiten Hälfte des achten Jahrh.

Empedokles I, 500 f.

Ennius, der Dichter, 239—169 v. Chr.

Ephippus, Dichter der mittleren attischen Komödie.

Ephorus aus Kumä, Geschichtschreiber, Schüler des Isokrates, Zeitgenosse Philipp's und Alexander's.

Epicharmus, der Dichter aus dem Anfang des fünften Jahrh. I, 362.

Epikrates, Dichter der mittleren Komödie um 350 v. Chr.

Epiktetus, der bekannte Stoiker, um 70—100 n. Chr. IV, 660.

Epikurus IV, 341.

Epiphanius, Bischof von Cyprien, gest. 403.

Eratosthenes, der berühmte alexandrinische Gelehrte, IV, 33. 40.

Erinna, lyrische Dichterin aus dem Ende des siebenten (nach einer andern Angabe erst aus der Mitte des vierten) Jahrh. v. Chr.

Eromenes, angeblicher Pythagoreer V, 86.

Erotianus, Grammatiker zur Zeit Nero's, dessen Glossarium zu Hippokrates aber nur in einem späteren Auszug erhalten zu sein scheint.

Esra, das dritte Buch E., V, 229.

Etymologicum magnum, griechisches Wörterbuch, vielleicht um 1000 n. Chr.

Eubulides, der Megariker, Gegner des Aristoteles Bd. II, 175.

Eubulus, Verfasser einer Schrift über den Cyniker Diogenes (Diog. L. VI, 30; auch VI, 20 ist aber statt Εὐβουλίδης „Εὐβουλος“ zu lesen).

Eudemus der Rhodier, Schüler des Aristoteles; III, 698.

Endocia (Eudoxia), die jüngere Kaiserin dieses Namens; ihr Sammelwerk Ἰωνία ist nach 1071 verfasst.

Eudorus der Akademiker, Zeitgenosse August's; IV, 543 f.

Euklides, der berühmte Mathematiker, unter Ptolemäus Lagi.

Eumelus, einer der Cykliker, angeblich um 760.

Eunapius, neuplatonischer Schriftsteller aus dem letzten Drittheil des vierten Jahrh. n. Chr. V, 663.

Euripides.

Euryphamus, angeblicher Pythagoreer V, 86.

Eurysus desgleichen.

Eusebius, der bekannte Bischof von Cäsarea, gest. 340.

10 Alphabetisches Verzeichniss der Schriftsteller.

Eustathius, 1160—1198 Erzbischof von Thessalonich.

Eustratius, Metropolit von Nicäa um 1117.

Eutocius aus Askalon, Mathematiker, wie es scheint aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrh.

Eutropius, Geschichtschreiber unter Valens, um 370 n. Chr.

Euxitheus, angeblicher Pythagoreer; V, 86.

Favorinus, Rhetor und akademischer Philosoph zur Zeit Trajan's und Hadrian's; V, 50.

Festus Avienus, s. Avienus.

Figulus, Nigidius, der Pythagoreer, Freund Cicero's; V, 79.

Fronto, Cornelius, Rhetor und Lehrer Mark Aurel's, gest. um 170.

Fulgentius, der wirkliche oder erdichtete Name des christlichen Verfassers von zwei mythologischen und einer lexikalischen Schrift aus dem fünften oder sechsten Jahrh., die durch ihre gefälschten Citate berüchtigt sind.

Galenus, der bekannte Arzt und Philosoph aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. n. Chr.; IV, 734. Seinen Namen trägt eine *Historia philosophiae*, eine kürzere Recension der pseudoplutarchischen *Placita*.

Gaudentius, Bischof von Brixia, Zeitgenosse Augustin's.

Gedicht, das goldene der Pythagoreer; I, 215.

Gellius, Aulus, der bekannte Sammler merkwürdiger Nachrichten aus der Zeit der Antonine.

Geminus, ein Astronom aus Rhodus, um die Mitte des ersten Jahrh. v. Chr.

Georgius Pachymeres, byzantinischer Commentator des Rhetors Hermogenes.

Georgius Syncellus, s. Sync.

Glaukus, der von Diogenes und Plutarch angeführte, sonst unbekannte Verfasser einer Schrift π. ποιητῶν.

Glykas, Michaël, byzantinischer Chronikschreiber, wie es scheint, aus dem zwölften Jahrh.

Gorgias, der Redner; I, 735. 738. 761.

Gregorius von Nazianz, der bekannte christliche Gelehrte, gest. 389.

Hadschi Khalfa, ein arabischer Gelehrter des siebenzehnten Jahrh.; III, 44.

Harpokration, pythagoraisirender Platoniker, IV, 718.

Hegesander, ein von Athenäus benützter Schriftsteller, frühestens aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. v. Chr., vielleicht aber auch weit jünger.

Hegesippus, Schriftsteller aus der judenchristlichen Parthei, um 150—160 n. Chr.

Hekato, Schüler des Panätius; IV, 508.

Helladius, Verfasser einer Chrestomathie, von der Phot. Cod. 279 einen Auszug giebt.

Hellanikus aus Mytilene, Logograph; seine Blüthe fällt zwischen 460—420 v. Chr.; über seine orphische Kosmogonie I, 70.

Hemina, s. Cassius.

Henoch, das Buch H.; eine jüdisch-apokalyptische Schrift, deren Grundstock um 100 v. Chr. verfasst zu sein scheint.

Heraklides aus Pontus, Schüler Plato's; II, 646.

- Heraklides Lembus**, alexandrinischer Geschichtschreiber, welcher um 160 v. Chr. Auszüge aus Sotion's und Satyrus' Werken zur Geschichte der Philosophie verfasste; III, 757.
- Heraklitus** aus Ephesus, der bekannte Philosoph; I, 449 f.
- Heraklitus**, der Verfasser der homerischen Allegorien, ein Stoiker, wahrscheinlich unter Augustus; IV, 611.
- Hermesianax**, elegischer Dichter aus der Zeit Philipp's und Alexander's d. Gr.
- Hermetische Bücher**; I, 32. V, 200.
- Hermias**, christlicher Apologet, zwischen 150 und 200 n. Chr.
- Hermias**, der Schüler Syrian's, um 450; V, 747 f.
- Herminus**, Peripatetiker aus der Zeit der Antonine; IV, 695.
- Hermippus**, alexandrinischer Gelehrter um 200 v. Chr.; III, 757.
- Hermodorus**, Schüler Plato's; II, 642.
- Hermogenes**, Rhetor aus der Zeit Mark Aurel's.
- Herodikos**, ὁ Κρατῆταιος, ein Grammatiker, wohl aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. v. Chr.
- Herodotus**.
- Hesiodus**.
- Hesychius** aus Milet, ein Gelehrter aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrh. n. Chr.
- Hierokles**, der Verfasser der *Hippiatrica*, ein Rechtsgelehrter, vielleicht aus dem fünften Jahrh. n. Chr.
- Hierokles**, der Christengegner, um 300; V, 612.
- Hierokles**, der Schüler Plutarch's, um 480 n. Chr.; V, 681.
- Hieronimus**, der Peripatetiker, um 260 v. Chr.; III, 749.
- Hieronimus** aus Stridon, der bekannte Kirchenvater, gest. 420.
- Hieronimus**, ein von Damascius angeführter Schriftsteller, über welchen Bd. I, 71 s. vgl.
- Hipparchus**, von Diog. IX, 43 angeführt, sonst unbekannt.
- Hippasus**, Pythagoreer, I, 360; seine angeblichen Schriften V, 86.
- Hippobotus**, der Verfasser einer Schrift über die Philosophenschulen, wahrscheinlich der alexandrinischen Periode angehörig.
- Hippodamus**, angeblicher Pythagoreer; V, 86.
- Hippokrates**, der berühmte Arzt um 430 v. Chr.
- Hippolytus**, ein Mann aus der römischen Kirche, der wahrscheinliche Verfasser der *Refutatio omnium haeresium*, von welcher früher nur das erste Buch u. d. T. „Philosophumena des Origenes“ vorhanden war. Er schrieb um 230.
- Hipponax**, der Jambendichter, um die Mitte des sechsten Jahrh. v. Chr.
- Homer**.
- Horatius**.
- Jamblichus**, der Neuplatoniker, um 300—330 n. Chr.; V, 613. Ebd. S. 646 über das Jamblich zugeschriebene Buch von den Mysterien.
- Ibykus** aus Rhegium, Lyriker des sechsten Jahrh. v. Chr.
- Idomeneus**, Schüler Epikur's; IV, 346.

12 Alphabetisches Verzeichniss der Schriftsteller.

- Io aus Chios, tragischer und elegischer Dichter, Zeitgenosse des Sophokles und Euripides, der auch historische Schriften verfasst hatte.
- Johannes Chrysostomus, s. Chrysost.
- Johannes Damascenus, christlicher Theolog aus der Mitte des achten Jahrh.
- Johannes Diaconus, ein Byzantiner, welcher allegorische Deutungen der hesiodischen Theogonie verfasst oder vielmehr gesammelt hat, vielleicht der gleiche, der an dem Concil in Konstantinopel v. J. 680 theilnahm.
- Johannes Laurentius Lydus, geb. 490, gest. nach 552, lebte in Konstantinopel.
- Johannes Malalas, s. Malalas.
- Johannes, der Grammatiker, mit dem Beinamen Philoponus, der bekannte Theolog und Erklärer des Aristoteles aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrh., ein Schüler des Neuplatonikers Ammonius.
- Johannes Siceliota (Walz, Rhet. gr. VI), byzantinischer Rhetor, wie es scheint aus dem vierzehnten Jahrh.
- Johannes Stobäus, s. Stobäus.
- Josephus, der jüdische Geschichtschreiber unter Vespasian und seinen Söhnen.
- Josephus Rhacendyta (Walz, Rhet. gr. III), byzantinischer Rhetor.
- Irenäus, Bischof von Lyon 177—202.
- Isidorus, Abt eines Klosters in Pelusium und theologischer Schriftsteller aus dem Ende des vierten und der ersten Hälfte des fünften Jahrh.
- Isidorus, Bischof von Hispalis (Sevilla), gest. 635/6.
- Isokrates, der Redner, geb. 436, gest. 388 v. Chr.
- Julianus der Abtrünnige, reg. 361—368; V, 661 f.
- Justinus der Historiker, der sonst unbekannte Epitomator des Trogus Pompejus, welcher letztere unter August lebte.
- Justinus Martyr, der christliche Apologet, welcher um 140 und später in Rom lebte und 165 hingerichtet wurde. Von den ihm beigelegten Schriften sind nur die beiden Apologien und das Gespräch mit Trypho für echt zu halten.
- Justus von Tiberias, jüdischer Geschichtschreiber, gest. 100 n. Chr.
- Juvenalis, der Satyriker, unter den Flaviern, Trajan und Hadrian.
- Kallikratidas, angeblicher Pythagoreer; V, 86.
- Kallimachus aus Cyrene, der berühmte Gelehrte, dessen Wirksamkeit in Alexandria mit dem zweiten Drittheil des dritten Jahrh. v. Chr. ziemlich genau zusammenfällt.
- Kleanthes der Stoiker, um 260 v. Chr.; IV, 81.
- Kleanthes heisst nach dem überlieferten Texte ein in Porphyrs Leben des Pythagoras mit einem Werke *Μοθικά* angeführter Schriftsteller; es ist aber ohne Zweifel *Νεάνθης* zu lesen, und Neanthes von Cyzikus (s. u.) gemeint, der auch *Μοθικά* geschrieben hatte.
- Klearchus, Schüler des Aristoteles; III, 723.
- Kleomedes, Stoiker und Astronom des zweiten Jahrh. n. Chr.; IV, 614.
- Klinias, Pythagoreer, I, 243; seine angebliche Schrift V, 86.
- Klitomachus, Schüler des Karneades; IV, 478.
- Kolotes, der Schüler Epikurs; IV, 346.]

- Kosmas Indicopleustes**, Verfasser eines geographischen Werks unter Justinian, um 550 n. Chr.
- Krantor**, der Akademiker, um 300—280 v. Chr.; II, 650.
- Krates**, der Cyniker, um 320 v. Chr.; II, 204.
- Kratinus** der ältere, der bekannte Komödiendichter, ein älterer Zeitgenosse des Aristophanes; der jüngere, ein Dichter der neueren Komödie, aus der ersten Hälfte des dritten Jahrh. v. Chr.
- Kritias**, der Führer der sog. dreissig Tyrannen; I, 745.
- Krito**, angeblicher Pythagoreer; V, 86.
- Lactantius**, Rhetor und christlicher Theolog; er schrieb im ersten Drittheil des vierten Jahrh.
- Lamprias**, Verfasser eines Verzeichnisses der plutarchischen Schriften (Bd. V, 50), wahrscheinlich pseudonym.
- Lampridius**, Ael., unter Constantin, einer der *Scriptores Historiae Augustae*.
- Lasus** von Hermione, Lyriker und Schriftsteller über Musik; seine Blüthe fällt in die letzten Jahrzehende des sechsten Jahrh. v. Chr.
- Leander** von Milet, bei Diog. I, 28. 41 angeführt, älter als Kallimachus.
- Libanius**, der bekannte Rhetor aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrh. v. Chr.; V, 665 f.
- Livius**.
- Longinus**, der Philolog und Philosoph, Schüler des Ammonius Sakkas, gest. 273; V, 410.
- Lucanus**, der Dichter der Pharsalia; IV, 612.
- Lucianus**; IV, 732.
- Lucretius Carus**; IV, 351 f.
- Lupus**, Rutilius, römischer Rhetor unter Tiberius.
- Lyko** von Jasos, Verfasser einer Schrift über Pythagoras, ein „Pythagoriker“, d. h. Neupythagoreer, älter als Aristokles und Athenäus; III, 17, 1.
- Lysias**, der Redner, geb. 459, gest. 379 v. Chr.
- Lysis**, Pythagoreer I, 214; angebliche Schrift desselben; V, 87.
- Macrobius**, Grammatiker und platonischer Philosoph, um 390—420 n. Chr.; V, 774.
- Makkabäerbücher**; V, 228 f.
- Malalas** (Malel.), Johannes, byzantinischer Geschichtschreiber.
- Manetho**, der bekannte ägyptische Priester und Geschichtschreiber, aus dem ersten Drittheil des dritten Jahrh. v. Chr.
- Marcellinus** (Walz, Rhet. gr. IV), ein Rhetor der späteren römischen Kaiserzeit.
- Marcianus**, Ael., römischer Rechtsgelehrter aus dem Anfang des dritten Jahrh. n. Chr.
- Marcianus Capella**, karthagischer Gelehrter aus der zweiten, oder nach andern der ersten Hälfte des fünften Jahrh. n. Chr.; V, 774.
- Marinus**, Nachfolger und Biograph des Proklus 485 f. n. Chr.; V, 755.
- Mark Aurel s. Antoninus**.
- Marsyas**, macedonischer Geschichtschreiber, Jugendgenosse Alexander's; III, 19 f.

14 Alphabetisches Verzeichniss der Schriftsteller.

- Maximus Tyrius**, Platoniker aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. n. Chr.; V, 182.
- Megasthenes**, Verfasser der Ἰνδικά, um 300 v. Chr. im Dienste Seleukus' I.
- Melissus**, eleatischer Philosoph; I, 436.
- Memnon**, der uns durch Phot. Cod. 224 bekannte Verfasser einer Geschichte des pontischen Heraklea, wie es scheint aus dem ersten Jahrh. n. Chr.
- Menander**, der Komödiendichter, geb. 341, gest. 289 v. Chr.
- Menodotus**, Skeptiker des zweiten Jahrh. n. Chr.; V, 5.
- Metopus**, angeblicher Pythagoreer, V, 87.
- Metrodorus** aus Chios, Demokriteer; I, 661 f.
- Metrodorus** aus Lampsakus, Schüler des Anaxagoras; I, 703.
- Metrodorus** aus Lampsakus, Schüler Epikur's; IV, 345.
- Michaël von Ephesus**, ein Commentator aristotelischer Schriften aus der byzantinischen Periode.
- Mimnermus**, Elegiker, Zeitgenosse Solon's.
- Minucius Felix**, christlicher Apologet unter den Antoninen.
- Mnesarchus**, Schüler des Panätius; IV, 408 f.
- Mnesimachus**, Dichter der mittleren attischen Komödie.
- Mnesistratus**, alexandrinischer Gelehrter aus den letzten Jahrzehenden des dritten Jahrh. v. Chr.
- Moderatus**, Neupythagoreer um 60—80 n. Chr.; V, 93.
- Masonius Rufus**, Stoiker, unter Nero und seinen Nachfolgern; IV, 651 f.
- Myronianus** aus Amastris, ein von Diogenes Laërt. benützter Schriftsteller, dessen Zeitalter sich aber nicht näher bestimmen lässt.
- Neanthes** von Cyzikus, ein Rhetor, der in der zweiten Hälfte des dritten Jahrh. v. Chr. am Hof Attalus' I. in Pergamum lebte. Vgl. Kleanthes.
- Nemesius**, ein christlicher Schriftsteller um 450; vgl. Bd. V, 405, 2.
- Nepos**, Cornelius, der bekannte Historiker, jüngerer Zeitgenosse Cicero's.
- Nicias** aus Nicäa, der von Athenäus angeführte, sonst unbekannte Verfasser einer Schrift: φιλοσόφων διαδοχαί.
- Nikolaus von Damaskus**, Peripatetiker aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrh. v. Chr.; IV, 556.
- Nikomachus** aus Gerasa, Neupythagoreer aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. n. Chr.; V, 93.
- Numenius**, Neupythagoreer und Platoniker aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. n. Chr.; V, 193.
- Ocellus** der Lukaner, der angebliche Verfasser neupythagoreischer Schriften aus dem ersten Jahrh. v. Chr.; V, 81.
- Oenomaus**, Cyniker unter Hadrian; IV, 696.
- Olympiodorus** der jüngere, alexandrinischer Neuplatoniker des sechsten Jahrh.; V, 772.
- Onatas**, angeblicher Pythagoreer; V, 87.
- Onesikritus**, Geschichtschreiber, Begleiter Alexander's; II, 204.
- Onetor**, ein von Diogenes II, 114. III, 9 angeführter Schriftsteller, vielleicht ein Stoiker.
- Oribasius**, berühmter Arzt unter Julian und seinen Nachfolgern.

- Origenes**, der grosse alexandrinische Kirchenlehrer 185—254 n. Chr. Ueber seine sog. Philosophumena s. m. unter Hippolytus.
- Ovidius**.
- Panätius**, Stoiker des zweiten Jahrh. v. Chr.; IV, 500.
- Parmenides**, der eleatische Philosoph; I, 395 f.
- Pausanias**, der Perieget, unter Hadrian und den Antoninen.
- Pempelus**, angeblicher Pythagoreer; V, 87.
- Periktione**, angebliche Pythagoreerin; V, 87.
- Persäus**, Schüler Zeno's; IV, 34.
- Persius Flaccus**, der Satyriker unter Nero IV, 612.
- Petronius Arbitr**; über die unter diesem Namen erhaltenen Bruchstücke, wahrscheinlich aus der Zeit Nero's oder seiner nächsten Nachfolger, s. m. **BERNHARDY**, Röm. Lit. 612.
- Phädrus**, der Epikureer, der Lehrer Cicero's; Bd. IV, 849. Vgl. Philodemus.
- Phanias**, Schüler des Aristoteles; III, 722.
- Pherecydes I**, 64 f.
- Philemon**, Dichter der neuen Komödie, welcher fast hundertjährig 261 v. Chr. starb.
- Philippus aus Opus**, der muthmassliche Verfasser der Epinomis, Schüler Plato's; II, 647.
- Philo von Byblus**, ein phöniciſcher Grammatiker und Geschichtschreiber aus dem Ende des ersten Jahrh. n. Chr., der seine phöniciſche Geschichte grösstentheils aus dem uralten Sanchuniathon entnommen zu haben vorgab.
- Philo**, der Jude; V, 293.
- Philo**, ein von Myronianus b. Diog. III, 40 angeführter, sonst unbekannter Schriftsteller.
- Philochorus aus Athen**, Geschichtschreiber, gest. 262 v. Chr.
- Philodemus**, Epikureer aus Cicero's Zeit; IV, 350. Seine Schrift *περὶ εὐσεβείας*, früher für Phädrus' Buch über die Götter gehalten, bildet die Quelle der Darstellung Cicero's Nat. De. I.
- Philolaus**, der Pythagoreer; I, 241 f. V, 291.
- Philoponus**, s. Johannes der Grammatiker.
- Philostorgius**, Verfasser einer Kirchengeschichte, gest. um 430.
- Philostratus**, um 200—245 n. Chr.; V, 133.
- Phintys**, angeblicher Pythagoreer; V, 87.
- Phlegon von Tralles**, Freigelassener Hadrian's.
- Phocylides**, Gnomiker des sechsten Jahrh. v. Chr.; I, 80. *Pseudophocylidea* V, 229.
- Photius**, der bekannte Patriarch von Konstantinopel, gest. 891, Verfasser der *Βιβλιοθήκη* und der *λέξεων συναγωγῇ*.
- Phrynichus**, Dichter der älteren attischen Komödie, Zeitgenosse des Aristophanes.
- Phrynichus**, Rhetor und Grammatiker unter Mark Aurel und Commodus.
- Phindarus**.
- Piso**, L. Calpurnius P. Frugi Censorius, römischer Annalist, 134 v. Chr. Consul.

16 Alphabetisches Verzeichniss der Schriftsteller.

- Planudes, Maximus, byzantinischer Gelehrter aus der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrh.
- Plato.
- Plinius der ältere, Verfasser der *Historia naturalis*, geb. 23 n. Chr., gest. 79.
- Plinius der jüngere, Verfasser der Briefe, geb. 62 n. Chr.; seine Blüthe fällt unter Trajan.
- Plotinus; V, 413 ff.
- Plutarchus von Chäronea; V, 142 ff. Die unter seinem Namen überlieferten *Placita philosophorum*, denen allerdings eine von Euseb in der *Præparatio evangelica* benützte plutarchische Schrift zu Grunde liegt, sind weit später. Auf andere Recensionen derselben ist des angeblichen Galenus *Historia philosophiae* und ein grosser Theil von Theodoret's und Stobæus' (in den Eklogen) Angaben über die alten Philosophen zurückzuführen. Ueber sein Leben Homer's s. m. V, 607, 1.
- Plutarchus, der Neuplatoniker, gest. 434; V, 677.
- Polemo, der Akademiker; II, 649.
- Pollux, Jul., griechischer Rhetor und Grammatiker unter Commodus.
- Polus, angeblicher Pythagoreer; V, 87.
- Polyänus, der Verfasser der *στρατηγήματα*, unter Mark Aurel.
- Polybius, der Geschichtschreiber, geb. um 204, gest. gegen 122 v. Chr.
- Polybus, Schwiegersohn des Hippokrates, muthmasslicher Verfasser der hippokratischen Schrift von der Natur des Menschen.
- Pomponius, römischer Rechtsgelehrter aus der Zeit Hadrian's.
- Porphyrus; V, 572.
- Posidonius aus Apamea; IV, 509.
- Priscianus, der Neuplatoniker, um 530 n. Chr.; V, 763.
- Priscianus, der lateinische Grammatiker aus der ersten Hälfte des sechsten oder vielleicht auch des fünften Jahrh.
- Probus, Valer., der Erklärer Virgil's und anderer Dichter, Grammatiker zur Zeit Nero's; weit jünger ist der gleichnamige Verfasser der *Institutiones*.
- Procopius, Rhetor und Geschichtschreiber aus dem zweiten Drittheil des sechsten Jahrh. n. Chr.
- Prodikus, der Sophist; I, 738.
- Proklus, der Neuplatoniker; V, 700.
- Prorus, angeblicher Pythagoreer; V, 87.
- Protagoras, der Sophist, I, 730.
- Ptolemäus, Claudius, der alexandrinische Mathematiker, um die Mitte des zweiten Jahrh. n. Chr.
- Ptolemäus, ein Peripatetiker, Verfasser eines Verzeichnisses der aristotelischen Schriften; III, 43.
- Pythagoras; seine angeblichen Schriften I, 209. 211. V, 85.
- Quintilianus, der bekannte Verfasser der *Institutiones oratoriae*, welcher unter den Flaviern als Rhetor in Rom lebte. — Aristides Quint., s. Aristid.
- Rufus aus Ephesus, ein Arzt und ärztlicher Schriftsteller zur Zeit Trajan's.
- Rutilius Lupus, s. Lupus.
- Sabinus, ein von Galen angeführter Arzt aus der Zeit Hadrian's.

- Sallustius**, Neuplatoniker um 360 n. Chr.; V, 664.
- Salomo** s. Weisheit.
- Sanchuniathon**, s. Philo.
- Sappho**, die Dichterin, um 610 v. Chr.
- Satyrus**, Peripatetiker aus dem Anfang des zweiten Jahrh. v. Chr.; III, 257.
- Scävola**, römischer Jurist, Schüler des Panätius; IV, 489. 595.
- Scymnus** aus Chios, ein Geograph aus unbekannter Zeit. Ihm wird auch eine Periegesis in Jamben beigelegt, welche in der ersten Hälfte des ersten Jahrh. v. Chr. verfasst sein muss.
- Seneca**; IV, 616.
- Serenus**, ein von Stobäus benützter Schriftsteller, den Phot. Cod. 167. S. 114, b zu den Philosophen rechnet.
- Servius**, Commentator Virgil's im fünften Jahrh. n. Chr.
- Sextius**, zwei römische Philosophen unter Cäsar und Augustus; IV, 599.
- Sextiusprüche**; IV, 601 f.
- Sextus Empirikus**, der bekannte Skeptiker aus dem Anfang des dritten Jahrh. n. Chr.; V, 5.
- Sibyllinen**; V, 228.
- Sidonius Apollinaris**, gallischer Dichter, 428—484 n. Chr.
- Simonides von Amorgus**, der Jambograph, um 640 v. Chr.
- Simonides von Keos**, der bekannte Lyriker, geb. 559, gest. 469 v. Chr.
- Simplicius**, der neuplatonische Ausleger des Aristoteles; V, 764 f.
- Sirach**, Buch S. V, 229.
- Sokrates**, Verfasser einer Kirchengeschichte, um 450 n. Chr.
- Solon**, geb. 639, gest. 559 v. Chr.; I, 79.
- Sopater** aus Paphos, Komödiendichter, aus der Zeit Alexander's d. Gr. und der Diadochen.
- Sopater** (Walz, Rhet. gr. IV. V. VIII), Rhetor des sechsten Jahrh. n. Chr.
- Soranus**, medicinischer Schriftsteller aus der Zeit des Hadrian und Antoninus Pius; sein angebliches Leben des Hippokrates ist unächt.
- Sosiades**, ein Schriftsteller, dessen „Sprüche der sieben Weisen“ Stob. Floril. III, 80 mittheilt.
- Sosigenes**, Peripatetiker um 170 n. Chr.; IV, 696. 701.
- Sosikrates** aus Rhodus, Historiker, frühestens unter Augustus; seine Διαδοχαὶ werden von Diogenes öfters angeführt.
- Sotion d. ältere**, Peripatetiker und Verfasser einer Διαδοχὴ φιλοσόφων, um 200—170 v. Chr.; III, 756.
- Sotion d. jüngere**, ein Peripatetiker, der um die Mitte des ersten Jahrh. n. Chr. gelebt zu haben scheint; a. a. O. und Bd. IV, 694.
- Sotion**, Schüler der Sextier; IV, 600. 605, 3.
- Sozomenus**, Verfasser einer Kirchengeschichte, aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrh.
- Spartianus**, einer der *Scriptores Historiae Augustae*, um oder nach 300 n. Chr.
- Speusippus**, der Neffe Plato's; II, 644.
- Sphärus**, Schüler Zeno's; IV, 35.

18 Alphabetisches Verzeichniss der Schriftsteller.

- Stephanus aus Byzanz, um 550 n. Chr., Verfasser eines auszugsweise erhaltenen geographischen Wörterbuchs.
- Sthenidas, angeblicher Pythagoreer; V, 87.
- Stobäus, Johannes, der Verfasser der bekannten Sammelwerke, vielleicht aus der zweiten Hälfte des fünften oder der ersten des sechsten Jahrh.
- Strabo, der Geograph, unter Augustus und Tiberius; IV, 521.
- Strato, der Physiker, um 280 v. Chr.; III, 728.
- Suetonius, der bekannte römische Philolog und Historiker um 120 n. Chr.
- Suidas, der Verfasser des Wörterbuchs, ein byzantinischer Gelehrter, dessen Lebenszeit unbekannt, doch keinesfalls über die Mitte des zwölften Jahrh. herabzurücken ist.
- Symmachus aus Athen, ein Grammatiker und Erklärer des Aristophanes, der in den Scholien zu demselben öfters angeführt wird.
- Symmachus, Q. Aurelius, angesehener Römer aus dem letzten Drittheil des vierten Jahrh. n. Chr., Verfasser von Briefen und Reden.
- Syncellus, Georgius, Mönch in Konstantinopel, aus der zweiten Hälfte des achten und dem Anfang des neunten Jahrh., Epitomator der eusebischen Chronik.
- Synesius, Bischof von Ptolemais, um 410—420.
- Syrianus, der Neuplatoniker, um 420—440 n. Chr.; V, 687.
- Tatianus, christlicher Apologet aus dem letzten Drittheil des zweiten Jahrh.
- Taurus, Platoniker um 130—140 v. Chr.; IV, 718.
- Telauges, der Sohn des Pythagoras, dessen angeblichen Brief an Philolaus Diog. VIII, 55. 74 anführt.
- Teles, Stoiker um 250; IV, 39.
- Terpander, Iolischer Lyriker um 650 v. Chr.
- Tertullianus, der bekannte Presbyter aus Karthago, um 190—220 n. Chr.
- Theages, angeblicher Pythagoreer; V, 87.
- Theano, Pythagoreerin; I, 225, 5. V, 87.
- Thearidas, angeblicher Pythagoreer; V, 87.
- Themistius, peripatetischer Philosoph des vierten Jahrh. n. Chr.; V, 669 f.
- Theo Smyrnäus, Platoniker des zweiten Jahrh. n. Chr.; IV, 718.
- Theo, Rhetor, Verfasser der Progymnasmata, wie es scheint älter als Hermogenes.
- Theodoretus, Bischof von Cyrus, gest. 457; vgl. Plutarchus.
- Theodorus von Asine, Schüler Jamblich's; V, 655.
- Theodorus Prodromus, Mönch aus dem zwölften Jahrh.
- Theognis aus Megara, Elegiker, um 540 v. Chr.
- Theokritus der Chier, ein Rhetor aus der Schule des Isokrates, Zeitgenosse Alexander's und der Diadochen.
- Theophilus, christlicher Apologet, um 180, Verfasser der Bücher an Autolykus.
- Theophrastus; III, 640.
- Theophylaktus, Rhetor aus dem siebenten Jahrh. n. Chr.
- Theopompus, Schüler des Isokrates, Zeitgenosse Alexander's.
- Thrasyllus, Grammatiker aus der platonischen Schule; IV, 542.
- Thucydides.

- Timäus** aus Tauromenium, Geschichtschreiber, geb. um 352, gest. um 256 v. Chr.
- Timäus**, der Verfasser eines platonischen Lexikon, vielleicht aus dem dritten Jahrh. n. Chr.
- Timokrates**, Bruder Epikur's; IV, 346.
- Timon** aus Phlius, der Skeptiker aus der ersten Hälfte des dritten Jahrh. v. Chr.; IV, 440.
- Timotheus** aus Pergamum, von CLEMENS Strom. IV, 496, D mit einer Schrift *παρὶ τῆς τῶν φιλοσόφων ἀνδρείας* angeführt.
- Tyrtäus**, der spartanische Elegiker, um 670 v. Chr.
- Tzetzes**, Johannes, Byzantiner aus der Mitte des zwölften Jahrh.
- Valerius Antias**, römischer Geschichtschreiber um 100—80 v. Chr.
- Valerius Maximus**, Zeitgenosse Tiber's, Verfasser der bekannten Anekdotensammlung.
- Varro**; IV, 594.
- Vellejus Paterculus**, römischer Historiker zur Zeit Tiber's.
- Victor**, Aurel., Verfasser der *Caesares*, Geschichtsschreiber unter Julian (360 f. n. Chr.); ein zweiter gleichnamiger Geschichtschreiber ist etwa 40 Jahre jünger, aber die ihm beigelegte *Origo gentis romanae* scheint erst im fünfzehnten Jahrh. verfasst zu sein.
- Virgilius**.
- Vitruvius**, M. Vit. Pollio, Kriegsbaumeister unter Cäsar und Augustus.
- Vopiscus**, einer von den Verfassern der *Historia Augusta*, zwischen 305 und 387 n. Chr.
- Xenarchus**, der IV, 557 besprochene Peripatetiker zur Zeit des Augustus.
- Xenokrates**, der bekannte Akademiker; II, 644 ff.
- Xenophanes**; I, 378 ff.
- Xenophon**; II, 167 f.
- Xiphilinus**, Johannes, Epitomator des Dio Cassius, um 1075 n. Chr.
- Zaleukus** I, 225; seine angebliche Schrift V, 87.
- Zeno** von Elea; I, 419 f.
- Zeno** von Cittium; IV, 27 f.
- Zeno** von Tarsus, Nachfolger des Chrysippus; IV, 40.
- Zonaras**, Johannes, aus Konstantinopel; starb als Mönch nach 1018.
- Zosimus**, Historiker aus der zweiten Hälfte oder dem Ende des fünften Jahrh. n. Chr.

II.

Stellen alter Schriftsteller, welche erläutert oder emendirt werden.

Alexander von Aphrodisias Anal. pri. 58, b — IV, 141; ebd. 94, b — IV, 102, 4.

— De mixt. 142, a — IV, 116; ebd. 143, a, u. — IV, 87.

— Quæst. nat. II, 23 — I, 606, 1.

— De sensu 117, a, o. — III, 741.

Ammonius in Anal. pri., Arist. Org. ed. Waitz I, 43 — IV, 93, 4.

Aristoteles Anal. post. I, 83 — III, 326.

— De anima I, 2 — II, 481; ebd. II, 1 — III, 370. 371; ebd. III, 4 — III, 137; c. 5 — III, 440, 1; c. 7 — III, 440, 1.

— De cælo II, 2 — III, 349; ebd. III, 1 — I, 249.

— Eth. Eud. I, 8 — II, 435; ebd. VII, 14 — III, 705, 3; c. 15 — III, 707.

— Eth. Nic. I, 2 — III, 471. 477; c. 5 — III, 471. 773; IV, 4 — III, 494; V, 15 — III, 501; VIII, 4 — III, 514; c. 10 — III, 514.

— De generatione et corruptione I, 8 — I, 582.

— De longitudine et brevit. vitæ c. 3 — III, 256.

— Metaph. I, 3 — I, 671; c. 5 — I, 406; c. 8 — I, 286, 1; VII, 10 — III, 233; XII, 6 — III, 282; c. 7 — III, 280; c. 8 — III, 355; XIII, 3 — II, 435; c. 6 — II, 433.

— De mundo c. 3 — IV, 569.

— Phys. VI, 9 — I, 481.

— Polit. II, 5 — III, 544; IV, 1 — III, 552, 1; VIII, 5 — III, 610, 4; c. 7 — III, 609, 2.

— Rhet. I, 1. 2 — III, 598.

Chrysippus bei Lactant. Instit. VII, 23 — IV, 141.

Cicero Acad. qu. II, 6, 18 — IV, 525.

— De Divinat. I, 38, 82 — IV, 815.

— De Fin. IV, 18, 50 — IV, 195.

— Tusc. qu. I, 32, 78 — IV, 503.

Clemens von Alexandria Strom. III, 432, A — I, 484.

Diogenes Laërtius I, 119 — I, 64; II, 119 — II, 182; V, 64 — III, 572; VII, 41 — IV, 58, 2; VII, 64 — IV, 81; VII, 85 — IV, 192; VII, 140 — IV, 167, 2; VII, 161 — IV, 224, 2; X, 47 — IV, 372, 2; X, 51 — IV, 390; X, 119 — IV, 414, 4. 417, 3; X, 136 — IV, 402; X, 139 — IV, 398.

- Empedokles** V. 40 (342) — I, 506; 63 (90 ff.) — I, 505 f.; 72 (99) — I, 507; 73 (100) — I, 505; 99 (127) — I, 511, 2; 133 (182) — I, 532.
- Eusebius** præp. evang. XV, 19 — IV, 140, 6. 142, 1; XV, 20, 1 — IV, 180, 3.
- Galenus** De Hippocr. et Plat. IV, 3 — IV, 209.
- Heraklitus**, sein Ausspruch über Bogen und Leyer I, 466; „αὕη ψυχὴ σοφωτάτη“ I, 480.
- Hippolytus** Refut. hæres. (Origenis philosophumena) I, 12, S. 17 — I, 605; VI, 37, S. 198 — V, 388.
- Iamblichus** Theol. Arithmet. S. 8 — I, 801, 1.
- Isidorus** Fragm. 2 — I, 438.
- Parmenides** Fragm. V. 40/43 — I, 398, 1; V. 146 ff. — I, 414.
- Philo** Qu. omn. prob. liber 877, C — V, 248.
— De incorruptib. mundi 951, B — IV, 88, 2; ebd. 953, B IV, 136.
- Philodemus** π. εὐσεβείας (Phädrus De nat. De.) col. 1 — IV, 310, 2; col. 2 — IV, 306.
— De Musica col. 4 — IV, 398, 2; col. 36 — IV, 343.
- Philoponus** De anima Q, 2, u. — IV, 713.
- Plato** Phileb. 23, C ff. — II, 438; 66, A — II, 559 f.
— De Republ. VIII, 546 — II, 546.
— Timæus 31, B f. — II, 511 f.; 35, A f. — II, 491. 494; 35, B ff. — II, 496; 37, B — II, 504; 40, B — II, 520, 1; 53, C ff. — II, 514; 55, C — II, 513; 61, C — II, 516, 4, Schl.; 77, B — II, 552.
- Plotinus** III, 2, 2 — V, 441; III, 8, 3 (4) — V, 492; IV, 3, 24 — V, 545, 1; IV, 8, 17 — V, 502; V, 1, 4 — V, 456; V, 2, 1 — V, 456; V, 3, 3 — V, 519; V, 3, 12 — V, 425. 426; V, 3, 13 — V, 436; V, 6, 2 — V, 483; V, 6, 3 Anf. — V, 424; VI, 2, 8 — V, 464; VI, 7, 17 — V, 430.
- Plutarchus** De commun. notit. 31, 10 — IV, 140, 2; 44, 4 — IV, 86.
— Consol. ad Apoll. c. 10 — I, 456.
— De Ei ap. Delph. c. 9 — IV, 141.
— De fato c. 3 — V, 162.
— fragm. I, 4 — III, 743, 4.
— De plac. philosoph. I, 6, 16 — IV, 294.
— De virt. mor. 10 — IV, 209.
- Polybius** Exc. Vatic. XII, 26 — IV, 479.
- Porphyrus** De abstinence III, 25 — III, 680.
- Proklus** in Crat. c. 73 — V, 730.
— in Plat. Theol. III, 13 — V, 723.
— in Rempubl. 399, m — V, 739.
— in Timæum 93, D — V, 570; 98, C — V, 412. 413.
- Seneca** ep. 6, 1 — IV, 645, 1; ep. 95, 65 — IV, 191.
- Sextus Empiricus** adv. Math. VIII, 10 — IV, 70, 2; IX, 337 — V, 25; X, 216 — V, 24; X, 232 — V, 25.
- Simplicius** in Categ. 57, ε — IV, 87; 70, ε — IV, 89; 102, β — IV, 251.
— De cælo, Schol. in Arist. 477, a, 30 — IV, 702; ebd. 503, a, 41 — III, 353, 3.
— in phys. 94, a, m. — III, 663; 320, a, o — III, 704.

Stobäus Eklogen I, 180 — IV, 148, 1; ebd. I, 316 — IV, 169; ebd. I, 374 — IV, 129, 2; ebd. I, 432 f. — IV, 86; ebd. II, 116 — IV, 207; ebd. II, 168 — IV, 209; ebd. II, 230 — IV, 258; ebd. II, 300 — III, 690.

Themistius Physik 55, b, u. — I, 431.

— De anima 68, a, o. — III, 676; 91, a, o. — III, 678.

Theophrastus Metaphysik S. 309, 8 Brand. — III, 655; 310, 14 ebd.; 310, 10 — III, 656; 314, 14 ebd.; 315, 1 f. ebd.; 315, 23 ebd.; 319, 3 — III, 657; 319, 11 ebd.; 319, 18 ebd.; 320, 9 ebd.; 321, 16 — III, 658; 321, 19 ebd.; 322, 7 ff. ebd.

— De sensu 68 — III, 682, 6.

— Fragmente aus De an. II — III, 678 f. 682, 5.

III.

Namen- und Sachregister.

Griechische Wörter, welche mit X, Φ, Ψ, Θ anfangen, sind unter C, P, T, e mit Oυ beginnenden unter U, solche, deren Anfangsbuchstabe ein Vokal mit Spiritus asper ist, unter H zu suchen.)

-
- | | |
|--|---|
| Abaris I, 242. | Aeschines der Sokratiker II, 170. I, 736, 3. |
| Aberglauben , Plutarch über denselben V, 171. | Aeschines der Redner II, 309. |
| Abchaïkus IV, 696. 701. | Aeschines , der Schüler des Karneades IV, 479. 484, 2. |
| Adiaphora der Cyniker II, 214; der Stoiker IV, 197. 241. | Aeschylus II, 4 f. |
| Adiaphorie Aristo's, s. Aristo aus Chios. Skeptische, s. Ataraxie. | Aesthetik , platonische II, 608 f. vgl. Plato; aristotelische III, 604 f.; plotinische V, 475. |
| ἀδιαφόρως περαιόντες συλλογισμοὶ IV, 101, 4. | Aether , Ableitung des Namens I, 688, 4. III, 332. IV, 303, 1. Annahmen der Philosophen über den Aether: Anaxagoras I, 688; Plato II, 513; Speusippus 662; Xenokrates 676; die Epinomis 693; Aristoteles III, 329 ff.; die Stoiker IV, 171; das Buch von der Welt IV, 563; die Neupythagoreer V, 117; Plutarch 161. Bestreitung der Lehre vom Aether bei Strato III, 740; Xenarchus IV, 557; Taurus und Attikus 721, 3. 722, 2; Porphyrr V, 586. |
| Adrantus III, 684. IV, 695. | Aetherischer Leib s. Leib. |
| Adrastea der orphischen Theogonie I, 69 f. | Aetherius V, 764, 1. |
| Adrastus , Schüler des Aristoteles III, 725, 7. | Aethiops II, 245. |
| Adrastus , Peripatetiker des 2. Jahrh. n. Chr. IV, 695. 697 f. | Affekte bei Aristoteles III, 483. 508 f.; Theophrast 691; den Stoikern IV, 207. 212 f.; Posidonius 515. |
| Aedesius V, 659. | Agatharchides III, 758. |
| Aelianus der Platoniker V, 200, 2. | |
| Aelius Stilo IV, 490. | |
| Aemilius Paulus IV, 487. | |
| Aenesidemus : Leben und Schriften V, 3. Verhältniss zur neueren Akademie 12. Begründung seiner Skepsis 14; die zehn Tropen 17; skeptisches Ergebniss 20. Erneuerung der heraklitischen Lehre 21: das Urwesen 22; die Bewegung 25; die Seele 26. | |

- Agathinus, Claudius IV, 612.
 Agathobulus IV, 689.
 Agathokles IV, 695.
 Agathon I, 736, 3.
 ἀγωγή, skeptische V, 21, 2.
 Agrippa der Skptiker V, 6; seine fünf Tropen 27 f.
 αἰτιον s. Ursache; stoische Definition desselben IV, 120; αἴτ. u. συναιτιον, αἴτ. δι' ὃ und οὗ οὐκ ἄνευ II, 487 f. III, 250 f.
 Akademie, Plato's Garten daselbst II, 304. 305. 643. Alte Akademie II, 641 ff. vgl. „Speusippus“, „Xenokrates“ u. s. w. Neuere Akad. IV, 447 ff.; vierte und fünfte Ak. IV, 480. 529. Charakter der akademischen Schule in der christlichen Zeit 717 f. Akademiker nach Arcesilaus 454; nach Karneades 458; nach Philo und Antiochus 540 f.; in der Kaiserzeit 717 f. Lehre der neueren Akad. s. „Arcesilaus“, „Karneades“.
 ἀκαταληψία IV, 445.
 Akusilaus I, 67. 82.
 Albinus, Platoniker des 2. Jahrh. n. Chr. IV, 718. 719 f.; s. Eintheilung der platonischen Gespräche II, 327.
 Albinus, Philosoph des 4ten oder 5ten Jahrh. n. Chr. V, 773.
 Albutius IV, 351.
 Alcäus I, 79. 82, 4.
 Alcibiades II, 166. 147.
 Alcidamas I, 786, 2.
 Alcimus I, 363.
 Alcinous IV, 718. 725 f. V, 191.
 Alcippus, Lehrer Theophrast's III, 640.
 Alcius, Epikureer IV, 348.
 Alexamenus von Teos II, 357.
 Alexander d. G., sein Verhältniss zu Xenokrates II, 646, 1; zu Aristoteles, 18 f. 28 f.; die Sage von Vergiftung 30; sein Charakter
 Alexander, Peripatetiker des 1. Jahrh. v. Chr. IV, 557.
 Alexander von Aegä IV, 694.
 Alexander von Aphrodisias IV, 696. 705. S. Vertheidigung der aristotelischen Lehren 708; die Willensfreiheit 708; das Einzelne und das Allgemeine 709. Seele und Leib 711. Der Nus und die Gottheit 712. Vorsehung, Gott und Welt 714.
 Alexander von Damaskus IV, 695.
 Alexander Philalethes V, 4.
 Alexander Polyhistor V, 78. 84; s. Darstellung der pythagoreischen Philosophie 74 f.
 Alexander v. Seleucia, Platoniker IV, 718.
 Alexandria V, 208 ff.; Entstehungsort des Neupythagoreismus 83 f. Alexandrinisches Museum IV, 608. Jüdisch-alexandrinische Philosophie V, 208 ff. vgl. „Juden“. Der alexandrinische Neuplatonismus im 5ten und 6ten Jahrh. 672 f. 681. 750 f. 771.
 Alexikrates V, 94.
 Alexinus II, 176. 189.
 Alkmäon I, 311. 356 f.
 Allegorie, stoische Definition derselben IV, 301, 2. Allegorische Erklärung hellenischer Mythen s. Mythendutung. Allegorische Schriftklärung der alexandrinischen Juden V, 212 f. 225; der Essener 248; der Therapeuten 262; Philo's 300 f.
 Allgemeine, das, aristotelische Unterscheidung desselben von der Gattung III, 143; sein Wesen u. sein Verhältniss zum Einzelnen nach Antisthenes II, 212; Plato 420 ff.; Aristoteles III, 227 ff.; den Stoikern IV, 71; Ammonius V, 752. Vgl. Ideen.
 Alypius V, 613.
 Amafinius IV, 348.

- Amelius V, 568 f.; s. Schrift gegen Zostrianus 386.
- ἡμετέρας παραινόντες συλλογισμοὶ IV, 100, 1.
- Ammonius, der Peripatetiker IV, 716.
- Ammonius, der Lehrer Plutarch's IV, 717. V, 143. 146.
- Ammonius Sakkas V, 398 f.; die Berichte des Hierokles 400 und Nemesius 402.
- Ammonius, Hermias Sohn V, 750 ff.
- Amyklas II, 641.
- Amynomachus IV, 346.
- Anacharsis I, 82.
- Anakreon I, 88.
- Analogie, ihre Bedeutung für die aristotelische Naturlehre III, 389.
- Analytik, ihr Name III, 131; aristotelische Analytik 52. 130.
- ἐνάμνησις s. Wiedererinnerung.
- ἐναπόδεικτοι συλλογισμοὶ des Chrysippus IV, 101.
- Anatolius, der Peripatetiker IV, 716.
- Anatolius, der Neuplatoniker V, 611.
- Anaxagoras: Leben und Schriften I, 663 f. Seine Philosophie 663 f. 102. Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens 669. Die Urstoffe 670. Ursprüngliche Mischung der Stoffe 675. Der Geist 679; die Frage über seine Persönlichkeit 683. Die Wirksamkeit des Geistes 686. Weltentstehung 687. Weltgebäude 692. Meteorologische Ansichten 694. Die lebenden Wesen 695; Pflanzen und Thiere 697. Der Mensch 698. Die Sinnesempfindung 699. Die Sinne und die Vernunft 700. Ausspruch über die menschliche Hand III, 378. Ethische Ansichten I, 702. Verhältniss zur Religion 703. Verhältniss der anaxagorischen Lehre zu früheren und gleichzeitigen 663 f. 704 f. Geschichtliches Verhältniss des Anaxag. zu Diogenes von Apollonia 202; zu Empedokles und Leucippus 707; zu Sokrates II, 43. Angebliche Verwandtschaft mit dem Judenthum I, 27. Zusammenhang des anaxag. Systems I, 711. Lehrer des Anax. 712. Urtheil des Plato und Aristoteles über ihn 686. III, 211. Anax. unter den sieben Weisen I, 804.
- Anaxagorische Schule I, 713 f.
- Anaxarchus der Demokriteer I, 662. IV, 438.
- Anaxarchus der Epikureer IV, 346.
- Anaximander I, 156. Seine Lehre: das Unbegrenzte 157 ff.; Lebendigkeit desselben 168. Die Ausscheidung der Stoffe 169. Weltbildung 169. Weltgebäude, Gestirne 170 f. Die Erde 171. Thiere 172. Seele 172. Meteorologisches 172. Untergang und Neubildung der Welt 173. Geschichtliche Stellung und Bedeutung 176.
- Anaximenes I, 178. Sein Urstoff 178. Verdünnung und Verdichtung 181. Weltbildung 183. Gestirne 183. Wechsel der Weltentstehung und Weltzerstörung 184. Meteorologie 184. Die Seele 184. Geschichtliche Stellung 184.
- Anchipylus II, 197.
- Andronikus aus Rhodus IV, 549 f. 745.
- Androstheneas II, 204.
- Anebon, Porphyrs Brief an ihn V, 600.
- Anniceris, der Zeitgenosse Plato's II, 304.
- Anniceris, der cyrenaische Philosoph II, 246. 279 f.
- Annius, Stoiker IV, 615.
- Anthropologie s. Seele, Leib.
- Antibius IV, 615.
- Antigonus Gonatas IV, 30, 1. 34, 2. ἀντιζέμενον (stoisch) IV, 95.
- Antimöros I, 745.
- Antiochus von Askalon IV, 530. S.

- Bestreitung der Skepsis 581 f. Eklekticismus, Uebereinstimmung der Philosophen 534. Theile der Philosophie 535. Erkenntnistheorie 536. Die letzten Gründe 587. Physikalische und psychologische Ansichten 537. Ethik 538. Schule des Ant. 540 f. Verwandtschaft mit der Offenbarungsphilosophie V, 142.
- Antiochus der Skeptiker V, 4.
- Antipater, der König, s. Verhältniss zu Aristoteles III, 28.
- Antipater, der Cyrenaiker II, 245.
- Antipater v. Tarsus, der Stoiker IV, 41. Sein Widerspruch gegen die Skepsis 72, 2. 3. Definition des *δρος* 81, 2. Gegen Diodor, über das Mögliche 98, 1. S. *μονολήματα συλλογισμοί* 102. Ueber Gott und das Verhängniss 128. Behauptet die Weltverbrennung 143. Eintheilung der Ethik 190. Ueber die äusseren Güter 243. Casuistik 254. Mythendeutung 306, 6. 307, 1. Vertheidigung der Mantik 314. 316. 318.
- Antipater aus Sidon IV, 508.
- Antipater aus Tyrus IV, 520.
- ἀντιπρίστασις* bei Plato II, 515 f. 550; Aristoteles III, 365; Theophrast III, 666; Seneca IV, 173, 3.
- Antiphanes, s. Kosmogonie I, 68.
- ἀντίφασις* III, 157.
- Antiphon, der Sophist I, 745. 766.
- Antisthenes, der Sokratiker II, 201. 206. 207. 209. 219. 225. 235. 236 vgl. Cyniker. Sein Streit mit Plato 212. 313.
- Antisthenes aus Rhodus III, 59.
- Antoninus, M. Aurel, s. Marcus.
- Antoninus, Schüler des Ammonius Sakkas V, 406.
- Antoninus, Neuplatoniker zur Zeit Julian's V, 660.
- Antonius, Epikureer IV, 353.
- Antonius, M., der Redner IV, 557.
- ninus, Schüler Plotin's V, 568.
- Anytus II, 131. 137. 139.
- Apathie, stoische, IV, 215 f. Ap. des Weisen bei Philo V, 353; bei Perphyr 596.
- Apellas, Skeptiker V, 5.
- Apelles, Epikureer IV, 346.
- Apelliko von Teos III, 81. IV, 555.
- ἀπασία* IV, 445.
- Apodiktik, aristotelische III, 168 f.
- ἀποκατάστασις* der Stoiker IV, 141.
- Apollo, Deutung des Namens IV, 306. V, 107. 148. 437, 4. Deutung der Apollosages. Mythendeutung. Apollinische Mythen über Plato II, 319.
- Apollodorus der Sokratiker II, 166.
- Apollodorus, Verfasser der *Βιβλιοθήκη* IV, 42.
- Apollodorus Ephillus IV, 43. 56; über den Sitz der Seele 182. S. Ethik 190.
- Apollodorus *ὁ κηποτύραννος* IV, 349.
- Apollonides IV, 520.
- Apollonius Kronus, der Megariker II, 176.
- Apollonius, Schüler des Panätius IV, 508.
- Apollonius aus Tyrus IV, 520.
- Apollonius, Schüler des Stoikers Diodotus IV, 520.
- Apollonius der Lehrer M. Aurel's IV, 614.
- Apollonius der Peripatetiker IV, 694.
- Apollonius der Platoniker IV, 717.
- Apollonius von Tyana V, 93. 100, 3. 101, 1. 127. 131 f. Philostratus' Darstellung desselben 133 ff.; seine Lehre nach Philostr. 137.
- Apollophanes IV, 33.
- Aporieen, Gebrauch derselben bei Aristoteles III, 178.
- ἀπροσπτώσια* IV, 468.
- Apulejus V, 189 f.; s. Bearbeitung des Buchs von der Welt IV, 560 f.
- Aquila (*Ἀκύλλας*) IV, 719.
- Aquilinus V, 568.
- Aratus IV, 35; s. Verse über Zeus 134.

- Arceilaus IV**, 448. S. Skepsis 449; gegen die begriffliche Vorstellung 450. Unmöglichkeit des Wissens 451. Die Wahrscheinlichkeit und das Handeln 452. Arc. über die Klassen der Götter 453.
- Archänetus I**, 212. 262. V, 86.
- ἀρχή** bei Aristoteles III, 246; **ἀρχαὶ ἄμωοι**: 172, 2.
- Archedemus der Stoiker IV**, 42; über die Theile der Philosophie 56; Gott und die Materie 119, 5; den Sitz der weltregierenden Kraft 125. S. Ethik 190.
- Archelaus**, der Schüler des Anaxagoras I, 713 f. II, 43.
- Archelaus von Macedonien II**, 311, 5.
- Archiadas**, Freund des Proklus V, 702, 6. 757.
- Archiadas**, der jüngere V, 757.
- Archibius V**, 94.
- Archilochus I**, 84.
- Archippus I**, 237 f. 239. 241. 338, 1. V, 87.
- Archonten** in der Schrift von den Mysterien V, 649.
- Archytas I**, 244; seine Schriften 212. V, 88 f.; über ihre Aechtheit und ihren Ursprung V, 91 f. Annahmen und Aussprüche von ihm I, 314. 315. 326. 338, 1. Seine angebliche Ideenlehre I, 212. Die archyteischen Kategorien V, 112 f.
- Aresas V**, 86.
- Arete II**, 245.
- ἀρετή** und **τέχνη** bei den Stoikern IV, 227, 2.
- ἀργὸς λόγος** IV, 104, 4. 154.
- Aristäon V**, 86.
- Aristander II**, 502.
- Aristarchus der Grammatiker IV**, 42, 2.
- Aristarchus von Samos IV**, 294.
- Aristeasbuch V**, 227.
- Aristides**, der Akademiker II, 642.
- Aristides Quintilianus V**, 612.
- Aristio (Athenio) III**, 759, 2. IV, 349. 557.
- Aristippus aus Cyrene**, der ältere II, 241 f. 254. 261 ff. vgl. Cyrenaiker.
- Aristippus aus Cyrene**, der jüngere II, 245.
- Aristippus**, der Akademiker IV, 454.
- Aristo von Chius IV**, 82 f. S. Schrift über Heraklit 331. Seine Ansicht über den Werth der Wissenschaft IV, 49 f. Ueber die Gottheit 293. Eintheilung der Affekte 213. Die Tugend und die Tugenden 218. 220. 222. 223 f. Adiaphorie 238. 240. Verwerfung der speciellen Moral 252.
- Aristo aus Keos III**, 750 f.
- Aristo**, Akademiker des 1. Jahrh. v. Chr. IV, 541.
- Aristo**, Peripatetiker des 1. Jahrh. v. Chr. IV, 554.
- Aristobulus**, Epikur's Bruder IV, 346.
- Aristobulus**, der Jude V, 219; s. Fragmente ebd.; interpolirt die griechischen Dichter 221. Seine Theologie und Exegese 222. Ueber die göttliche Weisheit 223. Die Siebenzahl 224.
- Aristodemus**, einer der sieben Weisen I, 82.
- Aristodemus**, Sokratiker II, 166.
- Aristodemus**, Lehrer Strabo's IV, 521.
- Aristodemus**, Platoniker IV, 717.
- Aristokles** in den Handschriften mit Aristoteles verwechselt IV, 702.
- Aristokles**, Name Plato's II, 287, 1.
- Aristokles aus Lampsakus**, Stoiker IV, 615.
- Aristokles aus Pergamum IV**, 695.
- Aristokles aus Messene IV**, 702; seine Lehre vom Nus 703 f.
- Aristokles der Neuplatoniker V**, 757.
- Aristokrates**, Petronius, IV, 612.
- Aristokreon IV**, 40. 37, 4.
- Aristonymus II**, 308.
- Aristophanes der Komiker II**, 21; sein Angriff auf Sokrates 143.
- Aristophanes aus Byzanz**, seine Ein-

theilung der platonischen Gespräche II, 327.

Aristoteles. Sein Leben. Chronologie III, 2. 34. Knabenjahre 3. Erster Aufenthalt in Athen 5; Verhältniss zu Plato 7; lehrt Rhetorik 14; erste Schriftstellerei 15. Arist. in Atarneus und Mytilene 16; in Macedonien 18. Rückkehr nach Athen 23. Schule und Lehrthätigkeit 24; wissenschaftliche Hilfsmittel 26. Späteres Verhältniss zu Alexander 28. Flucht aus Athen 31. Tod 34. Aristoteles' Charakter 35 f.; seine wissenschaftliche Persönlichkeit 40.

Schriften des Arist.: die alten Verzeichnisse 42. Briefe, Gedichte, Gespräche, hypomnematische Schriften 44. 463. Einleitungsschriften 47. Schriften zur Geschichte der Philosophie 48. I, 206. Logische Schriften III, 49. Rhetorische 55. Metaphysische 56. Naturwissenschaftliche 57; über die lebenden Wesen: beschreibende 65, systematische 66; unächte naturwissenschaftliche Schriften 70. Ethische und politische Werke 71; die Politik 520 f. 579 f. Schriften über die Kunst 77. Schriften vermischten Inhalts 78. Pseudoaristotelische Schriften unserer Sammlung 760 ff. De Xenophane Zen. et Gorg. I, 366 ff. Von der Welt IV, 558 ff.; über die Tugenden und Fehler IV, 573. — Aechtheit und Integrität der aristotelischen Werke III, 79. Schicksal derselben 80 f.; ihre Bestimmung 84; Spuren ihres Gebrauchs nach Theophrast 87. Exoterische und esoterische Schriften 95. Abfassungszeit und Reihenfolge der Schriften 103 f. Aristotelische Selbsttätigkeit 104.

Die aristotelische Philosophie. Ihr Standpunkt und Charakter I,

103 f. III, 108 f. 631 f. Das Wissen III, 110; Bedeutung der Erfahrung 112. Wissenschaftliches Verfahren 115: Dialektik 116; Beobachtung und Naturerklärung 117. Charakter der aristotelischen Darstellung 120. Metaphysisches Princip 121. Gliederung des Systems 122. — Die Logik 130. Entstehung des Wissens: kein angeborenes Wissen 133; die Erfahrung 137; der Fortgang zur Wissenschaft 138. Der Begriff 142. Gattungen und Arten 144. Identität, Verschiedenheit, Gegensatz der Begriffe 151. Der Satz oder das Urtheil 156; Qualität 157, Quantität 159, Modalität der Urtheile 160. Umkehrung derselben 162. Der Schluss 162; die Schlussfiguren 164. Syllogistische Regeln 166. Der Beweis 168. Das unmittelbare Wissen 170. 442. Die wissenschaftlichen Axiome, der Satz des Widerspruchs 173. Induktion 175. Wahrscheinlichkeitsbeweis 176. Aporieen 178. Begriffsbestimmung 179. Eintheilung 184. Mehrheit der obersten Begriffe 185. Die Kategorien 186 ff. — Die erste Philosophie 197. Die metaphysischen Grundfragen 202. Kritik der früheren Philosophen: die vorsokratische Philosophie 207; die Sophistik 215. I, 751. 753; Sokrates und Sokratiker 215. Plato: Darstellung der platonischen Lehre II, 616. Kritik derselben: die Ideen III, 216; die Zahlen 220; die letzten Gründe 222; die Materie 223. Die platonische Politik 542. — Das Einzelne und das Allgemeine, die Substanz 227 f. Form und Stoff, Wirkliches und Mögliches 234 f.; vielfache Anwendung dieser Unterscheidung 243. Die vier Ursachen 246. Wirkungen der Materie 249;

die Naturnothwendigkeit 250; der Zufall 252; der Stoff als Ursache aller Unvollkommenheit und alles Einzeldaseins 255. Die Form und die Substanz 259. Möglichkeit des Werdens 263. Die Bewegung 264; Arten derselben 290; Bewegendes und Bewegtes 268; Ewigkeit der Bewegung 270. Das erste Bewegende, die Gottheit, der Nus 271 f. Wirksamkeit Gottes auf die Welt 279 f. 625. — Die Natur 286. Die natürlichen Bewegungen 290. Das Unbegrenzte 294. Raum und Zeit 298 f.; gegen das Leere 300. Räumliche Bewegung 303. Bestreitung der mechanischen Physik 306; die platonische Elementenlehre 308; die Atomenlehre 310. Umwandlung der Stoffe 314; Wirken und Leiden 317. Mischung 319. Die Zweckthätigkeit der Natur 321; ihre Hemmung durch den Stoff 325; unregelmässige Naturerscheinungen 326; Stufen der Vollkommenheit in der Natur 328. Das Weltgebäude: der Aether 329. Die Elemente 332. Einheit der Welt 340. Gestalt der Welt 341. Der Himmel 343. 356. Die himmlischen Sphären 344 f.; die Fixsternsphäre 355; Planetensphären 357. Die irdische Welt, das Entstehen und Vergehen 359. Meteorologie 363; sonstige chemisch-physikalische Annahmen 366. Die Seele 370; Seele und Leib 376; zweckmässige Einrichtung des Organismus 377. Stufen des Seelenlebens, Theile der Seele 385. Stufenreihe der organischen Wesen 388; das Gesetz der Analogie 389. Die unorganische Natur 393. Die Pflanzen 394. Die Thiere 398; der thierische Leib 399; seine Organe und ihre Funktionen 401; Entstehung der Thiere, Geschlechts-

unterschied 408. Die Sinne und die Wahrnehmung 416. Gemein-sinn 420. Einbildung 421. Erinnerung 421. Lust und Unlust, Begierde 422. Schlaf und Wachen 423; Traum 424. Tod 425. Unterschiede unter den Thieren 425. Klassen derselben 431. Der Mensch: sein Leib 435; seine Seele, die Vernunft 437; thätige und leidende Vernunft 439. 464. Unmittelbares und mittelbares Erkennen 442. 170. Die Begierde und der Wille 446; die praktische Vernunft, der vernünftige Wille 449. 459 f. Willensfreiheit 451. Der Mensch als Mikrokosmos 454. Die Fragen über die Entstehung der Seele 456, den Sitz der Persönlichkeit 457, die Unsterblichkeit 462. — Ethik 468. Das Gute und die Glückseligkeit 470. 478; die äusseren Güter 475; die Lust 477. 472. Die ethische Tugend: ihr Wesen 482; die Tugend als richtige Mitte 489. Die Tugenden 491; die Gerechtigkeit 495. Die dianoëtischen Tugenden 502; die Einsicht 502. 505. Die sittliche Behandlung der Affekte 508. Die Freundschaft 511. Der Staat: seine Nothwendigkeit 520; sein Zweck 528. Bestandtheile des Staats: das Hauswesen 534; die Sklaverei 536; Erwerb und Besitz 539; gegen den platonischen Socialismus 542. Die Staatsbürger und die Unterschiede unter denselben 546. Die Staatsverfassungen 551; Hauptverfassungsformen 554; Werthverhältniss derselben 559; das Königthum 563; der beste Staat 570; die Erziehung in demselben 574; seine Verfassung 582. Die unvollkommenen Verfassungen 583; Demokratie 584; Oligarchie 586; Aristokratie und Po-

- litie 587; Tyrannis 590. Die Staatsgewalten und ihre Vertheilung 591. Die Veränderung der Verfassungen 592. Rhetorik 595. Kunsttheorie 604. Das Schöne 605; die Kunst 606; ihre Wirkung 609; die Reinigung 611. Die Künste 617; die Tragödie 619. Verhältniss der arist. Philosophie zur Religion 622; die Volksreligion 627. Der innere Zusammenhang des aristotelischen Systems 633. Seine Mängel 635. IV, 3 f.
- Commentatoren des Aristoteles IV, 548 ff. 695 ff. V, 576. 617. 655, 2. 667. 670. 678. 689. 747, 2. 751. 759. 768. 764. 772. 773. 777. Die Behauptung seiner Uebereinstimmung mit Plato IV, 535. 587. V, 401. 765 f. 779. Widerspruch dagegen IV, 721 f.
- Die aristotelische Schule III, 639 f. vgl. Peripatetiker.
- Aristoteles, Enkel des Philosophen III, 18.
- Aristoteles aus Cyrene II, 247.
- Aristoxenus, der Musiker III, 711 f. S. Ethik 713. Theorie der Musik 714. Die Seele als Harmonie des Leibes 717. S. Schilderung des Sokrates 53. 54.
- Aristoxenus, Neuplatoniker V, 668.
- Aristus IV, 541.
- Arius Didymus IV, 545 f.
- Arrianus, der Stoiker IV, 661.
- Arrianus, Verfasser einer Meteorologie IV, 661, 1.
- Artbegriffe nach Aristoteles III, 145.
- Arten und Gattungen bei den Stoikern IV, 82.
- Artemidorus, Stoiker IV, 613.
- Artemon III, 44. IV, 696.
- Ascese, orphische II, 26; neupythagoreische V, 77 f. 128. 130. 139; der Sextierschule IV, 605; des Musonius 659; der Essener V, 242 f. 252; der Therapeuten 259. Porphyry's 596; Jamblich's 644; Syrian's 681, 4. 699; des Proklus 707. Verhältniss Plutarch's zu ihr V, 181; Philo's 361; Plotin's 535; Hierokles' 686. Ascetische Tugenden bei Philo 360.
- Asklepiades, der Eretrier II, 198.
- Asklepiades aus Bithynien, der Arzt IV, 352.
- Asklepiades der Cyniker IV, 690. 693.
- Asklepigeneia, Tochter Plutarch's V, 678, 1. 681, 5. 757, 1.
- Asklepigeneia d. j. V, 757, 1.
- Asklepiodotus, der Stoiker IV, 520.
- Asklepiodotus, der Neuplatoniker V, 753.
- Asklepiodotus, jüngerer Neuplatoniker V, 764.
- Asklepius, der Commentator V, 763.
- Asklepius, der Arzt V, 764.
- Aspasia II, 42.
- Aspasius IV, 695. 697.
- Astrologie, ihre Behandlung bei den Stoikern IV, 218; Plotin V, 507 f.; Porphyry 602. 608. Ammonius 753.
- Astronomie, Plato über dieselbe II, 405. III, 344.
- Ataraxie, epikuroische IV, 402; skeptische 435. 445. V, 47.
- Athamas V, 86.
- Athen im fünften Jahrh. v. Chr. I, 721. 725 f. II, 2 f. 20 f. Schule von Athen V, 668. 675 ff. Schliessung derselben 769.
- Athenäum in Rom IV, 608, 4.
- Athenäus, Epikureer IV, 352.
- Athenäus, Peripatetiker IV, 557.
- Athenäus, Stoiker IV, 615.
- Athene, stoische Deutungen ihres Namens IV, 307, 6; vgl. Mythen- deutung.
- Athenio s. Aristio.
- Athenodorus, der Peripatetiker IV, 557.
- Athenodorus aus Soli, Stoiker IV, 35.
- Athenodorus Kordylion IV, 520.

- thenodorus**, der Sohn Sandon's IV, 520. Aeusserungen von ihm 83, 2. 616, 1. 275, 2.
τομα bei Aristoteles III, 151.
Atomenlehre s. atomistische Schule.
Atomenlehre des Ekphantus I, 361; Heraklides Pont. II, 686; Epikur IV, 373 ff.; Asklepiades IV, 352.
atomistische Schule I, 575 ff. Jüngere Atomiker 661. Atomistische (demokritische) Philosophie: Princip und Standpunkt 578 f. Kein Werden und Vergehen 582. Das Seiende und das Nichtseiende, die Atome und das Leere 583. Begriff und Eigenschaften der Atome 586; Unterschiede unter denselben 588. Das Leere 593. Eigenschaften der Dinge 594. Die Elemente 597. Bewegung der Atome 599. Kein Zufall 600. Wirbelbewegung 604. 609. Weltbildung 606. 608 f. Zahllose Welten 607. Weltgebäude 610. Meteorologisches 613 f. Pflanzen und Thiere 614. Der Mensch: sein Leib 615; seine Seele 617. Verhältniss von Seele und Leib 621. Allgemeine Verbreitung der Seele 622. Das Erkennen: Sinnesempfindung 624; Gesicht und Gehör 626. Denken 628. Sinnliche und Vernunftserkenntniss 630 f. Angebliche Skepsis 631. Anfänge der menschlichen Kultur 633. Ethische Ansichten 634 f.; Euthymie 635; Freundschaft 638; der Staat 638; die Ehe 639. Die Religion 641; Idole 642. Weissagung, Enthusiasmus 644. Stellung und Charakter der Atomistik 645 ff. Gegen ihre Zusammenstellung mit der Sophistik 647. Verhältniss zur eleatischen Lehre 655; zu Heraklit 657; zu Empedokles 659; zu Anaxagoras 710. Aristoteles über die Atomistik III, 208. 310 f. Epikur's Verhältniss zu ihr IV, 371. 429 f.
Attalus, Stoiker IV, 607. 611.
Atticus, T. Pomponius, IV, 351. 416, 3. 422, 2.
Attikus, der Platoniker IV, 718. 720. 721 f. V, 192.
Auferstehung, von Plotin bestritten V, 528; von den Essenern beseitigt 251. 277.
Aufidius Bassus IV, 353.
Augustinus, sein Platonismus V, 774, 1.
Autodorus IV, 353.
αὐτοζῶον, seine Erklärung bei Plotin V, 473; Proklus 723.
ἀξιωμα, Bedeutung des Worts bei Aristoteles III, 172, 2; bei den Stoikern IV, 70. 79, 2. Aristoteles über die allgemeinen Axiome III, 173.
Axiothea II, 642.
Bacchanalien, römische V, 67.
Bacchius IV, 614.
Bakchylides II, 15.
Balbus, L. Lucil. IV, 509.
Balbus, Q. Lucil. IV, 509. 521.
Bartscheeren, das, von Stoikern verboten IV, 256, 1. 657, 5.
βασιλεὺς, Bezeichnung der Gottheit V, 408, 2.
Basilides, Epikureer IV, 347.
Basilides, Stoiker IV, 614.
Bedingungssätze s. Urtheil.
Begierde, Aristoteles darüber III, 422. 446.
Begrenztes (Grenze) und Unbegrenztes bei den Pythagoreern I, 253 f.; Plato II, 438. 500; Proklus V, 717. 720; Damascius 761.
Begriff, Aristoteles über den Begriff III, 145 f. Stoiker über die allgemeinen Begriffe IV, 114. Vgl. Ideen, das Allgemeine.
Begriffsbestimmung nach Plato II, 391; Aristoteles III, 179.
Beifall s. συγκατάθεσις.

- Berührung, aristotelische Bestimmung** ihres Begriffs III, 308; Sextus darüber V, 38.
- Bewegung, ihre Bestreitung bei Zeno** I, 429; Melissus 441; den Megarikern II, 183. 189 f.; Sextus V, 42. Ihre Erklärung im atomistischen System I, 599; bei Anaxagoras 681 f. Aristotelische Lehre von der Bewegung III, 264 f. 290 f. 303 f.; die Bewegung keine Kategorie 187. Theophrast über die B. 662. Strato darüber 739. Die Stoiker IV, 165 f. Epikur 377.
- Beweis, Aristoteles darüber** III, 168. Sextus bestreitet seine Möglichkeit V, 35.
- Bias** I, 82.
- Bilderverehrung** s. „Götterbilder“.
- Billigkeit, aristotelische Definition** derselben III, 501.
- Bio der Borysthenite** II, 246. 275.
- Bitys** I, 29.
- Blitz und Donner** s. Meteorologie.
- Blossius, C.** IV, 43. 488.
- Böse, das, sein Grund nach Plato** II, 489; den Essenern V, 250; Philo 348. 351; Plotin V, 489; Jamblich 634. Allgemeinheit des Bösen nach den Stoikern IV, 232 f. 632; nach Philo V, 350. Unfreiwilligkeit desselben bei Sokrates II, 98; Plato 543; Epiktet IV, 672. 674; von Aristoteles bestritten III, 452. Chrysippus über diese Frage IV, 153. 161.
- Boëthius** V, 776. Seine Bearbeitung der aristotelischen Logik 777. Sein Platonismus 778; die Gottheit 779; die Seelen 780; der Mensch 781; die Vorsehung 781; Theodicee 782.
- Boëthus, der Stoiker** IV, 40; über das Kriterium 64. 76, 2; über die Gottheit und ihr Verhältniss zur Welt 135 f.; gegen die Weltverbrennung 142 f.; über die Seele 180, 3; über natürliche Vorzeichen 314.
- Boëthus aus Sidon** IV, 552 f. V, 612.
- Boëthus, Flavius** IV, 695.
- Bolus** V, 94.
- Boskoi** I, 3.
- Brontinus** V, 86. I, 262.
- Brutus, M.** IV, 541.
- Bryso der Pythagoreer** V, 86.
- Bryso der Megariker** II, 178.
- Bryso der Achäer** II, 204, 3.
- Bryso der Platoniker** II, 642.
- Bryso der Herakleote** II, 642.
- Butherus** V, 86. I, 263.
- Caracalla, seine Maassregeln gegen** die Peripatetiker IV, 608, 4.
- Cassius, der Mörder Cäsar's** IV, 351.
- Cassius, Skeptiker** V, 6.
- Castricius, Rhetor** IV, 608, 3.
- Castricius Firmus** V, 5, 568. 597, 3.
- Casuistik, stoische** IV, 253.
- Catius, C.** IV, 351.
- Cato der Ältere** IV, 493, 1. V, 68.
- Cato der jüngere** IV, 521.
- Catulus, Q. Lutat.** IV, 490, 6. 557.
- Catulus, Cinna** IV, 614.
- Cebes** II, 171.
- Celsus, Epikureer** IV, 353.
- Celsus, jüngerer Epikureer** dieses Namens IV, 745.
- Celsus, Cornel., Schüler des Sextus** IV, 600.
- Celsus, der Platoniker** IV, 718. V, 192.
- Celsus, der Sicyonier** V, 668.
- Censorinus, L.** IV, 490, 5.
- Censorinus der Platoniker** IV, 719.
- Centralfeuer** I, 301. 303.
- Chabrias** II, 308.
- Chäredemus** IV, 346.
- Chärekrates** II, 166.
- Chäremon** IV, 611.
- Chärephon** II, 166. 157.
- Chäron** II, 642.
- Chalcidius** V, 774.
- Chaldäische Theologie, chald. Orakel** V, 616. 654.

Hamäleon III, [727](#).
 Harmidas (— adas) IV, [478](#).
 Harmides II, [166](#).
 Harondas I, [225](#). V, [86](#).
 Chemisch - physikalische Annahmen
 des Plato II, [518](#); des Aristoteles
 III, [366](#).
 Chilon I, [82](#).
 Chio II, [308](#). [641](#).
 ὥρα und τόπος bei Epikur IV, [373](#).
 Christenthum, sein Verhältniss zum
 Platonismus II, [607](#); zum Neupla-
 tonismus V, [391](#). Urtheile über das
 Christenthum und die Christen von
 Mark Aurel IV, [683](#), [9](#); Plotin V,
[557](#), [499](#); Porphyry [610](#); Proklus
[732](#), [2](#).
 Chronos bei Pherecydes I, [64](#); in den
 orphischen Gedichten [69](#).
 Chrysanthius V, [662](#).
 Chrysaorius V, [612](#).
 Chrysippus IV, [36](#) f.; seine Schüler
[40](#) f. Ueber seine Lehre vgl. m. im
 allgemeinen „stoische Philosophie“;
 im besondern: über die Theile der
 Philosophie IV, [56](#); die Vorstellung
[66](#); die oberste Kategorie [83](#); die
 Schlusslehre [99](#), [101](#); Sophismen
[104](#); die Gottheit [132](#); ihr Sitz
[124](#); Vorsehung [130](#); εἰμαρμένη [131](#).
[144](#), [2](#), [145](#), [2](#); die Begründung des
 Vorsehungsglaubens [147](#) f.; das
 Verhältniss der Vorsehung zur
 Freiheit [151](#) ff.; Definition der
 Welt [134](#); Schönheit und Voll-
 kommenheit der Welt, Theodicee
[157](#) ff.; Raum und Zeit [167](#); Ele-
 mente [168](#) f.; die πράσις δι' ὧν
[117](#); die Seele [179](#) ff.; die Fort-
 dauer nach dem Tode [185](#); Ethik
[190](#) ff.; specielle Moral [256](#); νόμος
[205](#); Triebe und Affekte [206](#) ff.
[210](#), [213](#); leibliche und äussere
 Güter [243](#); Nachruhm [242](#), [1](#); die
 Tugenden [220](#) f. [224](#); ob die Tu-
 gend verlierbar [251](#); die Fortschrei-

tenden [250](#); die Sklaverei [280](#);
 Todtenbestattung [260](#); geschlecht-
 liche Verhältnisse [261](#) f.; das Staats-
 leben [272](#) f.; die Volksgötter [293](#);
 Dämonen [298](#) f.; Mythendeutung
[295](#), [5](#), [301](#), [305](#), [308](#) f.; Weissagung
[313](#), [3](#), [315](#), [316](#), [5](#), [318](#). Sühnungen
[319](#).
 Chytras, s. Demetrius.
 Chytron IV, [693](#).
 Cicero IV, [574](#). Wissenschaftlicher
 Charakter [575](#). Skepsis [577](#). Das
 Wahrscheinliche [578](#). Dogmatis-
 mus [579](#). Praktische Abzweckung
 der Philosophie [582](#). Eklekticismus
[583](#). Die sinnliche Gewissheit [583](#).
 Das unmittelbare Bewusstsein [584](#).
 Sittliche Ansicht [586](#). Die Gottheit
 und die Vorsehung [590](#); Verhält-
 niss zur Volksreligion [592](#). Gott-
 verwandtschaft der Seele, Unsterb-
 lichkeit, Willensfreiheit [592](#). Cice-
 ronische Schriften: De officiis [253](#).
[256](#) f. Paradoxa [229](#). Aeusserung
 über Zeno [30](#), [2](#).
 Citium IV, [27](#).
 Claranus IV, [612](#).
 Claudianus, Neuplatoniker V, [662](#).
 Claudianus Mamertus V, [774](#).
 Claudius, Maximus, Stoiker IV, [614](#).
 Claudius Severus, Peripatetiker IV,
[695](#).
 Cöranus IV, [612](#).
 Cornutus IV, [612](#), [614](#) f.; s. Mythen-
 deutung [301](#) ff.; über die aristo-
 telischen Kategorieen [83](#), [2](#).
 Cotta IV, [541](#).
 Crassitius, L. IV, [600](#).
 Creatianismus III, [457](#).
 Crescens, Cyniker IV, [690](#).
 Cyniker, alte II, [200](#) f. Ihr Name [202](#).
 Ihre Philosophie: praktische Ein-
 seitigkeit; gegen blos gelehrtes und
 theoretisches Wissen [206](#). Ekepti-
 sche Erkenntnisslehre [209](#). Wissen
 und Meinen [214](#). Glückseligkeit

- und Tugend [214](#); Güter und Uebel, Lust und Unlust [216](#). Wesen der Tugend [221](#). Weise und Thoren [223](#). Cynische Lebensweise [224](#). Ueber die Ehe [228](#), die Sklaverei [230](#), das Staatsleben [230 f.](#) Kosmopolitismus [231](#). Verletzung des Schaamgefühls [233](#). Religiöse Freigeisterei [234](#). Mythendeutung [236](#). Sittliche Einwirkung auf andere [238](#). Geschichtliche Stellung und Bedeutung der cynischen Schule [240](#); ihr Verhältniss zur stoischen IV, [328 f.](#) Aristoteles über sie III, [215](#). Cyniker der Kaiserzeit IV, [684 ff.](#)
- Cynisches Leben bei Pythagoreern I, [243](#). V, [140](#).
- Cyrenaiker II, [241 f.](#) Cyrenaische Philosophie: praktische Auffassung der Philosophie [248](#). Erkenntnistheorie; die Empfindung [250](#). Lust und Unlust [254](#). Die Lust als Lebenszweck [256](#). Grad- und Artunterschiede der Lust [257](#). Die Einsicht [260](#). Das praktische Verhalten des Philosophen [261](#). Stellung zur Religion [266](#). Verhältniss zur sokratischen und cynischen Philosophie [269](#); zum Epikureismus IV, [430 f.](#) Die jüngeren Cyrenaiker [274 ff.](#)
- Dämonen bei Hesiod I, [87](#). Annahmen und Aeusserungen der Philosophen über dieselben: Pythagoreer I, [331 f.](#); Plato II, [604](#); Xenokrates [675](#); die Epinomis [692](#); die Stoiker IV, [297 f.](#); Posidonius [513](#); Epikur [393](#); Neupythagoreer V, [76](#). [122](#); Plutarch [156 f.](#); Maximus Tyr. [187](#); Apulejus [190](#); Celsus [193](#); Alcinous IV, [726](#); Philo V, [315](#). [343](#); Plotin V, [510 f.](#); Porphyry [602 ff.](#); Jamblich [628](#); die Schrift von den Mysterien [649 f.](#) [655](#); Hierokles [683](#); Syrian [697](#); Proklus [728](#); Hermias [748 f.](#); Boëthius [780](#). Die Dämonen als Heidengötter V, [299](#)
- Damascius V, [758](#). [770](#). S. Philosophie: das Urwesen [760](#). Das zweite und dritte Eins [761](#). Monas und Dyas [761](#). Unwahrheit aller Unterscheidungen [761 f.](#) Raum und Zeit [762](#), [6](#).
- Damasippus V, [87](#).
- Damasus III, [60](#), u.
- Damis V, [134](#).
- Damon, der Musiker II, [41](#).
- Damon und Phintias I, [228](#), I.
- Daphnus IV, [718](#).
- Dardanus IV, [508](#).
- Definition s. Begriffsbestimmung.
- Delisches Problem II, [301](#). [701](#).
- Delius II, [308](#). [641](#).
- Demetrius, Cyniker um [300](#) v. Chr. II, [205](#).
- Demetrius, Cyniker des 1. Jahrh. n. Chr. IV, [687](#).
- Demetrius, Cyniker des 2. Jahrh. n. Chr. IV, [689](#).
- Demetrius Chytras IV, [693](#).
- Demetrius von Amphipolis, Schüler Plato's II, [642](#).
- Demetrius, Akademiker des 1. Jahrh. v. Chr. IV, [541](#).
- Demetrius, Platoniker des 2. Jahrh. n. Chr. IV, [718](#).
- Demetrius Phalereus III, [726](#).
- Demetrius, Peripatetiker des 1. Jahrh. v. Chr. IV, [557](#).
- Demetrius aus Byzanz, Peripatetiker, vielleicht mit dem vorstehenden identisch, IV, [696](#).
- Demetrius der Bithyner, Schüler des Panätius IV, [508](#).
- Demetrius der Epikureer IV, [347](#).
- Demiurg Plato's II, [452](#). [508](#). [526](#); Bedeutung des Dem. bei Plotin V, [570](#); Porphyry [582](#), [5](#); Proklus [725](#). Drei Demiurgen des Amelios [570](#). Das Demiurgische bei Theodor von Asine [656](#).

- Demokritus von Abdera** [I, 576 f. 647.](#)
Seine Lehre s. „atomist. Schule“.
Aristoteles über seine Ansicht von der Seele [III, 373.](#) Dem. über die Sprache [II, 401.](#)
- Demokritus, Platoniker** [IV, 719.](#)
- Demonax** [IV, 674. 691 f.](#)
- Demophanes** [IV, 454.](#)
- Demosthenes** [II, 308.](#)
- Denken** vgl. Nus. Demokrit über das Denken und die Wahrnehmung [I, 628.](#) Vermitteltes und unmittelbares Denken bei Plato [II, 407;](#) Aristoteles [III, 443. 135. 170 f.;](#) Plotin [V, 545;](#) Jamblich [642 f.;](#) Proklus [737. 745.](#) Wesen und Entstehung des Denkens nach Porphyry [588.](#)
- Dercyllides** [IV, 542.](#)
- Determinismus, stoischer** [IV, 144 f. 148. 151 f.](#) Gegner desselben s. „Willensfreiheit“.
- Dexippus** [V, 667.](#)
- διαγωγή** bei Aristoteles [III, 577. 610.](#)
- Diagoras aus Melos** [I, 662. 747.](#)
- διαλανθάνων** [II, 188.](#)
- Dialektik, dialektische Methode,** bei Plato [II, 388 f.;](#) Aristoteles [III, 177;](#) den Stoikern [IV, 60 f.;](#) Plotin [V, 545.](#) Epikur über die Dial. [IV, 358.](#) Ueber vorakratische Dialektik [I, 128.](#) Zeno, Erfinder der D. [I, 424.](#)
- Dianoëtische Tugenden** bei Aristoteles [III, 502 f.;](#) Eudemos [709.](#)
- διάνοια** und νοῦς bei Plato [II, 407;](#) Aristoteles [III, 443;](#) den Neupythagoreern [V, 112;](#) Plotin [545.](#)
- διάθεσις** und ἔξις bei Aristoteles [III, 194;](#) den Stoikern [IV, 88. 227.](#)
- Diäarchus** [III, 718.](#) S. Ansicht von der Seele [719.](#) Ethik [720.](#) Politik [721.](#)
- Dichtkunst,** Plato über dieselbe [II, 613. 615;](#) Aristoteles [III, 618 f.](#)
- Didymus, Arius** s. Arius.
- Didymus Planetiades** [IV, 689.](#)
- Diesseits und Jenseits** bei Aristoteles [III, 358;](#) bei Plato ebd.; den Neupythagoreern [V, 117.](#)
- διεzeugμένον** [IV, 96, 2. 99, 5.](#)
- Dinomachus** [III, 759.](#)
- Dio, der Syrakusaner,** sein Verhältniss zu Plato [II, 303. 309 f. 313.](#)
- Dio, angeblicher Stoiker** dieses Namens [IV, 272, 4.](#)
- Dio, Akademiker** des 1. Jahrh. v. Chr. [IV, 541.](#)
- Dio Chrysostomus** [IV, 729 f.](#)
- Diodorus von Aspendus** [I, 205. 243. V, 66. 87.](#)
- Diodorus, der Sokratiker** [II, 166.](#)
- Diodorus Kronus** [II, 176.](#) S. Beweise gegen die Bewegung [189;](#) gegen das Vergehen [191.](#) Ueber das Mögliche [192.](#) Bedingungssätze [193.](#) Bedeutung der Wörter [193.](#) Κυριεύων [192.](#)
- Diodorus von Tyrus, Peripatetiker** [III, 758.](#)
- Diodorus, Akademiker** des 1. Jahrh. v. Chr. [IV, 541.](#)
- Diodorus, Epikureer** [IV, 353. 414, 4.](#)
- Diodotus, Stoiker** [IV, 520.](#)
- Diodotus (Theod.), Platoniker** [IV, 719.](#)
- Diodotus von Sidon, Peripatetiker** [IV, 557.](#)
- Diogenes von Apollonia** [I, 190;](#) sein Zeitalter [202.](#) S. Lehre: die Luft als Urwesen [191.](#) Verdünnung und Verdichtung, Arten der Luft [195.](#) Weltbildung [196;](#) Weltbildung und Weltzerstörung [200.](#) Erde und Gestirne [197.](#) Thiere und Pflanzen [198.](#) Metalle [199.](#) Philosophischer Charakter und geschichtliche Stellung [200.](#) Verhältnisse zu Anaxagoras [202.](#)
- Diogenes der Demokriteer** [I, 662.](#)
- Diogenes von Sinope** [II, 203. 207. 225 f. 229. 233. 286. 240.](#)

- Diogenes, Cyniker unter Vespasian IV, 689.
- Diogenes von Seleucia IV, 41; Aeusserungen und Annahmen desselben: über die Gottheit 129; ihr Verhältniss zur Welt 133, 6; die Kometen 177; den Sitz der Seele 182. D. bezweifelt die Weltverbrennung 143. Seine Ethik 190; s. Casuistik 254. Das Gute 197; die Güter 199; der Nachruhm 242, 1. Laxe Moral 243, 3. Mythendutung 301. Ueber Weissagung 314; über Astrologie 318.
- Diogenes aus Ptolemais, Stoiker IV, 43, 56.
- Diogenes aus Tarsus, Epikureer IV, 347.
- Diogenes Laërtius IV, 553.
- Diogenes, Neuplatoniker des 4. Jahrh. V, 668.
- Diogenes, Neuplatoniker des 6. Jahrh. V, 764.
- Diogenianus, Peripatetiker IV, 69, 3.
- Diogenianus, Stoiker IV, 745.
- Diognetus IV, 614.
- Diokles, der Pythagoreer I, 242, 4.
- Diokles aus Karystus III, 742.
- Diokles der Magnesier IV, 353.
- Dioklides II, 175.
- Dionysius von Syrakus, die beiden; ihr Verhältniss zu Aristippus II, 244, 262 f.; zu Plato 303, 309 f.
- Dionysius, Stoiker des 1. Jahrh. v. Chr. IV, 519.
- Dionysius, vielleicht der eben genannte, über die Götter IV, 296.
- Dionysius, Stoiker des 1. Jahrh. v. Chr. IV, 612.
- Dionysius ὁ μεταθέμενος IV, 35.
- Dionysius, epikureischer Diadoche IV, 347.
- Dionysius Aegens V, 6.
- Dionysodorus I, 745, 765, 770.
- Diophantus (Ekph.) V, 86.
- Dioskorides, der Pyrrhoneer IV, 411.
- Diotima II, 42.
- Diotimus IV, 508.
- Diotogenes V, 86.
- Diphilus, Schüler Aristot's IV, 33.
- Diphilus, Stoiker des 2. Jahrh. v. Chr. IV, 508.
- διφορούμενα IV, 96, 3.
- Disjunctive Sätze, Epikur über dieselben IV, 391.
- Dius V, 86.
- Domitian, verweist die Philosophen aus Rom IV, 608.
- Domnius V, 760.
- Dorus IV, 717. V, 764.
- δύξαι, Plato über dieselbe II, 368 f.
- Dünste s. Meteorologie.
- Duris III, 727.
- δυσὶς ἀόριστος s. „Zweiheit“.
- Dynamiker und Mechaniker in der jonischen Schule I, 159.
- δύναμις, δυνάμει ὄν III, 240. V, 439.
- Dynamische Naturansicht der Stoiker V, 118 f.
- Ebjoniten V, 250.
- Echekles II, 205.
- Echekrates I, 242, 4.
- Echekratides III, 725, 7.
- Egnatius Celer IV, 613, 687, 1.
- ἐργηγορεῖν, ἐργήγορας V, 440.
- Ehe, Ansicht von ihr: Demokrit I, 639; die Cyniker II, 228; Plato 570, 632; Aristoteles III, 534; Theophrast 687 f. 693; die Stoiker IV, 272 f.; Musonius 659; Epiktet 673; Epikur 417; Neupythagoreer V, 126, 1, 129. Essener und Therapeuten 273 f. 259; Philo 361, 4. Empfehlung der Ehelosigkeit bei den Orphikern II, 26; Neupythagoreern V, 139, 7; den Essenern und Philo a. d. a. O.; Porphyry 596 f.; Proklus 702, 8.
- Eid, seine Verwerfung bei den Neupythagoreern V, 129; den Essenern 240; Philo 361, 4.
- Eigenschaften, ursprüngliche und ab-

- geleitete bei Demokrit [I, 594 f.](#) Die Stoiker über die Eigenschaften der Dinge IV, [85 f.](#) [107 f.](#) Vgl. Qualität.
- εἰμαρμένη s. Verhängniss.
- Einbildung s. Phantasie.
- Eine, das, bei Plato II, [453](#); Speusippus [653 f.](#); Plotin V, [437](#). [464](#) vgl. Gottheit. Das erste und zweite Eins des Jamblich V, [621](#); des Damascius [761](#).
- Einheit, Arten derselben nach Aristoteles III, [185](#). Einheit und Zweierheit bei den Pythagoreern [I, 259 ff.](#) Plato II, [447](#), [7](#). [616](#); Xenokrates [667](#); der platonischen Schule [476, 1](#); den Neupythagoreern V, [74](#). [98](#); Plutarch [151](#). [153 f.](#); Syrian [693](#); Damascius [761](#). Einheit und Vielheit bei Speusippus II, [656](#). Ueberwesentliche Einheiten des Proklus V, [716](#).
- Einigung mit der Gottheit: Plotin V, [548 f.](#); Porphyry [596](#); Jamblich [643](#); Proklus [745](#).
- Einsicht (εἰσότης) bei Aristoteles III, [502](#), [505](#); den Stoikern IV, [220 f.](#)
- Eintheilung, nach Plato II, [395](#); Aristoteles III, [184](#); den Stoikern IV, [82](#).
- Einzeldasein, rührt nach Aristoteles vom Stoff her III, [257](#).
- Ekdemos (Ekdemos) IV, [454](#).
- Eklekticismus der römischen Periode: s. Entstehungsgründe IV, [20 f.](#) [482 f.](#); Princip und Charakter [494 f.](#); Vorbereitung der Offenbarungsphilosophie [496](#); das skeptische in ihm [497](#). Geschichte desselben in der vorchristlichen Zeit [498 ff.](#); in der Kaiserzeit [606 ff.](#) Der neuplatonische „Eklekticismus“ V, [372](#).
- Ekphantus [I, 282](#). [361 f.](#) II, [687](#). V, [86](#).
- ἐκπύρωσις s. Weltverbrennung.
- Ekstase bei Philo V, [363 f.](#); Plotin [549 f.](#) vgl. Einigung mit der Gottheit.
- Eleatische Philosophie [I, 366 ff.](#); ihre geschichtliche Stellung und ihr Charakter [445 f.](#) Aristoteles über sie III, [212](#). Ihre angebliche Verwandtschaft mit der indischen [I, 27](#). Vgl. Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissus.
- Elektra, Fangschluss II, [188](#).
- Elemente, Bezeichnung derselben III, [336](#). Annahmen der Philosophen über dieselben: Philolaus [I, 297](#); Heraklit [470](#); Empedokles [513 ff.](#); Plato II, [511 f.](#); Xenokrates [676](#); Aristoteles III, [332 ff.](#) vgl. [314 f.](#) und über die platonische Elementenlehre [308](#); Theophrast [664](#); die Stoiker IV, [168 f.](#), Galen [739](#); die Neupythagoreer V, [74](#). [117](#). [119](#). [138](#); Plutarch [161](#); Plotin [511](#), [6](#).
- Elische Schule II, [197](#).
- Elpidius V, [668](#).
- Emanationslehre, Verhältniss des Neuplatonismus zu ihr V, [385](#). [442](#). [450 f.](#) vgl. „das Endliche“. Emanationsl. der Stoiker IV, [136 f.](#) [184](#); Philo's V, [318 f.](#)
- Empedokles: Leben und Schriften [I, 500 f.](#); Lehrer [560 f.](#) Seine Philosophie: Entstehen und Vergehen [504](#); Verbindung und Trennung der Stoffe [505](#); Elemente [507 f.](#) Mischung der Stoffe, Poren und Ausflüsse [513](#). Liebe und Hass [516](#). Wechselnde Weltperioden [524](#). [530](#). Sphairos [527](#). Weltbildung [529](#). [531](#). Weltgebäude, Gestirne [533](#). Meteorologisches [535](#). Pflanzen und Thiere [536](#); das Athmen [541](#); die Sinnesempfindung [541](#). Denken [543](#); Wahrnehmung und Denken [545](#). Lust und Unlust [547](#). Seelenwanderung und Präexistenz [547](#). [550](#). Verbot des Fleischgenusses und der Tödtung von Thieren [549](#).

- Das goldene Zeitalter [552](#). Die Götter und die Gottheit [553](#). Geschichtliche Stellung und Charakter der empedokleischen Philosophie [558](#) ff. [573](#). Verhältniss zu den Pythagoreern [563](#); den Eleaten [500](#) f. [566](#); Heraklit [500](#) f. [571](#). Angebliche Verwandtschaft mit ägyptischen Lehren [1](#), [27](#). Urtheile des Aristoteles über Empedokles III, [208](#), [373](#).
- Empedotimus V, [87](#).
- Empirische Aerzte V, [4](#), [8](#) f.
- Empirismus, stoischer IV, [67](#).
- ἐναντίον bei Aristoteles III, [152](#); den Stoikern IV, [95](#).
- ἐνάργεια bei Epikur IV, [362](#); Philo v. Larissa [528](#).
- Encyklische Wissenschaften, von den Cynikern geringgeschätzt II, [206](#) f. Philo über sie V, [357](#).
- Endliche, das, seine Entstehung und sein Verhältniss zum Urwesen nach Plotin V, [441](#) f. [444](#) f.; Porphyrr [581](#), [584](#) f.; Proklus [710](#) f.; Damascius [761](#) f.
- ἐνέργεια, ἐνεργεία ὄν III, [241](#), [264](#).
- Engel bei den Essenern V, [252](#); Philo [343](#) vgl. Kräfte; Porphyrr [604](#); Jamblich [627](#); der Schrift von den Mysterien [649](#); Syrian [697](#); Proklus [729](#); Hermias [748](#); Boëthius [780](#), [10](#).
- Ennius, sein Verhältniss zum Pythagoreismus V, [69](#) f.; sein Epicharmus [70](#).
- ἐννόημα IV, [71](#).
- ἐντελέχεια III, [241](#), [264](#), [371](#).
- Enthusiasmus, Demokrit über denselben [1](#), [645](#); Stoiker IV, [320](#); Plutarch V, [173](#). Vgl. Ekstase.
- Enthymem III, [599](#), [600](#), [602](#), [2](#).
- Entstehen und Vergehen, s. Bestreitung oder Erklärung: bei Parmenides [1](#), [399](#); Empedokles [504](#) f.; den Atomikern [582](#) f.; Anaxagoras [669](#).
- Aristoteles über den Wechsel des Entstehens und Vergehens III, [361](#).
- Entzückung s. Ekstase, Enthusiasmus. ἐπαγωγή III, [175](#).
- Epaminondas V, [87](#).
- ἐπιβάλλοντες καὶ ἐπιβαλλόμενον (Kettenschlüsse) IV, [102](#), [4](#).
- Epicharmus [1](#), [362](#). Der Epicharmus des Ennius V, [70](#).
- Epigenes, der Sokratiker II, [166](#).
- Epigonus V, [663](#).
- Epiktetus IV, [660](#). Seine Ansichten: Aufgabe der Philosophie [661](#). V, [203](#); untergeordneter Werth der Logik IV, [663](#); gegen die Skepsis [664](#). Die Gottheit und die Vorsehung [665](#). Die Religion [666](#). V, [204](#). Gottverwandtschaft des Menschen IV, [667](#); Gegensatz von Seele und Leib V, [205](#); menschliche Hilfsbedürftigkeit V, [202](#); milde Beurtheilung der menschlichen Fehler IV, [211](#), [2](#), [212](#), [2](#). Die Frage von der Unsterblichkeit IV, [668](#). Ethik, ihr Charakter [669](#). Beschränkung des Menschen auf sein sittliches Leben [670](#). Ergebung in den Weltlauf [671](#). Allgemeine Menschenliebe [674](#). Ueber Gemüthsbewegungen des Weisen [248](#). Ueber Ehe und Familienleben [275](#). Annäherung an den Cynismus [672](#); an den Platonismus V, [202](#) f.
- Epikurus: s. Leben IV, [341](#). Charakter [411](#) f. [420](#) f. Schriften [344](#). S. Philosophie: ihr Charakter [354](#). [1](#), [107](#). Aufgabe der Philosophie IV, [356](#); Verachtung der gelehrten Bildung [357](#); Urtheile über frühere Philosophen [429](#). Theile des Systems [359](#). Kanonik [360](#). Die Wahrnehmung [361](#); der Begriff [362](#); die Meinung [364](#); über die Wahrheit der Vorstellungen [365](#). Physik: ihr Charakter [367](#); die physikalischen Hypothesen [369](#); mechanische Na-

- turerklärung [370](#); Anschluss an Demokrit [371](#). Die Atome und das **Leere** [371](#) f. Fall der Atome [377](#); **Deklination** derselben [378](#). Unzählige Welten [378](#) f. Weltbildung [379](#) f. Weltgebäude, Gestirne u. s. w. [381](#). Pflanzen und Thiere [383](#). Urzustand und Entwicklung der Menschen [383](#) f. Die Seele, ihre Entstehung, ihre Theile, ihr Verhältniss zum Leibe [385](#) f.; ihr Untergang beim Tode [387](#). Die Sinne und die Wahrnehmung [388](#). Der Wille [390](#). Der Götter- und Vorsehungsglaube, die Religion [392](#). Die epikureischen Götter [394](#). Die Ethik [400](#). Güter und Uebel, Lust und Schmerz [400](#) f. Schmerzlosigkeit, Ataraxie [402](#). Die Einsicht [403](#). Das Glück des Weisen [404](#). Körperliche und geistige Lust [405](#). Die Tugend [407](#). Der Weise [409](#). [413](#). Die besondern sittlichen Verhältnisse: der Einzelne [411](#); die menschliche Gemeinschaft [414](#); der Staat [415](#); die Familie [417](#); die Freundschaft [417](#). Menschenfreundlicher Charakter dieser Moral [421](#). — Zusammenhang des epikureischen Systems [422](#). Geschichtliche Stellung: Verhältniss zum Stoicismus [425](#); zu Demokrit und den Cyrenaikern [429](#); zu Plato und Aristoteles [432](#). Epikureische Schule [343](#); ihr Auftreten in Rom 486. [490](#). Ihre Mitglieder [345](#) ff. Römische Epikureer [348](#). [351](#). [353](#). [399](#). Der Epikureismus der Kaiserzeit [498](#) f.
- Epimenides [I](#), [67](#). [82](#).
- Epinomis, pseudoplatonische [II](#), [648](#). Ihr Standpunkt [690](#). Die Zahl [691](#). Die Gestirne [692](#). Die Dämonen [692](#). Leben nach dem Tode [693](#).
- ἐπιφορά [IV](#), [99](#), [6](#).
- ἐποχή, skeptische [IV](#), [445](#). [451](#). [468](#). [V](#), [20](#). [44](#).
- Epos, Aristoteles darüber [III](#), [618](#). [621](#).
- Erasistratus [III](#), [729](#).
- Erastus [II](#), [642](#).
- Eratosthenes aus Cyrene [IV](#), [39](#) f. [33](#). [V](#), [168](#).
- Eratosthenes, Neuplatoniker [V](#), [612](#).
- Erdbeben, Thales darüber [I](#), [155](#). Anaximenes [184](#); vgl. Meteorologische Annahmen.
- Erde, Annahmen der Philosophen über sie: Thales [I](#), [155](#); Anaximander [172](#); Anaximenes [183](#); Diogenes Apoll. [196](#) f.; Pythagoreer [306](#) f.; Xenophanes [389](#); Empedokles [533](#); Atomiker [610](#); Anaxagoras [692](#); Plato [II](#), [519](#); Aristoteles [III](#), [341](#). [393](#); Stoiker [IV](#), [172](#). [176](#). Erdseele bei Plotin [V](#), [511](#); bei Proklus [732](#), [2](#). Wechselnde Zustände der Erde [I](#), [389](#). [III](#), [393](#). Grösse der bewohnten Erde [IV](#), [569](#). Achsendrehung der Erde bei Hicetas, Ekphantus und Heraklides [II](#), [687](#). Aristarch's Lehre vom Umlauf der Erde um die Sonne [IV](#), [294](#).
- Eretrische Schule [II](#), [198](#) f.
- Erfahrung, ihr Verhältniss zur Wissenschaft nach Aristoteles [III](#), [111](#) f. [118](#). [137](#) f.
- Erikapäus s. Phanes.
- Erinna [I](#), [88](#).
- Erinnerung, ihr Wesen nach Aristoteles [III](#), [421](#); Plotin [V](#), [522](#).
- Eristiker s. „Megariker“.
- Erkennen, mittelbares und unmittelbares s. „Wissen“; sinnliches und vernünftiges s. „Sinne“; mathematisches und dialektisches bei Plato [II](#), [404](#) f.; Proklus [V](#), [737](#).
- Erkenntnistheorie des Protagoras [I](#), [757](#) f. Sokrates [II](#), [76](#) f.; der Megariker [II](#), [181](#); Stilpo's [194](#); Antisthenes' [II](#), [209](#); der Cyrenaiker [250](#) f.; Plato's [368](#) f. [378](#). [407](#) f. [529](#) f.; des Speusippus [651](#); Xenokrates [666](#); Aristoteles [III](#), [133](#) ff.; der Stoiker [IV](#), [63](#) f.; der

- Epikureer [360 f.](#); Philo's [526 f.](#); des Antiochus [536](#); Cicero's [583](#); Galen's [736](#); der Neupythagoreer V, [112](#); Plotin's [544 f.](#); des Proklus [740 f.](#) Skeptische Ansicht vom Erkennen s. „Skepsis“, „Skeptiker“. Erleuchtung, göttliche, bei Proklus V, [742](#).
- Eromenes V, [86](#).
- Eros bei Hesiod [I, 63](#); Pherecydes [65](#). Der sokratische Eros II, [57 f.](#) [87 f.](#) Plato über den Eros [II, 384](#); Polemo [695, 5](#); die Stoiker IV, [262](#); Epikur [412](#); Plotin V, [511, 540](#); Proklus [742](#).
- Erscheinungswelt, im Unterschied von der idealen Welt, nach Plato II, [471 ff.](#); Plotin V, [493 f.](#)
- Erymneus III, [759](#).
- Erzeugung, ihr Einfluss nach Plato II, [545](#). Erzeugung der lebenden Wesen nach Aristoteles III, [408 ff.](#) Fürsorge des Staats für Erzeugung der Bürger bei Plato II, [586, 632](#); Aristoteles III, [573 f.](#)
- Erziehung, griechische [I, 55](#). Plato über die Erziehung II, [587 f.](#) [404 f.](#); Aristoteles III, [574 ff.](#)
- Esra, das dritte Buch E. V, [229](#).
- Essener: ihr Name V, [234](#); die ersten Spuren ihres Daseins [235](#). Gesellschaftliche Einrichtungen [236](#). Lebensweise und Niederlassungen [238](#). Sittliche Grundsätze [239](#). Verhältniss zum Judenthum [241](#). Verbot der Thieropfer, Ascese [242, 252](#). Bäder und Mahle [246](#). Dogmatischer Standpunkt [247](#). Allegorische Schrifterklärung [248](#). Schicksalsglauben [249](#). Dualistische Weltansicht [250](#). Anthropologie [251](#). Die Engel [252](#). Die Sonne und die Elemente [253](#). Die Weissagung [255](#). — Entstehung des Essäismus: kein rein jüdischer Ursprung [263 ff.](#) (gegen Ritschl [266](#), gegen Hilgenfeld [270](#)); kein Zusammenhang mit dem Parsismus [275](#), oder Buddhismus [278](#). Verwandtschaft mit dem Neupythagoreismus [279](#). Ursprüngliche Heimath des Essäismus [287](#). Zeit und Art seiner Entstehung [290](#).
- Ethik: antike und moderne [I, 97](#); nacharistotelische IV, [15](#); pythagoreische [I, 334 f.](#); Ethik Heraklit's [488 f.](#) Demokrit's [634 f.](#); des Anaxagoras [702](#); der Sophisten [714 f.](#); philosophische seit Sokrates [II, 33](#); des Sokrates [96 f.](#); der Megariker [184](#); Stilpo's [195](#); der Cyniker [214 ff.](#); Cyrenaiker [254 ff.](#); Plato's [554 ff.](#) [622](#); des Speusippus [663](#); Xenokrates [678 f.](#); Heraklides [689](#); Polemo [694](#); Krantor [696](#); Aristoteles III, [468 ff.](#); Theophrast [688](#); Eudemus [704 f.](#); Aristoxenus [713](#); Diokarchus [720](#); der Stoiker IV, [189 ff.](#); des Panätius [505](#); Posidonius [517](#); Seneca [636 ff.](#); Musonius [657 f.](#); Epiktet [669 f.](#); Mark Aurel [681 f.](#); Epikur [400 ff.](#); Karneades [467, 472 f.](#); Antiochus [538 f.](#); Cicero [586 f.](#); Varro [597 f.](#); Galen [742](#); der jüngeren Skeptiker V, [42, 46 f.](#); der Neupythagoreer [123 f.](#); Plutarch's [165 ff.](#); der Essener [239 f.](#); Philo's [351 ff.](#); Plotin's [533 ff.](#); Porphyry's [594 f.](#); Jamblich's [642 f.](#); des Hierokles [685](#); Proklus [739 ff.](#) Verhältniss der Ethik zur Politik bei Aristoteles III, [127, 468](#).
- Euäon (Enagon) II, [642](#).
- Euander IV, [454](#).
- Euphranor IV, [441](#).
- Euarmostus IV, [696](#).
- Eubulides, der Megariker II, [175, 188](#); seine Angriffe auf Aristoteles III, [7](#).
- Eubulides, der Pythagoreer V, [87](#).
- Eubulus, der Pyrrhoneer IV, [441](#).
- Eubulus, der Platoniker IV, [719](#). V, [408, 1](#).

- Eudemos**, der Cyprier II, [642](#). III, [9](#). [45](#).
- Eudemos**, der Rhodier: Leben und Schriften III, [698](#). [701](#); logische Schriften [49](#) f. [52](#). Seine Logik [699](#). [703](#). [648](#); Physik [699](#) f. [90](#); über die Gottheit [704](#). [706](#). Ethik [704](#) f. Oekonomik [709](#). Eud. giebt Aristoteles' Metaphysik heraus [91](#).
- Eudemos**, der Anatom III, [698](#), [3](#).
- Eudemos**, Peripatetiker des 2. Jahrh. n. Chr. IV, [695](#).
- Eudorus** IV, [543](#) f. I, [260](#). II, [496](#), [1](#). [508](#), [2](#).
- Eudoxus** II, [648](#). [689](#). III, [352](#).
- Eudromus** IV, [43](#). [55](#), [6](#). [56](#), [2](#).
- Euemerus** II, [247](#). [275](#).
- Euenus** I, [745](#).
- Eugenius**, Freund Julian's V, [668](#).
- Eugenius**, Vater des Themistius V, [669](#).
- Euklides**, der Megariker II, [173](#). [181](#) f. [184](#). [186](#); vgl. „Megariker.“
- Euklides**, der Platoniker IV, [719](#).
- Euklides**, der Neuplatoniker V, [668](#).
- Eulamius** (Eulalius) V, [764](#).
- Eumenius** V, [668](#).
- Eunapius** V, [663](#).
- ἐμπράττει** der Stoiker IV, [248](#).
- Eupeithius** V, [757](#).
- Euphantus** II, [176](#).
- Euphräus** II, [308](#).
- Euphrasius** V, [660](#).
- Euphrates** IV, [613](#); seine Rolle bei Philostratus V, [136](#).
- Euripides** II, [10](#) f.; sein Verhältniss zu Anaxagoras II, [1](#). [666](#); zu Sokrates II, [42](#).
- Eurylochos** IV, [440](#).
- Euryphamus** V, [86](#).
- Eurysus** I, [261](#). V, [86](#).
- Eurytus** I, [242](#). [289](#).
- Eusebius**, Neuplatoniker V, [660](#).
- Eustathius** V, [660](#).
- Eustochius** V, [568](#); s. Ausgabe Plotin's [418](#).
- Euthydemus**, der Sophist I, [745](#). [764](#). [769](#).
- Euthydemus**, der Sokratiker II, [166](#).
- Euthydemus**, Lehrer des Apollonius v. Tyana V, [134](#).
- Euxenus** V, [94](#). [134](#).
- Euxithens** I, [327](#). [328](#). V, [86](#).
- Ewigkeit** (αἰών), bei Aristoteles III, [299](#); Plotin V, [491](#); Damascius V, [763](#). Ewigkeit der Welt s. Welt.
- Exoterisch**, Bedeutung des Ausdrucks III, [100](#) f.; exot. und esoterische Vorträge und Schriften des Aristoteles III, [26](#). [95](#) ff.
- Fabianus Papius** IV, [600](#).
- Familienleben** vgl. Hauswesen, Ehe. Epikur darüber IV, [417](#).
- Fannius**, C. IV, [489](#).
- Farben**, Plato über dieselben II, [518](#); Aristoteles III, [369](#); Theophrast [667](#); Strato [741](#); die pseudoarist. Schrift von den Farben [761](#); die Stoiker IV, [177](#).
- Fatalismus** s. Determinismus.
- Favonius**, M. IV, [521](#). [686](#), [3](#).
- Favorinus** V, [50](#) f.; s. pyrrhonischen Tropen [52](#).
- Fehler**, stoische Klassifikation derselben IV, [223](#).
- Feindesliebe**, bei Plato II, [377](#). [568](#); den Stoikern IV, [278](#). Verhältniss des Sokrates zu derselben II, [114](#).
- Festus Avienus** IV, [659](#), [1](#).
- Feuer** vgl. Elemente; das künstlerische der Stoiker IV, [128](#) f. [130](#).
- Figulus**, Nigidius V, [79](#) f.
- Fleischnahrung** vgl. Ascese. Porphyry dagegen V, [597](#).
- Form und Begriff** bei Aristoteles III, [148](#). Form und Stoff bei demselben [234](#) ff.; Aleinous IV, [726](#); den Neupythagoreern V, [98](#). Die Form und die Substanz bei Aristoteles III, [259](#) f. Vgl. „Materie“, „Ideen.“
- Fortschreitende** der stoischen Lehre IV, [235](#). [250](#) f.

Frauen, ihre Stellung bei Plato II, [570](#).

Freiwillige, das, nach Aristoteles III, [458](#).

Freundschaft, bei den Pythagoreern I, [228](#). [336](#) f.; Demokrit [638](#); Sokrates II, [109](#); Plato [387](#), 3 vgl. Eros; Aristoteles III, [511](#); den Stoikern IV, 268 f.; Seneca [647](#); Epikur und den Epikureern [417](#) f.; Plutarch V, [167](#).

Furius Philus IV, [488](#).

Gajus, Platoniker IV, [718](#) f.

Galenus IV, [734](#). Sein Standpunkt [735](#); das unmittelbar Gewisse [736](#). Logik [737](#). Physik und Metaphysik [738](#). [741](#). Die Seele [740](#). [742](#). Untergeordneter Werth der theoretischen Untersuchungen [741](#). Ethisches [742](#).

Gallus IV, [351](#).

Ganzes und Theil, nach stoischer Lehre IV, [88](#), 2.

Gattungen und Arten bei Aristoteles III, [144](#); den Stoikern IV, [82](#); Ammonius V, [752](#).

Gebet, Sokrates über dasselbe II, [119](#); Plato [602](#); Cicero und die Stoiker IV, [290](#); Seneca [291](#); Epikur [393](#); Apollonius v. Tyana V, [127](#); Plotin [562](#) f.; Porphyry [603](#); Jamblich [631](#); die Schrift von den Mysterien [632](#). [652](#); Theodor von Asine [658](#); Proklus [742](#); Ammonius [753](#).

Gedachte, das, der Stoiker (λεχτόν) IV, [78](#). [71](#).

Gedalius V, [576](#), 3. [612](#).

Gedicht, das goldene I, [215](#). [337](#). V, [86](#).

Gegener der Pythagorer I, [302](#). [306](#).

Gegensatz, Arten desselben nach Aristoteles III, [152](#) f.

Gehörnte, der II, [188](#).

Gelübde, Plutarch über dieselben V, [181](#).

Gemeinschaft, menschliche, stoische

Ansicht von derselben IV, [264](#) ff.; epikureische [414](#) f.

Gemeinsinn bei Aristoteles III, [420](#).

Gemüthsbewegungen, erlaubte, der Stoiker IV, [247](#) f.

Gemüthsruhe als stoische Forderung IV, [204](#). Vgl. Apathie, Ataraxie.

Generatio aequivoca bei Aristoteles III, [408](#); den Stoikern IV, [138](#). Vgl. Thiere, Pflanzen.

Gerades und Ungerades der Pythagoreer I, [252](#) f.

Gerechtigkeit, pythagoreische Definition derselben I, [285](#). [335](#). Plato über die Ger. II, [377](#). [567](#); ihr Verhältniss zur Glückseligkeit [561](#) f. Aristoteles über die Ger. III, [495](#) f.; austheilende und ausgleichende Gerechtigkeit [496](#). Stoischer Begriff der Ger. IV, [267](#).

Gerüche, nach Aristoteles III, [369](#); Theophrast [666](#).

Geschichte, Gesetzmässigkeit ihres Verlaufs I, [10](#) f.

Geschichte der Philosophie, ihre Aufgabe und Methode I, [7](#) ff.

Geschichtschreibung, Methode derselben I, [7](#) f.

Geschlechtsunterschied, Aristoteles über denselben III, [409](#).

Geschmäcke, nach Aristoteles III, [396](#); Theophrast [667](#).

Gesetz, allgemeines, der Stoiker IV, [204](#) f. [280](#). Gesetze, Epikur über ihre Nothwendigkeit IV, [415](#). Gesetze, die platonischen II, [618](#) ff.

Gestirne, Ansichten über dieselben: Anaximander I, [170](#) f.; Anaximenes [183](#); Diogenes Apoll. [197](#); die Pythagoreer [309](#); Alkmäon [358](#); Xenophanes [390](#); Parmenides [412](#); Heraklit [473](#) f.; Empedokles [533](#) f.; Demokrit [610](#) f.; Anaxagoras [682](#). [692](#) f.; Plato II, [502](#). [603](#); Xenokrates [673](#). [676](#); die Epinomis [692](#); Heraklides [685](#). [687](#) f.; Aristoteles

III, [344 ff.](#) [358](#); die Stoiker IV, [174 f.](#) [294](#); Epikur [381 f.](#); die Neupythagoreer V, [75.](#) [100.](#) [118](#); Plutarch [157](#); Philo [299.](#) [342](#); Plotin [506](#) (über astrologische Vorbedeutung [507 f.](#)); Plutarch d. j. [679](#); Proklus [728.](#) [732](#).

Gladiatorenspiele, Seneca darüber IV, [268.](#) [647](#).

Glaube, Proklus über denselben V, [742](#).

Glauko II, [166](#).

Glückseligkeit s. Gut.

Gnomiker, griechische I, [78 f.](#)

Gnosis, christliche, ihr Verhältniss zum Neuplatonismus V, [386](#). Plotin's Schrift gegen die Gnostiker [499 f.](#)

Gorgiades V, [87](#).

Gorgias I, [735](#). S. Schriften [788.](#) [761](#). Zweck s. Unterrichts [749](#). Skepsis [761](#). Physikalische Annahmen [766](#). Tugendlehre [776](#). Rhetorik [784 f.](#) [788 f.](#)

Götterbilder, Urtheil Seneca's über dieselben IV, [292](#); vertheidigt von Maximus Tyr. V, [188](#); Plotin [562](#); Porphyry [607](#); Jamblich [630](#); Proklus [743](#).

Göttererscheinungen, Porphyry über sie V, [600](#); die Schrift von den Mysterien [650](#); Proklus [743](#).

Götterglaube s. „Religion.“

Götternamen, ihre Bedeutung nach Proklus V, [743](#).

Gott, Gottheit: Vorstellungen der Griechen über die Gottheit I, [84](#). Gottesbegriff des Aeschylus II, [4](#). Annahmen der Philosophen über die Gottheit: Thales I, [153](#); Anaximander [169](#); Anaximenes [180](#); die Pythagoreer [332](#) vgl. [259 ff.](#); Xenophanes [381 f.](#); Heraklit [468 f.](#); Empedokles [553 f.](#); Sokrates II, [117 f.](#); Plato [599 f.](#); Speusippus [654](#); Xenokrates [667](#); Heraklides

[685](#); Aristoteles III, [274 ff.](#); Theophrast [659 f.](#); Eudemos [704.](#) [706](#); Strato [732](#); die Stoiker IV, [121 ff.](#); Seneca [625 f.](#); Epiktet [665](#); Mark Aurel [679](#); Cicero [590](#); die Neupythagoreer V, [75.](#) [98 ff.](#); Plutarch [148](#); Maximus Tyr. [186](#); Apulejus [189](#); Numenius, sein erster und zweiter Gott [195](#); Philo [306 ff.](#); Origenes, der Platoniker [409](#); Plotin [423 ff.](#) Jamblich [621](#); die Schrift von den Mysterien [648](#); Theodor [656](#); Syrian [693](#); Proklus [715](#); Damascius [760](#); Boëthius [779](#).

Beweisführung für das Dasein Gottes (bzw. der Götter) bei Sokrates II, [115 f.](#); Plato [599](#); Aristoteles III, [271 ff.](#); Theophrast [660](#); den Stoikern IV, [122 ff.](#) — Kritik des Götterglaubens: Karneades IV, [460 ff.](#); Sextus V, [39](#) vgl. [47](#).

Verhältniss der Gottheit zur Welt nach Sokrates II, [118](#); Aristoteles III, [279 f.](#) [623 f.](#); Theophrast [655.](#) [659 f.](#); den Stoikern IV, [133 ff.](#); dem Buch von der Welt [564.](#) [566 f.](#); den Neupythagoreern V, [101](#); Plutarch [155](#); Philo [339](#); Plotin [444 f.](#) vgl. Vorsehung. Gott und Materie bei den Stoikern IV, [132](#); den Neupythagoreern V, [98 f.](#); angeblich altpythagoreische Bestimmungen darüber I, [260 ff.](#) Entwicklung Gottes in der Welt, ob pythagoreisch? I, [273](#). Anschauung der Gottheit bei Philo V, [363](#). Einigung mit derselben, neuplatonische, s. Einigung.

Götter, die vielen des Polytheismus, ihre Anerkennung und Deutung bei den Pythagoreern I, [332](#); Empedokles [553 f.](#); Demokrit [642](#); Sokrates II, [117 f.](#); Plato [603 f.](#); Xenokrates [675](#); Heraklides [685](#); Aristoteles III, [628](#); den Stoikern IV, [293 f.](#); den Epikureern [394 f.](#);

- den Neupythagoreern V, [100](#). Plutarch [157](#); Apulejus [190](#); Celsus [193](#); Plotin [557](#) ff. Hierokles [683](#). Vgl. Religion. Xenophanes' Bestreitung des Polytheismus I, [381](#) f. Die Götter der Heiden als Dämonen V, [298](#). Arcesilaus' Eintheilung der Götter IV, [453](#). Die Zwölfgötter, neuplatonische Construction derselben V, [628](#). [728](#). [749](#). Götterordnungen der Neuplatoniker: Porphyry V, [600](#); Jamblich [620](#). [623](#). [625](#). [628](#); die Schrift von den Mysterien [649](#); Hermias [748](#) f.; Proklus [718](#) ff. vgl. Prokl.
- Gottesidee, angeborene bei Cicero IV, [585](#); in der Schrift von den Mysterien V, [647](#).
- Gracchus, Ti. IV, [488](#).
- Grammatik, stoische IV, [62](#) f. [80](#). Grammatisches bei Protagoras I, [787](#); Demokrit II, [401](#), [4](#); Plato II, [403](#), [6](#).
- Grenze und Unbegrenztes s. Begrenztes.
- Griechisches Volk: seine geistige Eigenthümlichkeit I, [96](#) f.; s. Religion [36](#) ff.; Kunst [99](#); sittliches und politisches Leben [53](#) f. [98](#); ethische Reflexion bis zum 6ten Jahrh. [74](#) ff. Zustände des griech. Volkes im 6ten und 7ten Jahrh. n. Chr. I, [57](#); im 5ten Jahrh. [721](#). [725](#). II, [2](#) f. [19](#) f.; seit dem 4ten Jahrh. IV, [8](#) f. — Griechische Philosophie s. Philosophie.
- Grosse und Kleine, das, Plato's und seiner Schüler II, [475](#) f.;
- Grundtugenden Plato's II, [567](#); der Stoiker IV, [220](#) ff. Aristotelische Aufzählung der Tugenden III, [492](#).
- Gut, das höchste (die Glückseligkeit) und die besonderen Güter: nach Demokrit I, [634](#) f.; Plato II, [555](#) ff.; Speusippus [663](#); Xenokrates [679](#); Polemo [695](#); Kranor [696](#); den Cynikern [214](#) ff.; Stilpo [195](#); den Cyrenaikern [254](#) f. [276](#). [278](#). [279](#) f.; Aristoteles III, [470](#) ff.; Theophrast [685](#); Lyko [749](#); Hieronymus [750](#); Kritolaus [754](#); Diodor v. Tyrus [758](#); Kallipho und Dinomachos [759](#); den Stoikern IV, [191](#) ff. [196](#) ff.; Herillus [47](#) f. [218](#). [239](#); Aristot. v. Chios [240](#); Epikur [400](#) f.; Antiochus [538](#); Cicero [588](#); Varro [596](#) f.; Plutarch V, [166](#); Philo [352](#); Plotin [533](#) f. Einwürfe des Sextus gegen die Güterlehre V, [42](#). Das Gute bei Sokrates II, [101](#). [103](#); den Megarikern [184](#); Plato [448](#) ff.; Plotin V, [438](#) ff. [465](#) vgl. Gott.
- Gütergemeinschaft, pythagoreische I, [227](#). V, [130](#); essenische V, [238](#); des platonischen Staates II, [589](#). Aristoteles über die platonische, Epikur über die pythagoreische Gütergemeinschaft III, [542](#) f. IV, [421](#).
- Gymnastik, pythagoreische I, [230](#); Plato über Gymn. II, [403](#). [588](#).
- Hadrian, s. Athenäum IV, [608](#), [4](#).
- Hagnon IV, [479](#).
- ἀρετὸν und ληπτὸν bei den Stoikern IV, [206](#).
- ἀμάρτημα, stoische Definition desselben IV, [226](#).
- Hand des Menschen; Anaxagoras und Aristoteles über sie III, [378](#). [436](#), [7](#).
- Harmonie, im pythagoreischen System I, [257](#) f.; bei Heraklit [467](#) f. Harmonisches System des Philolaos [293](#) f.; des platonischen Timäus II, [496](#) f.
- Harpokration IV, [718](#). V, [193](#). [200](#).
- Hauswesen, Aristoteles darüber III, [534](#) f.
- Hedonismus, s. Cyrenaiker.
- ἡγεμονικὸν der Welt IV, [124](#) f.; des Menschen [182](#) f.
- Hegesianax, Epikureer IV, [346](#).
- Hegesianax, Cyniker IV, [690](#).

- Hegesias**, der Cyniker II, [204](#).
Hegesias, der Cyrenaiker II, [246](#). [277 f.](#)
Hegesidemus I, [742](#), [3](#).
Hegesinus (—silaus) IV, [454](#).
Hegias V, [756](#). [769](#), [2](#).
ηγούμενον und **λήγον** IV, [96](#). [99](#), [6](#).
Heidenthum, seine Unterdrückung V, [668](#). [769](#). Ansicht der jüdischen Alexandriner von demselben V, [298](#).
Hekatäus aus Abdera IV, [440](#).
Hekato IV, [508 f.](#) S. Eintheilung der Tugenden [217](#), [5](#); Casuistik [254](#); laxe Moral [243](#), [3](#); über Sklaverei [279](#).
Heliko II, [642](#).
Heliodoros, Peripatetiker IV, [716](#).
Heliodoros, Neuplatoniker V, [750](#).
Helvidius Priscus IV, [613](#).
ἡσυχία, stoischer Begriff derselben IV, [87](#).
Herakles, s. Verehrung bei den Cynikern II, [218](#); Ideal des stoischen Weisen IV, [249](#); s. Arbeiten [311 f.](#) Chronos-Herakles der Orphiker I, [69](#).
Heraklides, der Thracier II, [308](#).
Heraklides, der Pontiker II, [646](#). III, [725](#). Seine Ansichten: die Gottheit und die Götter II, [685](#). Atomenlehre [686](#). Weltgebäude, Erdbewegung [687](#). Die Seele [688](#). Ethik [689](#).
Heraklides Lembus III, [757](#).
Heraklides aus Tarsus, Stoiker IV, [43](#). [507](#).
Heraklides, der Skeptiker V, [2](#).
Heraklides, Arzt aus Tarent V, [2](#).
Heraklides, Arzt aus Erythrä V, [3](#).
Heraklitus aus Ephesus: Leben und Schrift I, [449 f.](#) S. Urtheile über die Unwissenheit der Menschen [450 f.](#) Fluss aller Dinge [454](#). Das Feuer als Urwesen [454](#). V, [23](#), [3](#); Umwandlung des Feuers I, [461](#). Der Streit [463](#). Die Einheit der Gegensätze, das Weltgesetz, die Gottheit [467](#). Die elementarischen Grundformen [470](#); Weg nach oben und unten [472](#). Astronomische und meteorologische Annahmen [473](#). Weltgebäude [476](#). Weltverbrennung und Welterneuerung [477](#). Der Mensch, die Seele [479](#). Leben nach dem Tode [482](#). Das Erkennen, Vernunft und Sinne [485](#). Ethisches und politisches [488](#). Verhältniss zur Religion [490](#). Angebliche Lehren über die Zeit V, [24](#), [1](#) und die Sprache II, [400](#). H.'s geschichtliche Stellung I, [491 f.](#) Verhältniss zur stoischen Lehre IV, [332 f.](#); zur zoroastrischen Religion I, [498](#). Aristoteles über ihn III, [208](#). Heraklit's Schule I, [497](#). II, [401](#).
Heraklitus aus Tyrus, Akademiker IV, [526](#), [2](#). [540](#).
Heraklitus, der Stoiker IV, [611](#); s. Mythendeutung [302 ff.](#)
Heraklius IV, [693](#).
Heras IV, [689](#).
Herculianus V, [674](#).
Herennius V, [406](#).
Herillus IV, [32 f.](#); erklärt das Wissen für das höchste Gut [47 f.](#) [218](#); über leibliche und äussere Güter [239](#).
Hermagoras IV, [34](#).
Hermarchus IV, [345](#).
Hermes ψυχοπομπός V, [76](#).
Hermetische Bücher I, [32](#). V, [200](#).
Hermias von Atarneus II, [642](#). III, [16](#).
Hermias, Schüler Syrian's V, [747 f.](#)
Hermias, Zeitgenosse des Simplicius V, [764](#).
Herminus, der Peripatetiker IV, [695](#). [700](#).
Herminus, Stoiker IV, [615](#).
Hermippus III, [757](#).
Hermodorus, der Ephesier I, [490](#), [4](#). IV, [485](#).
Hermodorus, der Platoniker II, [642](#).
Hermodorus, der Epikureer IV, [353](#).
Hermogenes II, [166](#).
Hermokrates II, [166](#). [699](#).

- Hermotimus I, 712.
 Herodot, der Geschichtschreiber II, 18.
 Herodotus, der Epikureer IV, 346.
 Herodotus, der Skeptiker V, 5.
 Heroën bei Jamblich V, 628; in der Schrift von den Mysterien 649.
 Heron V, 669.
 Herophilus, der Arzt III, 763, 4; Herophileer V, 4.
 Herophilus, der Cyniker IV, 690.
 Herpyllis III, 18.
 Hesiod, s. Theogonie I, 60 f.; Sittensprüche 77.
 Hestäus II, 648.
 Hesychius, Schüler der Hypatia V, 674.
 ἔξις, ihr Begriff nach Aristoteles III, 194, 483; stoischer Gebrauch des Wortes IV, 87, 108; ἔξις und διάθεσις 227; ἔξις, φύσις u. s. w. 178, 622, 3, V, 342.
 Hicetas II, 687.
 Hierius, Schüler Jamblich's V, 660.
 Hierius, Sohn Plutarch's V, 757.
 Hieroglyphen, Plotin über sie V, 660.
 Hierokles, der Stoiker IV, 745.
 Hierokles, Zeitgenosse Diokletian's V, 612.
 Hierokles der Schüler Plutarch's V, 681, S. Ansichten: Aufgabe der Philosophie 682; Uebereinstimmung der Philosophen 682. Die Gottheit, die Götter und die Dämonen 683. Die Welt, die Vorsehung 683. Die Seele und ihre Geschichte 684. Ethik 685. Ascese 686. Spätere Urtheile über ihn 687. Sein Bericht über Ammonius Sakkas V, 400.
 Hieronymus aus Kardia III, 749, 3.
 Hieronymus aus Rhodus III, 749.
 Himmel, Himmelsgebäude nach Aristoteles III, 343 f.; Plotin V, 506. Vgl. Weltgebäude.
 Hipparchia II, 205.
 Hipparchus V, 86.
 Hippasus I, 249, 360, 210, V, 86.
 Hippias, der Sophist I, 742, 765, 783; 785, 788. S. Tugendlehre 777; gegen die Verbindlichkeit der Gesetze 779.
 Hippo I, 186 f.
 Hippodamus, der Milesier I, 746.
 Hippodamus, der Pythagoreer V, 86.
 Hippoklides IV, 347.
 Hippokrates, s. Lehre von den Elementen III, 334.
 Hippothales II, 642.
 ὅλον und πᾶν nach stoischer Bestimmung IV, 174, 1.
 Homer I, 34 f. 75 f. 86.
 Homöomerieen des Anaxagoras I, 672.
 ὁμοιομερῆ bei Aristoteles III, 367.
 Honoratus IV, 690.
 Horatius IV, 353, 422, 2.
 ὁρισμός III, 147.
 ὁρμὴ und ἀφορμὴ der Stoiker IV, 206, 207, 3.
 ὄρος bei Aristoteles III, 147; den Stoikern IV, 81.
 Hostilius IV, 689.
 ὕλη, Bedeutung des Wortes II, 459; ὕλη ἐσχάτη, πρώτη III, 239, 240. Vgl. Materie.
 Hypatia V, 672 f.
 Hyperides II, 308.
 ὑποκείμενον, ἐν ὑποκ. εἶναι bei Aristoteles III, 144; ὑποκ. der Stoiker IV, 85.
 ὑπόληψις der Epikureer IV, 364.
 Hypomnematische Schriften des Aristoteles III, 46.
 ὑπόνοια IV, 301, 2, V, 262, 3.
 ὑπόθεσις, ἐξ ὑποθέσεως I, 784, 1. III, 172, 2, 553.
 ὑποθετικὸς τόπος der stoischen Ethik IV, 252.
 ὑψιστος, ὁ V, 76.
 Jahr, das grosse, s. Weltjahr.
 Jahreszeiten, ihre Erklärung bei Aristoteles III, 361; den Stoikern IV, 111.
 Jamblichus: s. Leben V, 613. Schriften 615. Wissenschaftlicher Cha-

- rakter und Standpunkt [614 f.](#) [644](#).
 Die Ordnungen der übersinnlichen Welt [620](#); das erste und zweite Eins [621](#); das Intelligible [621](#); das Intellektuelle [623](#). Der Nus [623](#). [624](#). [626](#). Die Seelen [625](#). Innerweltliche Götter und Dämonen [627](#). [749](#). Mythendeutung [628](#); Götterbilder [630](#); Wunder [630](#); die Weissagung und die Willensfreiheit [631](#); das Gebet [631](#). Die Zahlen und Figuren [632](#). Natur und Schicksal [635](#). Raum und Zeit [638](#). Die Seele [639](#); Seele und Nus ebd. Willensfreiheit [642](#). Präexistenz, Leben nach dem Tode, Seelenwanderung [641](#). Ethik: die fünf Tugenden [642](#). Reinigung und Ascese [643](#). Jamblich's Schule [646 f.](#)
- Jamblichus, Neffe des vorigen V, [614](#).
 Jason, Stoiker IV, [520](#).
 Ibykus I, [67](#). [87](#).
 Ichthyas II, [175](#).
 Idäus I, [189](#).
 Idealismus in der Philosophie seit Sokrates II, [31](#).
 Ideenlehre: megarische II, [182](#); platonische [412 ff.](#) [485 f.](#) (vgl. Plato); aristotelische Darstellung und Kritik derselben II, [432 f.](#) III, [216 f.](#) Spensippus verlässt sie II, [657](#). Antisthenes und die Stoiker gegen die Ideen II, [212](#). IV, [71](#). Spätere Auffassungen derselben: Neupythagoreer V, [103 f.](#); Plutarch [153](#); Alcinous IV, [726](#); Philo V, [314](#); Longinus [411](#); Plotin V, [469 f.](#) [411](#); Amelius [571](#); Porphyry [411 f.](#); Jamblich [632](#); Syrian [694](#); Proklus [723](#); Ammonius [752](#).
 Ἰδίων bei Aristoteles III, [151](#).
 Idole Demokrits I, [626](#). [642 f.](#)
 Idomeneus IV, [346](#).
 Indische Philosophie V, [138 f.](#)
 Induktion bei Sokrates II, [89 f.](#); Plato [391](#); Aristoteles III, [175](#).
 Intelligible und intellektuelle Götter des Jamblich V, [623](#); Theodor [656](#); Syrian [693](#); Proklus [719 ff.](#)
 Intermundien Epikur's IV, [379](#). [396](#).
 Johannes Philoponus V, [751](#).
 Jonische Philosophen I, [147 ff.](#); nach Anaximenes [186 ff.](#) Unterscheidung einer mechanischen und dynamischen Richtung [159 ff.](#) Aristotelische Kritik der jonischen Philosophie III, [208](#).
 Iphikles I, [693](#).
 Ironie, sokratische II, [88](#).
 Isidorus, der Cyniker IV, [688](#).
 Isidorus aus Alexandria, Neuplatoniker V, [755](#).
 Isidorus aus Gaza V, [764](#).
 Isokrates I, [736](#), 3. II, [309](#). III, [14](#); s. Busiris I, [219](#). [786](#), 2.
 Juba, König V, [82](#).
 Juden in Aegypten V, [208 f.](#) Jüdischalexandrinische Philosophie [211](#); ihr Standpunkt [213](#); ihr Alter [215](#). Alexandrinische Philosophie vor Philo [224 f.](#) Vgl. Aristobulus, Philo, Therapeuten. Ueber Betheiligung der Juden an der pseudo-pythagoreischen Literatur V, [62](#). Juden angebliche Stammväter der griechischen Philosophie I, [18](#). V, [220](#). [300](#). Urtheile über die Juden und ihre Religion: Numenius V, [194](#); Plutarch [177](#), 2; Porphyry [611](#).
 Julianus von Tralles IV, [697](#).
 Julianus der Chaldäer V, [611](#).
 Julianus Apostata V, [661 f.](#) [664](#); s. Mythendeutung [607](#), [1](#). [629](#); s. Briefe an Jamblich [613](#).
 Junius Rusticus, der ältere IV, [613](#); der jüngere [614](#).
 Kahlkopf, der (Fangschluss) II, [188](#).
 Kalietes IV, [615](#).
 Kallikles I, [746](#).
 Kallikratidas V, [86](#).
 Kallipho III, [759](#).
 Kallippus, der Mörder Dio's II, [309](#).

- Kallippus, der Astronom III, [352](#).
 Kallippus, Stoiker IV, [36](#).
 Kallisthenes III, [20](#), [29](#), [41](#), [725](#).
 Kanonik, epikureische IV, 360 ff.
 Kardinaltugenden s. Grundtugenden.
 Karneades, der Akademiker IV, [454](#).
 S. Skepsis: Gegen die formale Möglichkeit des Wissens [456](#). Kritik des Götter- und Vorsehungsglaubens [460](#) ff.; die Volksgötter [466](#). Gegen die Mantik [466](#). Willensfreiheit [467](#). Ethische Skepsis [467](#). Unmöglichkeit des Wissens [468](#). Wahrscheinlichkeit [469](#); Grade derselben [470](#). Ethische Ansicht [472](#). Verhältniss zur Religion [476](#). Bedeutung des Karn. [477](#). Schule des Karn. [478](#) f.
 Karneades, der Cyniker IV, [688](#).
 Kassander III, [20](#), [28](#), [4](#), [725](#), [7](#).
 κατηγορημα IV, [80](#), [1](#).
 Kategorieen, Bedeutung des Worts III, [187](#). Kategorienlehre, aristotelische [186](#) ff.; des Eudemus [703](#); stoische IV, [82](#) ff.; Galen's [737](#); pseudo-archyteische V, 112 f.; Plotin's [462](#) ff.
 Katharsis bei Aristoteles III, [611](#) f. Vgl. Reinigung.
 κατόρθωμα IV, [226](#); κατόρθ. und καθήζον [244](#) f.
 Kerkops I, [225](#).
 Khosru Nuschirwan V, [770](#).
 Kleanthes, der Stoiker IV, [31](#) f. S. Schriften [52](#), [331](#). Eintheilung der Philosophie [55](#), [6](#). Erkenntnistheorie [64](#); die Vorstellung [65](#). Gegen Diodor's [98](#), [1](#). Der τόπος [108](#), [4](#). Materialistische Definition des περίπατος [109](#), [3](#). Schl. Kraft und Stoff [119](#), [5](#). Gottheit [129](#), [132](#); ihr Sitz [125](#); Beweise für das Dasein Gottes [122](#), [1](#), [123](#), [4](#). Weltentstehung [137](#). Weltverbrennung [139](#), [140](#), [1](#), [2](#). Verhängniss [146](#), [155](#), [1](#). Vorsehung [162](#). Die Gestirne [171](#), [2](#), [5](#), [174](#), [2](#), [175](#), [1](#). Die Seele [179](#) f. [181](#), [183](#); [θυμὸς](#) und [λόγος](#) [184](#); Fortdauer nach dem Tode [185](#). Ethik [190](#). Das naturgemässe Leben [194](#). Gegen die Lust [200](#), [202](#). Die Tugend und die Tugenden [218](#), [6](#), [220](#), [3](#), [222](#), [4](#), [224](#), [226](#); Unverlierbarkeit der Tugend [251](#). Schlechtigkeit der Menschen [231](#). Der Staat [271](#). Ergebung in den Weltlauf [282](#). Ueber specielle Moral [252](#). — Dämonen [298](#), [3](#). Ueber Mythen [293](#); Philosophie und Poesie [289](#). Mythendeutung [301](#), [303](#), [306](#), [308](#), [312](#). Weissagung [315](#). Angriff auf Aristarch von Samos [294](#). Definition der τέχνη [227](#), [2](#).
 Kleanthes, der Platoniker V, [412](#).
 Klearchus aus Heraklea II, [309](#).
 Klearchus, der Peripatetiker III, [723](#).
 Klearchus, der Zeitgenosse Julian's V, [662](#).
 Kleobulus I, [82](#).
 Kleodamus, Schüler Longin's V, [411](#).
 Kleodemus, Peripatetiker bei Lucian IV, [695](#).
 Kleombrotus II, [166](#).
 Kleomedes IV, [613](#), [614](#).
 Kleomenes, Cyniker II, [205](#).
 Kleomenes, spartanischer König IV, [35](#).
 Klidemus I, [714](#).
 Klinias I, [243](#), [262](#), [338](#), [1](#), V, [86](#).
 Klinomachus II, [175](#).
 Klitomachus IV, [478](#).
 Klytus III, [725](#).
 Knabenliebe, Aeusserungen darüber von Plato II, [384](#) f. [568](#); Zeno IV, [261](#) f.; Plotin V, [539](#), [1](#).
 Körper, stoische Definition desselben IV, [107](#), [1](#), [3](#); epikureische [373](#). Sextus über den Begriff des K. V, [40](#). Immaterielle Körper Syrian's V, [698](#).
 κοινὰ ἔννοια der Stoiker IV, [68](#).
 Kolonien, griechische I, [58](#).
 Kolotes, Cyniker II, [205](#).
 Kolotes, Epikureer IV, [346](#).

- Kometen vgl. Meteorologische Annahmen.
- Konnus II, [41](#).
- Korax I, [787](#).
- Koriskus II, [642](#).
- κόρος, Heraklit's I, [479](#); neuplatonische Bezeichnung des Nus V, [426 n](#).
- Kosmologie vgl. Welt; ältere griechische Kosmol. I, [59 ff](#).
- Kosmopolitismus der Cyniker II, [232 f](#); der Stoiker IV, [277 ff](#); Plutarch's V, [168](#); Philo's V, [353](#).
- κόσμος, pythagoreischer Begriff desselben I, [319](#); stoische Definitionen IV, [134 f](#).
- Kräfte, göttliche bei Philo V, [312 ff](#).
- Krankheit, Plato's Theorie darüber II, [553](#); die der Stoiker IV, [189](#).
- Krankheiten der Seele bei den Stoikern IV, [214](#).
- Krantor II, [650](#). [696 f](#). [496](#), I, [508](#), 2. κρᾶσις, stoische Lehredarüber IV, [115](#), 2.
- Krates der Cyniker II, [204](#). [208](#). [216](#). [225](#). [230](#). [233](#). [240](#).
- Krates der Akademiker II, [650](#). [696](#).
- Krates, Peripatetiker II, [204](#), 3.
- Krates aus Mallos IV, [42](#), 2.
- Kratippus IV, [555](#).
- Krato, Cyniker bei Lucian IV, [690](#).
- Kratylus I, [498](#). [765](#), I II, [291](#).
- Krinis, zwei Stoiker dieses Namens IV, [613](#).
- Kriterium, Annahmen über dasselbe: die Stoiker IV, [62 f](#). [73 f](#); Epikur [361](#); Potamo [743](#); Arcesilaus [450](#); Karneades [456 f](#); Sextus V, [30 f](#). Vgl. Erkenntnistheorie.
- Kritias I, [745](#); seine Ansicht von der Religion [781 f](#); Verhältniss zu Sokrates II, [146](#). [166](#).
- Krito, der Freund des Sokrates II, [166](#).
- Krito, der Pythagoreer V, [86](#).
- Kritobulus II, [166](#).
- Kritolaus III, [752 f](#).
- Kronius IV, [718](#). [720](#), 6. V, [199](#).
- Kronos I, [64](#).
- Ktesibius II, [198](#), 4.
- Ktesippus II, [166](#).
- Kunst, Plato über dieselbe II, [610 f](#); Aristoteles III, [606](#); Plotin V, [476](#). Verhältniss der Kunst zur Tugend, nach den Stoikern IV, [227](#), 2.
- Kylon, Kyloneer I, [240](#).
- κυριεύων Diodor's II, [192](#).
- Lachares V, [681](#).
- Lacydes IV, [454](#).
- Lälius IV, [488](#).
- Lamprias, Bruder Plutarch's IV, [695](#).
- Lamprias, Neuplatoniker V, [668](#).
- Lasthenia II, [642](#).
- Lasus von Hermione I, [804](#).
- Lebende Wesen, Stufenreihe derselben bei Aristoteles III, [388 ff](#).
- Lebenswärme s. Pneuma.
- Leere, das, bei den Pythagoreern I, [317](#); Ekphantus [362](#); den Atomikern [593](#); Strato III, [736](#); den Stoikern IV, [143](#). [167](#). [173](#); den Epikureern [372 f](#). Gegner seiner Annahme: Parmenides I, [400](#); Melissus [442](#); Empedokles [515](#); Anaxagoras [679](#); Plato II, [517](#); Aristoteles III, [300](#).
- λήγον IV, [96](#). [99](#), 6.
- Leib, Aristoteles über den organischen Leib III, [376 f](#); über den Leib der Thiere [399 ff](#). Leib des Menschen: Demokrit über denselben I, [615](#); Plato II, [548 f](#); Aristoteles III, [435](#). Aetherischer Leib (ἄχρημα) bei Porphyry V, [592](#); Jamblich [641](#); Hierokles [684](#); Syrian [698](#); Proklus [736](#); Hermias [750](#); Boëthius [781](#).
- λεπτόν der Stoiker IV, [70](#). [78 f](#). [111](#); Sextus darüber V, [32](#).
- λήμμα IV, [99](#), 6.
- Leo von Byzanz, der ältere II, [642](#); der jüngere III, [725](#).
- Leonas, Rhetor V, [701](#).
- Leonides, Platoniker II, [308](#).
- Leonides, Stoiker IV, [520](#).
- Leonteus IV, [346](#).

- Leontion IV, [343](#).
 Leophrantus I, [82](#).
 Leucippus I, [575](#), [582](#), [605](#), 610, [5](#),
[710](#) vgl. atomist. Schule.
 Libanius V, [665](#).
 Licht, Annahmen der Philosophen
 über dasselbe: Aristoteles III, [360](#),
[368](#); die Schrift von den Farben
[761](#); Theophrast [667](#); Plotin V, [506](#).
 Licinius Sura V, [54](#).
 Liebe und Hass bei Empedokles I,
[516](#) ff. Weiteres unter „Eros“.
 Linien, untheilbare des Xenokrates II,
 670. Vgl. „Raumgrössen“.
 Linus unter den sieben Weisen I, [804](#).
 Logik, logische Lehren: der Mega-
 riker II, [193](#); Stilpo's [194](#); Mene-
 dem's [199](#); Plato's [388](#) ff. [398](#); des
 Aristoteles III, [130](#) ff.; Theophrast
 und Eudemus [648](#) f. [699](#); Strato
[731](#); der Stoiker IV, 58 f. 78 ff. [105](#);
 Galen's [737](#); der Neupythagoreer
 V, [112](#) f.; Porphy'r's [576](#). Urtheile
 über den Werth und die Behand-
 lung der Logik bei Aristo IV, [49](#);
 Epikur [358](#) f.; Seneca [622](#); Muso-
 nius [653](#); Epiktet [663](#); Plotin V,
[545](#).
 λογικῶς ἐπισκοπεῖν III, [117](#), [3](#).
 Logos bei Heraklit I, [468](#), [6](#), [469](#), [1](#), [4](#).
 L. der Stoiker, λόγοι σπερματικοὶ IV,
[127](#) f. [146](#) f.; λόγοι, λόγοι bei Plo-
 tin V, [494](#) ff. Logoslehre Philo's
 V, [322](#) ff. vgl. Philo; Logoslehre
 vor Philo [226](#). λόγος ἐνδιάθετος und
 προφορικὸς der Stoiker IV, [61](#); Phi-
 lo's V, [326](#).
 Longinus V, [410](#) f. IV, [720](#).
 Lucanus IV, [612](#).
 Lucianus, sein Verhältniss zur Philo-
 sophie IV, [732](#) f.
 Lucilius IV, [490](#), [5](#).
 Lucius, Stoiker IV, [614](#), [44](#).
 Lucius, Neupythagoreer V, [94](#).
 Lucius, Carus IV, [351](#) f.; seine An-
 sichten [155](#), 1. unter „Epikur.“ Ueber seine
 stirne [171](#),
 angeblichen Abweichungen von
 Epikur IV, [499](#).
 Lüge, Zulässigkeit derselben unter
 gewissen Umständen nach Sokrates
 II, [101](#); Plato [568](#); den Stoikern [253](#).
 Lust und Unlust, Annahmen der ver-
 schiedenen Philosophen über ihre
 Natur und ihre sittliche Bedeutung.
 Demokrit I, [634](#); Cyniker II, [217](#) f.
[254](#) ff.; Plato [549](#), [379](#) f. [558](#) f.;
 Speusippus [663](#); Eudoxus [906](#); Ari-
 stoteles III, [422](#), [471](#) f. [477](#), [486](#);
 Theophrast [687](#); Kritolaus [754](#); die
 Stoiker IV, [199](#) ff.; Epikur [400](#) ff.;
 Plotin V, [521](#).
 Lyceum III, [24](#).
 Lyko, Ankläger des Sokrates II, [131](#).
 Lyko, der Peripatetiker III, [748](#).
 Lyko, der Pythagoriker III, [36](#), [2](#).
 Lykophron I, [745](#).
 Lykurgus, der Redner II, [308](#).
 Lynceus III, [727](#).
 Lysimachus, Stoiker IV, [615](#).
 Lysis, der Pythagoreer I, [214](#), [237](#) f.
[242](#), [262](#), [1](#), [338](#), [1](#), V, [87](#).
 Macrobius V, [774](#).
 Magie, Plotin über dieselbe V, [564](#);
 Porphy'r [602](#), [608](#); die Schrift von
 den Mysterien [564](#) f. Wahre und
 falsche Magie V, [135](#), [654](#).
 Magier, ihr Verhältniss zu den Esse-
 nern V, [276](#).
 Magnet, Annahmen der Philosophen
 über denselben: Thales I, [153](#); Dio-
 genes [200](#); Empedokles [515](#); De-
 mokrit [594](#), [3](#); Plato II, [518](#); Lu-
 crez IV, [483](#). Angeblich aristote-
 lische Schrift darüber III, [64](#).
 Makkabäerbücher V, [228](#) f.
 μάταια bei Plato II, [406](#).
 Manichäer, Aeusserungen des Ammo-
 nius gegen sie V, [753](#).
 Manlius Torquatus IV, [351](#).
 Mantik s. Weissagung.
 Marcellus Orontius V, [568](#).
 Marcianus, Lehrer M. Aurel's IV, [614](#).

- Marciianus Capella V, 774.**
- Marcus Aurelius Antoninus IV, 675;** gründet philosophische Lehrstühle in Athen 609. Sein philosophischer Charakter 676. Aufgabe der Philosophie 677. Der Fluss aller Dinge 678. Die Gottheit und die Vorsehung 679; Zweckmässigkeit der Welteinrichtung 680. Gottverwandtschaft des Menschen 681. Unfreiwilligkeit der Fehler 211, 2. Rückkehr der Seele in die Gottheit 186. Sittliche Ansicht 681; Zusammengehörigkeit aller Vernunftwesen 266. Annäherung an den Platonismus V, 202 f.; Vereinfachung 204; Immaterialität der Seele und der Gottheit 206. Ansicht vom Christenthum IV, 683, 2.
- Marinus V, 755. 769, 2.**
- Marius Victorinus V, 773.**
- Marsyas III, 20. 725, 6.**
- Massilia, Sitz philosophischer Studien IV, 491.**
- Materialismus der vorsokratischen Philosophie I, 723; stoischer IV, 106 f. 112; epikureischer 372.**
- Materie, platonische II, 457 ff. 477 f.;** die Mat. Ursache des Bösen 489. Aristoteles über die platonische Mat. III, 223. Lehre des Aristoteles von der Materie III, 234 ff. Die Stoiker über dieselbe IV, 85. 89; dynamische Ableitung der Mat. 119; die Materie und die Gottheit 132. Die Neupythagoreer über die Mat. V, 109; Plutarch 150 f.; Maximus Tyr. 187; Philo 336 f.; Plotin 486 ff.; Porphyry 581 f.; Jamblich 634; Proklus 730. Die intelligible Materie Plotin's V, 468.
- Mathematik, ihr Verhältniss zur Philosophie bei Plato II, 404 f.;** in den platonischen Gesetzen 621; bei Aristoteles III, 124 f. 198. 286; Jamblich V, 632; Proklus 740. Protagoras über die Mathematik I, 766; Antisthenes II, 207, 2; Epikur IV, 357. Karneades bezweifelt einen mathematischen Satz IV, 458.
- Mathematische, das, Plato's II, 500.**
- Maximus aus Tyrus V, 182; sein Eklekticismus 183; pythagoraisirender Platonismus 186.**
- Maximus aus Aegä V, 133, 2.**
- Maximus der Neuplatoniker V, 661.**
- Mechanische Naturerklärung der Atomiker I, 602; Epikur's IV, 370; Aristoteles gegen dieselbe III, 306 f.**
- Medius IV, 615.**
- Megariker II, 173 ff. Ihre Philosophie: Quellen für ihre Kenntniss 179. Die Begriffe 181. Bestreitung des Werdens, das Mögliche und das Wirkliche 183. 192. Das Gute, die Tugend 184. Indirekte Beweisführung 186. Eristik 187. Beweise gegen die Bewegung und das Vergehen 189. Bedingungssätze 193. Vgl. Diodorus und Stilpo. Aristoteles über die Meg. III, 215.**
- Megillus V, 87.**
- Melanthius IV, 479.**
- Meletus II, 131. 137. 139.**
- Melissus: Leben und Schrift I, 436. S. Lehre vom Seienden 437. Gegen die Bewegung und Veränderung 441. Angeblich physikalische Sätze 444.**
- Memmius, C. IV, 351.**
- Menander, Cyniker II, 204.**
- Menander, der Komiker IV, 346.**
- Menedemus, der Eretrier II, 197 ff.**
- Menedemus, der Platoniker II, 308. 641.**
- Menephylus IV, 694.**
- Menexenus II, 166.**
- Menippus von Sinope II, 205.**
- Menippus der Phönicier II, 206. IV, 686, 2.**
- Menippus, der, Lucian's IV, 687.**
- Menippus, Cyniker um 70 n. Chr., IV, 688.**

- Menodotus V, [5](#).
 Menökeus IV, [346](#).
 Mensch, s. „Leib“, „Seele.“ Der Mensch als Mikrokosmos V, [119](#), [346](#). Urzustand und Entwicklung der Menschen nach Epikur IV, [383](#) f.
 Menschenliebe, stoische Forderung derselben IV, [267](#).
 Mentor IV, [479](#).
 μεταπίπτοντα, ἀπεριγράφως Chrysipp's IV, [97](#).
 Meteorologische Annahmen des Anaximander I, [172](#); Anaximenes [184](#); Heraklit [471](#), [476](#); Empedokles [535](#); Demokrit [613](#) f.; Anaxagoras [694](#); Plato II, [518](#); Aristoteles III, [363](#); Theophrast [666](#); der Stoiker IV, [176](#) f.; Seneca's [624](#); Epikur's [382](#).
 Methode, wissenschaftliche, Plato's II, [353](#) ff. [388](#) ff.; des Aristoteles III, [115](#) f.
 Methodische Aerzte, ihr Verhältniss zur Skepsis V, [9](#), [2](#).
 Metopus V, [87](#).
 Metriopathie, skeptische V, [48](#); Plato's und der Akademiker III, [561](#), [697](#).
 Metrodorus aus Chios I, [661](#) f. [631](#), I. IV, [436](#), [2](#).
 Metrodorus von Lampsakus, der Anaxagoreer I, [703](#), [713](#). IV, [300](#), I.
 Metrodorus von Lampsakus, der Epikureer IV, [345](#), [355](#), [3](#), [403](#).
 Metrodorus von Stratonice IV, [347](#), [7](#), [479](#), [480](#).
 Metrodorus der Maler IV, [479](#).
 Metrodorus aus Skepsis IV, [480](#).
 Metrokles II, [205](#).
 Metronax IV, [612](#).
 Miltas II, [642](#).
 Miltiades, Schüler Aristo's IV, [33](#).
 μίμησις s. Nachahmung.
 Mimnermus I, [78](#).
 Mischung, Empedokles über dieselbe I, [513](#); Aristoteles III, [319](#); Alexander Aphr. IV, [708](#); die Stoiker [114](#) f.; Sositogenes [507](#); Sextus V, [42](#); Plotin [505](#). Mischung der Urstoffe bei Anaxagoras I, [675](#).
 Mithras IV, [346](#).
 Mittelalterliche Philosophie I, [93](#).
 μῆξις IV, [115](#), [2](#).
 Mnaseas V, [6](#), [8](#), [2](#).
 Mnason III, [725](#), [7](#).
 Mnesarchus, Vater des Pythagoras I, [216](#).
 Mnesarchus, der Stoiker IV, [508](#), [509](#), [88](#), [2](#), [126](#).
 Mochus (Moschus) I, [23](#), [29](#), [33](#), [579](#).
 Moderatus V, [93](#), [96](#) f. [98](#), [110](#) f.
 Mögliche, das: die Megariker über den Begriff desselben II, [183](#), [192](#); Chrysippus IV, [98](#), [152](#). Aristoteles über das Mögliche III, [160](#); das Mögliche und das Wirkliche [238](#) ff.
 Möragenes V, [133](#).
 μοναστήρια, therapeutische V, [256](#), [258](#), [4](#).
 Mond s. Gestirne.
 Monimus II, [204](#).
 μονολήμματοι συλλογισμοὶ IV, [103](#), I.
 Monotheismus, angeblicher der Mysterienlehre I, [44](#) f.
 Moral vgl. Ethik. Die aristotelische „grosse Moral“ III, [766](#) f.
 Moschus, der Schüler Phädo's II, [197](#).
 Moses, Numenius über ihn V, [194](#).
 Mummius, Sp. IV, [490](#).
 Museum, alexandrinisches IV, [608](#).
 Musik, pythagoreische I, [230](#). Plato über M. II, [403](#), [588](#), [633](#), [612](#), [614](#); Aristoteles III, [577](#), [609](#) f.; Theophrast [696](#); Aristoxenus [714](#); Epikur IV, [357](#).
 Musonius, Stoiker des I. Jahrh. n. Chr. IV, [651](#), [614](#). S. Standpunkt, Verhältniss zur Logik und Physik [653](#). Religiöse Ansichten [654](#). Praktische Auffassung der Philosophie [655](#). Sittliche Ansichten und Vorschriften [657](#).
 Musonius der Tyrier IV, [614](#).

- Musonius, Stoiker des dritten Jahrh. n. Chr. IV, [615](#).
- Musonius, der Cyniker IV, [688](#).
- Mys IV, [346](#).
- Myson I, [82](#).
- Mysterien, griechische I, [42](#) ff.; orphische [45](#) ff. II, [24](#) f.; pythagoreische I, [233](#). [331](#) f. V, [65](#) f. Dionysische Myst. in Rom V, [67](#). — Die Schrift von den Mysterien V, [647](#). Ihre Apologetik: der Götterglaube [647](#). Der erste und zweite Gott [648](#). Die übersinnliche Welt, Götter und Dämonen [648](#) f. Das Schicksal [636](#) f. Seelen [650](#). Götter- und Dämonenerscheinungen [650](#). Theurgie [651](#) f. [653](#) f. Gebet, Weissagung, Opfer [652](#). Gegen die falsche Magie [654](#).
- Mythen, ihr Wesen und ihre Bedeutung nach Plato II, [605](#); Aristoteles III, [629](#); Plutarch V, [178](#); Maximus [188](#); Plotin [559](#). Mythendeutung Demokrit's I, [641](#); der Anaxagoreer [703](#); der sophistischen Periode IV, [300](#), [1](#); der Cyniker II, [236](#); des Aristoteles III, [630](#); der Stoiker IV, [300](#) ff.; der Epikureer [399](#); Plutarch's V, [178](#) f.; Plotin's [560](#); Porphy'r's [607](#); Jamblich's und Julian's [628](#) f. [749](#); Syrian's [697](#); des Proklus [725](#). [727](#) f. [743](#) f.; des Hermias [748](#); Philo's d. J. [298](#). Platonische Mythen II, [361](#) f. [386](#); ihre Deutung bei Plotin V, [379](#).
- Nachahmung, die Kunst als Nachahmung bei Plato II, [611](#); Aristoteles III, [606](#).
- Natur, Begriff derselben bei Aristoteles III, [286](#); den Stoikern IV, [131](#), [3](#); Plotin V, [483](#). [492](#); Jamblich [635](#); Proklus [731](#). Verhältniss der Natur zur Gottheit und zum Verhängniss nach den Stoikern IV, [130](#). [126](#). [145](#); nach Jamblich V, [635](#). Naturerklärung der Atomiker I, [600](#) f.; des Anaxagoras [686](#); Sokrates II, [115](#) f.; Plato [488](#). I, [686](#); Aristoteles III, [321](#) ff.; Strato [732](#); der Stoiker IV, [157](#) f. [164](#); Epikur's [370](#); Plotin's V, [497](#) ff.
- Naturnothwendigkeit bei Plato II, [487](#) f.; Aristoteles III, [250](#).
- Naturgemässes Leben bei Xenokrates II, [680](#); Polemo [695](#); den Stoikern IV, [193](#) f.
- Nausikydes I, [662](#). IV, [342](#).
- Nausiphanes I, [662](#). IV, [342](#). [440](#), [4](#).
- Nearchus der Tarentiner V, [68](#) f.
- Nemesius, sein Zeitalter V, [405](#) f.; sein Bericht über Ammonius Sakkas [402](#) f.
- Neokles IV, [346](#).
- Nero, s. Maassregeln gegen Stoiker IV, [607](#).
- Nessus I, [661](#).
- Nestor aus Tarsus IV, [508](#).
- Neuplatoniker, ihre Auswanderung nach Persien V, [770](#).
- Neuplatonismus V, [368](#) ff.; sein Unterschied von der neupythagoreischen und philonischen Lehre [368](#). Verwandtschaft mit den nacharistotelischen Systemen [372](#). I, [123](#) f. IV, [17](#); mit der gesammten griechischen Philosophie I, [108](#). Die Stellung, welche er selbst sich zu der früheren Philosophie, namentlich Plato, giebt, V, [373](#). [379](#). Der subjektive Ursprung des neupl. Systems V, [380](#). Sein wissenschaftlicher Charakter [381](#). Ueber seinen Zusammenhang mit Numenius und Philo [383](#); orientalischer Spekulation [385](#); der christlichen Gnosis [386](#); der christlichen Religion [391](#). S. Entwicklung aus der früheren griechischen Philosophie [394](#). Zusammenhang mit der politischen und Kulturgeschichte IV, [23](#) f. Stadien seiner Entwicklung V, [396](#). [676](#) f. Vgl. Plotinus u. s. w.

Neupythagoreismus. Entstehungsgründe IV, [20](#) [22](#). Pythagoreische Mysterien V, [65](#). Spuren der pythag. Philosophie zwischen dem [4](#). und [1](#). Jahrh. [68](#); die Bücher Numa's [71](#). Der Pythagoreer Alexander's [74](#). Nigidius Figulus [79](#). Vatinus [80](#). Ocellus [81](#) [86](#). Pythagoreismus zur Zeit August's [82](#). Alexandrinische Abkunft des Neupythagoreismus [83](#). Pseudonyme pythagoreische Schriften [84](#) ff. Apollonius, Moderatus, Nikomachus, Philostratus [93](#). Neupythagoreische Lehre: ihr Charakter [95](#); Verhältniss zum älteren Pythagoreismus [96](#). Die letzten Gründe: Einheit und Zweiheit [98](#). Die Gottheit [98](#). Ideen und Zahlen [103](#); Bedeutung der einzelnen Zahlen [106](#). Die Weltseele [102](#) [109](#). Die Materie [109](#). Logisches: die Stufen des Erkennens [112](#); die archyteischen Kategorien [112](#). Die Welt [114](#); Ewigkeit derselben [115](#). Entstehung der Raumgrößen [116](#). Elemente [117](#) [119](#). Diesseits und Jenseits [117](#). Sonstiges physikalische [118](#). Der Mensch [119](#). Die Seele und ihre Theile [120](#) [75](#) f. Präexistenz und Seelenwanderung [121](#). Dämonen [122](#). Ethik [123](#) f. Politik [125](#). Verhältniss zur Religion [126](#); geistige Gottesverehrung [127](#); Mantik, Reinigungen, Ascese [128](#). Das Pythagorasideal [129](#). Apollonius [129](#) vgl. Apollon. v. Tyana. Verhältniss des Neupyth. zum Esäismus [279](#) ff.

Nigrinus IV, [718](#) [724](#).

Nikander IV, [696](#).

Nikanor, Sohn des Proxenus III, [4](#).

Nikanor, Epikureer IV, [346](#).

Nikolaus von Damaskus IV, [555](#) f.

Nikolochus IV, [441](#).

Nikomachus, Vater des Aristoteles III, [3](#).

Nikomachus, Sohn des Aristoteles III, [18](#).

Nikomachus der Neupythagoreer V, [93](#) [96](#) [99](#) [102](#) [103](#) [105](#) [106](#) [114](#) [122](#).

Nikostratus, zwei Stoiker dieses Namens IV, [43](#) f.

Nominalismus, cynischer II, [212](#); stoischer IV, [114](#).

νόμος, stoische Definition desselben IV, [205](#).

Numa, die Sage von seinem Pythagoreismus I, [354](#). V, [69](#). Bücher Numa's V, [71](#) f.

Numenius, Skeptiker IV, [441](#). V, [6](#).

Numenius, der Platoniker (Pythagoreer) V, [193](#). S. Standpunkt [194](#). Das Körperliche und Unkörperliche [195](#). Der erste und zweite Gott [195](#). Die zwei Seelen des Menschen [197](#). Die Einsicht [199](#). Numenius' Commentar zum Timäus IV, [720](#). II, [502](#). Verhältniss zum Neuplatonismus V, [383](#). Urtheil über die Epikureer IV, [355](#). V, [194](#), [2](#).

Nus des Anaxagoras I, [679](#) ff.; des Archelaus [715](#) f.; der Nus bei Plato II, [436](#). [487](#) f.; bei Aristoteles: der göttliche III, [274](#) f.; der menschliche [437](#) f. [134](#) f.; der thätige und leidende [439](#). Theophrast über den Nus III, [677](#); Strato [742](#) f.; Aristokles IV, [703](#); Alexander v. Aphrodisias [712](#); Plotin V, [454](#) ff. [547](#) f. vgl. „Plotinus“; Amelius [570](#); Porphyry [583](#); Jamblich [623](#). [624](#). [626](#). [639](#) f.; die Schrift von den Mysterien [642](#); Theodor [636](#); Plutarch des Nest. [8](#). [679](#); Syrian [693](#); Proklus [720](#). [725](#). [737](#); Simplicius [768](#). Nus und διάνοια vgl. διάν. Νος φυσικός, ἐπικτητός, ποιητικός IV, [712](#).

Ocellus der Lukaner V, [81](#) [86](#) [99](#). [109](#) [115](#). [117](#) f. [119](#). [129](#).

ὄχημα s. Leib.

Oekonomik des Aristoteles III, [539](#) f.

- die pseudoaristotelische [768](#). Ihre Stellung bei Eudemus [709](#).
- Oenomaus IV, [690](#).
- Oenopides, Stoiker IV, [43](#). [129](#).
- Offenbarung, Plutarch über dieselbe V, [172](#) f.; die Schrift von den Mysterien [651](#). [654](#). Vgl. Weissagung. Offenbarungen Philo's V, [304](#).
- Offenbarungsphilosophie der späteren Zeit V, [56](#). Ihre Entstehung [57](#) ff.
- Olympiodorus der Ältere V, [674](#).
- Olympiodorus der jüngere V, [772](#).
- Olympius, Schüler des Ammonius S. V, [406](#).
- Olympius, Schüler der Hypatia V, [674](#).
Ὀλυμπος, κόσμος, οὐρανός I, [319](#).
- Onatas V, [87](#).
- Onesikritus II, [204](#).
- ὄνομα und ῥῆμα II, [403](#), [6](#). IV, [80](#), [1](#).
- Opfer, blutige von den Essenern verboten V, [242](#). Porphyry über die Opfer [597](#). [599](#). [602](#). [603](#). [610](#). Die Schrift von den Mysterien [652](#).
- Ophioneus I, [65](#). [87](#).
- Orata, Sergius IV, [351](#).
- Organismus s. Leib.
- Organon, aristotelisches III, [132](#).
- Orientalische Philosophie I, [31](#) f. [92](#); als Quelle der griechischen I, [18](#) ff. Ihr Verhältniss zum Neuplatonismus und seinen Vorgängern V, [58](#) ff. [385](#); zu Philo [320](#).
- Origenes, der Platoniker V, [407](#) f.
- Origenes, der christliche, sein Verhältniss zu Ammonius Sakkas V, [407](#).
- Orion IV, [347](#).
- Orpheus unter den 7 Weisen I, [804](#). Orphische Mysterien I, [44](#). [48](#) f. II, [24](#) f. V, [67](#). Orph. Theogonien I, [68](#) ff. Orph. Fragmente jüdischen Ursprungs [45](#), [1](#). Orph. κατάβασις [225](#).
- Osirismythos, s. Deutung bei Plutarch V, [179](#).
- Pätus Thrax IV, [613](#).
παλιγγενεσία, stoische IV, [141](#).
- Pamphilus, einer der 7 Weisen I, [82](#). [804](#).
- Pamphilus, Platoniker II, [642](#).
- Pamprepius V, [757](#).
- Pan I, [29](#); in der orphischen Theogonie [69](#).
- Panaces V, [88](#).
- Panätius IV, [500](#). [488](#). S. Auffassung der Philosophie [502](#); Anerkennung des Plato, Aristoteles u. s. w. [503](#). Ueber die Theile der Philosophie [56](#). Bestreitung der ἐκπύρωσις [142](#) f. [503](#); der Unsterblichkeit [503](#). Traducianismus [181](#), [3](#). Theile der Seele [504](#). Ethik [505](#). [243](#); s. Werk über die Pflichten [353](#). [256](#). Bekämpfung der Mantik IV, [317](#). [506](#).
- Panaretus IV, [454](#).
- Pankratius IV, [690](#).
- Pansa, C. Vibius IV, [351](#).
- Pantheismus des Xenophanes I, [383](#) f.; der Stoiker IV, [133](#) f. Dynamischer Pantheismus des Buchs von der Welt IV, [566](#) f.; Plotin's V, [451](#).
- Panthödes IV, [98](#), [1](#).
- Papirius Pätus IV, [351](#).
- παρασύμβα IV, [81](#).
- παράθεσις IV, [115](#), [2](#).
- παρέκτασις der Stoiker IV, [116](#).
- Parmenides: Leben, Persönlichkeit, Schrift I, [395](#) f. Verhältniss zu Xenophanes [395](#) f. Das Seiende [398](#). Sein und Denken [400](#). Die Gottheit [402](#). Körperlichkeit des Seienden [402](#) f. [130](#) f. Die Sinne und die Vernunft [404](#). Die Welt der gewöhnlichen Vorstellung: das Seiende und das Nichtseiende, das Lichte und Dunkle [405](#). Das Weltgebäude [410](#). Astronomische Annahmen [412](#). Die Menschen [413](#). Wahrnehmung und Denken [414](#). Bedeutung der parmenideischen Physik [416](#). Ueber den angeblichen Idealismus des Parm. [130](#) f.
- Pasikles der Megariker II, [175](#).

- Pasikles aus Rhodus III, [58](#), [91](#), [710](#), [1](#).
 Passienus, Crisp. IV, [612](#).
 πάθος, stoische Definition desselben IV, [208](#). Vgl. Affekt.
 Patro IV, [350](#).
 Paulinus V, [568](#).
 Paulus, Akademiker IV, [454](#).
 Paulus, Peripatetiker IV, [696](#).
 Pempelus V, [87](#).
 Peregrinus Proteus IV, [689](#).
 Periander I, [82](#).
 Perikles der Lydier V, [757](#).
 Periktione, die Mutter Plato's II, [287](#), [1](#).
 Periktione, angebliche Pythagoreerin V, [87](#).
 Periodeneintheilung in der Geschichte I, [111](#) f.
 Peripatetiker nach Aristoteles III, [640](#) ff.; im dritten und zweiten Jahrhundert [747](#) ff. Peripatetische Diadochen nach Strato [752](#), [2](#); vor Andronikus IV, [549](#). Peripatetiker des 1. Jahrh. v. Chr. IV, [548](#) ff.; der Kaiserzeit [694](#) ff. Peripatetisches Scholarchat III, [750](#), [3](#).
 Persäus IV, [34](#). Seine „Gespräche beim Becher“ IV, [223](#), [1](#). Ueber die Volksgötter [295](#), [4](#); Mythendeutung [301](#), [3](#).
 Persephone I, [29](#).
 Persius Flaccus IV, [612](#).
 Persönlichkeit, die Frage über den Sitz derselben bei Plato II, [541](#); bei Aristoteles III, [458](#).
 Petillius, L., der Schreiber, und Quintus, der Prätor V, [71](#).
 Pflanzen, Annahmen über dieselben: Empedokles I, [536](#); Demokrit [614](#); Anaxagoras [697](#); Plato II, [551](#); Aristoteles III, [394](#) f.; Theophrast [668](#) ff.; Stoiker IV, [177](#); Epikur [383](#). Plotin [512](#). Männliche und weibliche Pflanzen bei Theophrast III, [672](#).
 Pflichten, vollkommene und mitleid der Stoiker IV, [244](#) f.
 Phädo II, [197](#) f. [700](#).
 Phädonides II, [166](#).
 Phädrus, der Epikureer IV, [349](#).
 Phaleas I, [747](#).
 Phanes I, [46](#), [71](#) f.
 Phanias, der Peripatetiker III, [722](#), [49](#).
 Phanias, Stoiker IV, [520](#).
 Phantasie, Wesen derselben nach Aristoteles III, [421](#); Theophrast [680](#); Plotin V, [522](#); Plutarch, d. Nest. S., [679](#). Stoische Bestimmungen über die φαντασία IV, [65](#). Φαντασία καταληπτική [75](#); Bestreitung derselben durch Arcesilaus IV, [450](#); Carneades [457](#); Sextus V, [31](#).
 Phanton I, [242](#), [4](#).
 Pharianus V, [668](#).
 Pherecydes I, [64](#) f. [82](#), [49](#).
 Philippus von Macedonien, sein Verhältniss zu Plato II, [311](#), [5](#); zu Aristoteles III, [19](#).
 Philippus aus Opus II, [647](#) vgl. Epinomis.
 Philippus, Stoiker IV, [613](#).
 Philiskus, Cyniker II, [204](#).
 Philiskus, Epikureer IV, [348](#).
 Philo, der Megariker II, [176](#), [192](#) f. IV, [96](#), [4](#).
 Philo von Larissa IV, [522](#), [490](#). S. Ansicht über die Aufgabe der Philosophie [523](#). Verhältniss zur Akademie [525](#), [529](#). Bedingte Anerkennung der Skepsis [526](#); das Augenscheinliche [528](#).
 Philo von Byblus I, [33](#).
 Philo der Pyrrhoneer IV, [440](#).
 Philo der Jude: Leben und Schriften V, [293](#); die Schrift vom beschaulichen Leben [255](#) f. Verhältniss zu der früheren jüdischen Spekulation [293](#); zum Neuplatonismus [384](#). Standpunkt [295](#); die Offenbarung [295](#); die griechische Philosophie [296](#); die griechische Religion [298](#).

- Jüdischer Ursprung der griech. Philosophie [300](#). Allegorische Schrift-erklärung [300](#) f.; Inspiration des Auslegers [304](#). Die Gottheit [306](#); negative Beschreibung derselben [307](#); positive Bestimmungen [309](#); Macht und Güte Gottes [311](#). Göttliche Kräfte [312](#); die Frage über ihre Persönlichkeit [315](#); ihre Entstehung [318](#). Güte und Macht [321](#). Der Logos: sein Wesen [322](#); sein Verhältniss zu Gott [324](#); zu der Welt [327](#); s. Persönlichkeit [329](#). Entstehung der Logoslehre [332](#). Die Materie [336](#). Weltbildung [338](#). Welterhaltung, Vorsehung, Theodicee [339](#). Die Zahlen und ihre Bedeutung [341](#). Die Gestirne [342](#). Engel und Dämonen [343](#). Die Menschenseelen [343](#); ihr Wesen [344](#); ihre Theile [347](#). Vernunft und Sinnlichkeit [348](#). Allgemeine Sündhaftigkeit [350](#). Ethik [351](#); Stoicismus derselben [352](#); Kosmopolitismus [353](#); religiöse Begründung der Ethik [354](#). Das praktische Leben, die politische Tugend [355](#). Die encyclischen Wissenschaften [357](#). Die Philosophie [357](#) f. Die Religion [359](#). Ascetische, erlernte, natürliche Tugend [360](#). Die Wissenschaft [362](#). Anschauung der Gottheit, Ekstase [362](#). Zusammenhang des Systems [365](#).
- Philodemus IV, [350](#); über die Götter [397](#), [399](#); über Fehler und Tugenden [410](#); über Musik [357](#).
- Philolaus I, [241](#) f.; s. Fragmente [269](#), [304](#). V, [91](#). Ueber die Zahl I, [241](#) f. [247](#); Begrenztes und Unbegrenztes [253](#); die Harmonie [257](#); das Eine und die Gottheit [271](#). Bedeutung der Zahlen und Figuren [288](#), [295](#). Die Elemente [297](#). Weltbildung, Centralfeuer [301](#), I. Der Mond [310](#), I. Die Raumgestalten und die Eigenschaften der Dinge [321](#) f. Die Seele [322](#) f. [324](#) f.
- Philomelus V, [6](#).
- Philonides IV, [36](#).
- Philopator IV, [613](#).
- Philosophen aus Rom verwiesen IV, [348](#), [486](#), [608](#), [611](#).
- Philosophengesandtschaft, athenische in Rom IV, [487](#).
- Philosophie, verschiedener Gebrauch des Namens bei den Griechen I, [1](#) f.; angeblicher Ursprung desselben [304](#), [8](#). Begriff der Philosophie I, [6](#). Annahmen der Philosophen über die Aufgabe derselben: Sophisten I, [755](#); Sokrates II, [78](#) f. [93](#); Cyniker [206](#) f.; Cyrenaiker [248](#); Plato [349](#), [404](#) f.; Aristoteles III, [109](#) f.; die Stoiker IV, [46](#) f.; Seneca [619](#); Musonius [655](#) f.; Epiktet [661](#) f.; M. Aurel [677](#); die jüngeren Cyniker [685](#), [688](#), [692](#); Epikur [356](#); Philo v. Larissa [523](#); Cicero [583](#); Varro [596](#); Plutarch V, [145](#); Attikus IV, [723](#); Philo der Jude V, [357](#) f.; Porphyry [580](#); Hierokles [682](#). — Theile der Philosophie nach Plato II, [364](#); Aristoteles III, [122](#) f.; den Stoikern IV, [55](#) f.; den Epikureern [359](#); Antiochus [535](#). — Erste Philosophie des Aristoteles III, [197](#) f. [124](#).
- Griechische Philosophie: ihr Ursprung I, [18](#) ff. V, [220](#), [300](#); ihr Charakter I, [89](#) ff.; ihr Zusammenhang mit dem griech. Volksleben I, [100](#) f. IV, [7](#) f.; ihre Mängel IV, [4](#) f.; ihr Umfang I, [6](#); ihre Entwicklungsperioden [113](#) ff. Vorsokratische Philosophie, ihr Charakter I, [137](#); ihre verschiedenen Richtungen [128](#) ff. [140](#) ff.; ihre Entwicklung zur Sophistik [723](#) f. [727](#) f.; jonische und dorische Philosophie [127](#), [132](#) f. Philosophie der zweiten Periode II, [27](#) f.; ihr Entwicklungsgang [34](#) f. Zustand

- der Philosophie am Ende des 4. Jahrh. v. Chr. IV, 1 ff. Nacharistotelische Philosophie: ihr Charakter I, 120 f. IV, 14 ff.; Ursachen, welche denselben bestimmten, IV, 11 f.; ihre Entwicklung 18 ff. Griechische Philosophie in Rom IV, 485 ff. Zustand derselben in den ersten Jahrhunderten n. Chr. 606 ff. Verhältniss der griech. Philosophie zum Judenthum, nach Philo V, 296 f. 300. Oeffentliche Lehrer der Philosophie IV, 607 f.
- Philostratus, Akademiker IV, 541.
- Philostratus, der Neupythagoreer V, 94. 133; sein Leben des Apollonius 133 f.
- Phintys V, 87.
- φλόξ und αὐγή IV, 140, 1.
- Phocion II, 204, 2. 308.
- Phocylides I, 80. Pseudophocylidea V, 229.
- Phöbion IV, 615.
- Phormio, der Platoniker II, 308.
- Phormio, der Peripatetiker III, 753. 755.
- φρόνησις s. Einsicht.
- Physik, ihre Stellung und ihr Werth nach Antisthenes II, 207; Aristippus 249; Plato 507; Aristoteles III, 124; den Stoikern IV, 55 f.; Epikur 358. 367. Stoische Eintheilung derselben IV, 106. — Ueber ihre Behandlung durch die verschiedenen Philosophen vgl. die diese betreffenden Artikel.
- φυσικὸς λόγος der Stoiker IV, 301.
- φύσις, ἔξις u. s. w. s. ἔξις. Unterschied der φύσις von der ψυχὴ bei Panätius IV, 504 f.; Plotin V, 481 f. 521, 3. 523.
- Pindar II, 15; s. Eschatologie I, 50. 88.
- Pisistratus I, 82.
- Piso, L., Epikureer IV, 351.
- Piso, M., Peripatetiker IV, 542.
- Pittakus I, 82.
- Plato. Sein Leben: Chronologie des selben II, 286 (vgl. jedoch meine Dissertation De Hermodoro S. 1). Abkunft u. Vermögensverhältnisse 287. Jugendbildung 289. Platon's sokratischen Kreise 292. Tod des Sokrates 294. Plato in Megara Reisen 295; erster sicilischer Aufenthalt 303. Rückkehr nach Athen die Schule in der Akademie 304. Verhältniss zur Politik 307. Zweite und dritte sicilische Reise 309. Tod 312. Plato's Charakter 312 f. Verhältniss zu andern Sokratikern 313 zu Aristoteles III, 7 f. Angebliche Plagiate II, 315. Apollinische Mythen 319.
- Plato's Schriften: Vollständigkeit unserer Sammlung II, 320. Aechtheit 321. Angebliche Geheimlehre 323. Reihenfolge der Schriften 326. Sokratische Gespräche 338; Lysis 387; Euthyphro 132, 1. Gorgias, Meno, Theätet, Euthydem 340; vgl. über den Theätet 368 f. 701. 207, 2. 211, 1, über den Euthydem 212, 3. 213, 2. Dialektische Gespräche 342; Sophist 179. 427; Kratylus 700; Parmenides 415. 429. Phädrus 343. Gastmahl, Phädo, Republik, Timäus 346; Phädo 531; Timäus 506 ff. Kritias 348. Gesetze 348. 618 ff. Platonische Briefe V, 81.
- Plato's Philosophie. Ihr Charakter: Verhältniss zur sokratischen Philosophie II, 349; zur vorsokratischen 351; zur neueren I, 103 f. Dialektische Methode II, 353. Dialogische Darstellung 355. Bedeutung des Sokrates für dieselbe 360. die platon. Schilderung des Sokrates 70 f. 122. 124. Plat. Mythen 361. Gliederung des Systems 364. Philosophische Propädeutik.

die Vorstellung [368](#); die gewöhnliche Tugend [371](#); die wahre Tugend [376](#). Bestreitung der Sophistik [378](#) f. vgl. I, [750](#), [752](#). Die Philosophie II, [383](#). Der Eros als philosophischer Trieb [384](#). Die dialektische Methode [388](#); Begriffsbestimmung [391](#); hypothetische Begriffserörterung [393](#); Eintheilung [395](#); sonstige logische Bestimmungen [398](#); die Sprache [400](#). Die Bildung zur Philosophie: Musik und Gymnastik [403](#); mathematische Wissenschaften [404](#) vgl. III, [344](#); die Philosophie als Ganzes II, [405](#) f. Die Stufen des Erkennens [407](#). Beschränktheit der menschlichen Wissenschaft [410](#). — Ideenlehre: ihre Begründung [412](#); ihre geschichtliche Erklärung [417](#). Begriff der Ideen: die Idee als Gattung [420](#); als Substanz [423](#); Mannigfaltigkeit der Ideen [427](#), die Ideen als Zahlen [430](#); aristotelische Darstellung der Ideenlehre [432](#), [616](#). Die Idee als Kraft [436](#). Die Ideenwelt [441](#); ihr Umfang [442](#); ihre Gliederung [445](#). Das Gute [448](#); die Frage über seine Persönlichkeit [454](#). Plato's Physik: die Materie [457](#) ff.; verschiedene Ansichten über dieselbe [462](#); Ergebniss [468](#). Immanenz der Dinge in den Ideen [471](#); keine Ableitung der Sinnenwelt [474](#); Theilnahme der Dinge an den Ideen [485](#). Vernunft und Nothwendigkeit, die Materie und das Böse [487](#). Die Weltseele [490](#); das harmonische System [496](#); das Mathematische [500](#). Thätigkeit der Seele [503](#); ob sie persönlich gedacht ist [505](#). Weltentstehung [508](#). Die Elemente [511](#); sonstige physikalische Annahmen [518](#). Weltgebäude, Gestirne [519](#). Vollkommenheit der Welt [523](#). Der Mensch:

Wesen der Seele [525](#); Präexistenz, Eintritt in den Leib, Leben nach dem Tode [526](#) ff. Theile der Seele [538](#). Einheit des Seelenlebens [541](#) vgl. III, [455](#). Willensfreiheit II, [542](#). Verhältniss der Seele zum Leibe [544](#). Der menschliche Leib, die Sinne [548](#). Pflanzen und Thiere [551](#). Die Krankheiten [553](#). Ethik [554](#). Das höchste Gut [555](#), [558](#). Flucht aus der Sinnenwelt [556](#). Tugend und Glückseligkeit [561](#). Wesen und Entstehung der Tugend [564](#). Tugenden [566](#). Angewandte Moral: der Einzelne [568](#); die Ehe und die Stellung der Frauen [570](#); die körperliche Arbeit und die Sklaverei [571](#); der Selbstmord [572](#). Der Staat: seine Aufgabe [573](#); Herrschaft der Philosophen [577](#); Verfassung der plat. Republik [578](#). Einrichtungen derselben: Erzeugung der Bürger [585](#); Erziehung [587](#); Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft [589](#). Bedeutung und Erklärungsgründe des platon. Staatsideals [591](#). Die fehlerhaften Staaten [597](#). Die Religion: die Gottheit und das Verhältniss des Menschen zu ihr [599](#); die sichtbaren Götter [603](#); die Volksreligion [603](#); der religiöse Charakter der plat. Philosophie [606](#); Verhältniss zum Christenthum [607](#). Das Schöne [608](#). Die künstlerische Begeisterung [610](#); die Kunst [611](#); ihre staatliche Beaufsichtigung [612](#). Arten der Kunst [614](#). Die Redekunst [382](#), [615](#). Die aristotelische Darstellung der platonischen Metaphysik [616](#). Die Gesetze: ihre Abzweckung [618](#); Bedeutung der Religion [620](#); der Mathematik [621](#); Ethik [622](#); Staatsleben [624](#); gesellschaftliche Einrichtungen [631](#). Standpunkt und Aechtheit [634](#).

Mängel der platon. Philosophie IV, 2 f. Aristotelische Kritik derselben III, 216 ff. 223. 308 f. Commentatoren der platonischen Schriften II, 508, 2. IV, 542 f. 719 f. V, 144. 200, 3; neuplatonische Erklärung derselben V, 379; Erklärungsschriften von Amelius 569, 2; Porphyrr 577; Jamblich 617, 3; Theodor 655; Themistius 670; Plutarch 678; Syrian 692; Proklus 703; Hermias 747; Ammonius 752; Asklepiodotus 755, 1; Damascius 759; Olympiodor 772; Chalcidius 775; Boëthius 779, 1.

Platonische Schule s. „Akademie“. „Neuplatonismus.“ Ihr Verhältniss zum Pythagoreismus V, 141. Pythagorisirende Platoniker der christlichen Zeit 142 ff.

Plato, der Stoiker IV, 508.

Plato, der Epikureer IV, 350.

Plinius IV, 613.

Plistanus II, 197.

Plotinus: sein Leben V, 413 ff.; das wunderbare darin 417. Schriften 418. Sein System: Ausgangspunkt und Haupttheile 420. Das Urwesen oder die Gottheit 422; Transcendenz desselben 423. Beschreibung des Urwesens 428; seine Bestimmungslosigkeit 429; kein Wollen und Denken 431. 433; das Eine 437, das Gute 438, die unendliche Kraft 439. Hervorgang des Abgeleiteten aus dem Ersten 441; sein Verhältniss zu demselben 444; Gegenwart des Ersten im Abgeleiteten 447. 451 f. Stufenweise Abnahme der Vollkommenheit 448. Verhältniss Plotin's zur Emanationslehre 450; dynamischer Pantheismus 452. Der Nus: seine Entstehung 454. Denken und Sein 456. Der Nus als Denken 458. Der Nus als Sein 461. Die Kategorieen des Seins 462; die

der Erscheinungswelt 466; Bedeutung der plotin. Kategorieenlehre 467. Der Nus als Demiurg 519. Die intelligible Materie 468. Die Ideen und Zahlen 469. Die wirkenden Kräfte, die vor 471. Die intelligible Welt 473. Das Schöne 475. Die Seele 476; ihr Wesen 477. Die Weltseele 480; doppelte Weltseele 481. Theilseelen 482. Die Materie 486; das Böse 489; Nothwendigkeit der Materie 490; Verhältniss der Seele zur Materie 491. Anfangslosigkeit der Welt, Weltperioden 493. Die Erscheinungswelt und ihr Verhältniss zur übersinnlichen 493; Lebendigkeit der Natur 497; Sympathie aller Dinge 498. Schönheit und Vollkommenheit der Welt 499. Vorsehung 500; Theodicee 502. Plotin's Physik 505. Der Himmel und die Gestirne 506; über astrologische Vorbedeutung 507. Die Dämonen 510. Erdseele 511. Pflanzen und Thiere 512. Der Mensch: sein vorzeitliches Leben 512; Herabkunft der Seele 513; Wesen derselben 515; Theile 516; Verhältnisse zum Leibe 519. Die niederen Seelenthätigkeiten 521. Willensfreiheit 525. Unsterblichkeit 527. 531; Seelenwanderung und Vergeltung 528. Die Erhebung des Geistes in die übersinnliche Welt: das Ziel der menschlichen Thätigkeit, das höchste Gut 533; die Unabhängigkeit des Weisen 535. Die sittlichen Thätigkeiten: die Reinigung 537; der Eros 539. Die ethische Tugend 541; Staat und Staatsleben 543. Die theoretischen Thätigkeiten: die Wahrnehmung 544; das vermittelte Denken, die Dialektik 545; das unmittelbare Wissen 547. Die Einigung mit der

- Gottheit, die Ekstase [549](#). Die Religion [556](#); der Eine Gott und die vielen Götter [557](#); die Mythen [559](#); Bilder [562](#); Gebet [563](#); Magie [564](#); Weissagung [566](#). Plotin's Schule [568](#) ff.
- Plutarchus von Chäronea: s. Leben V, [142](#). Verhältniss zu den früheren Philosophen [144](#); Erklärung Plato's IV, [719](#). II, [496](#), [1](#). [508](#), [2](#). Praktische Auffassung der Philosophie V, [145](#). Skeptische Stimmung [146](#). Religiöse Tendenz [147](#). Die Gottheit [148](#). Die Materie [150](#); die böse Seele [151](#). Ideen und Zahlen [153](#). Die Weltseele [154](#). Weltentstehung [154](#) II, [508](#), [2](#). Beschaffenheit der Welt, Verhältniss zur Gottheit [155](#). Die sichtbaren Götter und die Dämonen [156](#). Die Vorsehung [159](#). Elemente [161](#); fünf Welten [161](#); Wechsel der Weltzustände [162](#). Die Seele und ihre Theile [163](#). Willensfreiheit, Unsterblichkeit, Seelenwanderung [164](#). Ethik: die Tugend [165](#). Güter und Uebel [166](#). Behandlung der sittlichen Fragen [167](#); Kosmopolitismus [168](#). Das Staatsleben [168](#). Die Religion [170](#). Göttliche Offenbarung [172](#). Weissagung [174](#). Wunder [176](#). Verhältniss zur Volksreligion, Synkretismus [176](#). [181](#). Mythendeutung [178](#). Der Kultus [180](#).
- Plutarchus, des Nestorius Sohn V, [677](#). Seine Metaphysik und Physik [678](#); Psychologie [679](#).
- Pneuma bei den Stoikern IV, [108](#); das göttliche [126](#). [128](#); das menschliche [178](#), [2](#). [180](#). [189](#). Pn. bei den Neupythagoreern V, [76](#). Pneuma der lebenden Wesen bei Aristoteles III, [374](#) f.; in der Schrift π. πνεύματος III, [762](#). Πνεῦμα bei Porphyr für den pneumatischen Leib V, [592](#).
- Poësie s. Dichtkunst.
- ποιόν, ποιός, ποιότης bei den Stoikern IV, [87](#) f. Vgl. „Eigenschaft.“
- Polemo, der Akademiker II, [694](#); seine Ethik [694](#); sein Wort über Zeno IV, [30](#), [2](#).
- Polemo, der Perieget IV, [500](#), [3](#).
- Polemo, Mündel Plotin's V, [568](#).
- Politik s. Staat.
- Pollio, Asinius, Claudius und Valerius IV, [653](#).
- Pollus IV, [353](#).
- Polus der Sophist I, [714](#). [745](#). [781](#).
- Polus, angeblicher Pythagoreer V, [87](#).
- Polyänus, der Epikureer IV, [345](#).
- Polybus und die Schrift π. φύσις ἀνθρώπου III, [334](#), [5](#).
- Polykrates, der Rhetor I, [786](#), [2](#) II, [131](#).
- Polymnastus I, [242](#), [4](#).
- Polystratus IV, [347](#).
- Polytheistische Religionen vgl. „Religion“; Philo's Urtheil darüber V, [298](#) f.
- Polyzelus, Cyniker IV, [690](#).
- Polyzelus, Peripatetiker IV, [696](#).
- Pompedius IV, [353](#).
- Pompejus, Sext., der Stoiker IV, [508](#).
- Pompilius Andronikus IV, [350](#).
- Pontius der Samniter V, [68](#). [69](#).
- Porphyrius: sein Leben V, [572](#). Schriften [386](#). [411](#) f. [574](#). [575](#), [1](#). [576](#). [587](#). [597](#), [4](#). [5](#). [600](#), [3](#) u. ö. Wissenschaftlicher Charakter [572](#) f. [579](#). Logik [576](#). Aufgabe der Philosophie [580](#). Geistiges und Körperliches [581](#). [585](#). Der Nus [583](#). Die Stufenreihe der Wesen [583](#). Physikalische Annahmen [586](#) f. Psychologie [586](#); Wesen der Seele [587](#); Denken und Wille [588](#); Seelenkräfte [589](#); Seele und Leib [585](#). Verhältniss der Einzelseelen zur allgemeinen Seele [590](#). Seelenwanderung und Präexistenz [590](#). [593](#). Der pneumatische Leib [592](#). Ethik: die Sinnlichkeit [594](#); die Reinigung

- 595; viererlei Tugenden 595; Ascese 596; gegen die Fleischnahrung 597. Die Religion 598. Die wahre Religion und die Volksreligion 599; Brief an Anebon 600; Vertheidigung der Volksreligion 602. 606. 610. Dämonen 603 f. Mythen 607. Götterbilder 607. Mantik ebd. Magie und Theurgie 608. P.s Verhältniss zum Christenthum und Judenthum 610 f.
- πὼς ἔχον IV, 91.
- Posidonius, Schüler Zeno's IV, 36.
- Posidonius aus Apamea IV, 509. Sein philosophischer Charakter 512. Verhältniss zu Plato, Aristoteles u. a. 514 vgl. II, 502, I IV, 70, 3. Platonisirende Psychologie IV, 515. Ethik 190. 252. 517. Casuistik 254. Ansichten und Aussprüche: über die Theile der Philosophie IV, 56; über die Gottheit 129; Natur und Verhängniss 130. 144, 2; Weltverbrennung 142 f.; Sonne, Gestirne und Erde 175; meteorologische Fragen 176 f.; die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes 70, 3; Güter und Uebel 199; Grundtugenden 220, 3; Seelenkrankheiten 215; die Weisen der Urzeit 249; Weissagung 314. 316. 318. 320, 4. 6. Seine Benützung in der Schrift von der Welt 570 f.
- Postumius IV, 351.
- Potamo IV, 743. V, 397.
- Präexistenz der Seele bei den Pythagoreern I, 328; Empedokles 547 f.; Plato II, 526 f. 533. 536; den Neupythagoreern V, 121. 138; Plutarch 165, 2; Numenius 198; den Essenern 251; Plotin 512 f.; Porphyry 590; Jamblich 641; Hierokles 684; Proklus 735 f.; Boëthius 781.
- Praxiphanes, der Peripatetiker III, 727.
- Praxiphanes, Lehrer Epikur's IV, 342.
- Praxiteles, Peripatetiker III, 758.
- Praylus IV, 441.
- Premigenes IV, 695.
- Priesterschaft, ihre Stellung bei den Griechen I, 39; nach Plato II, 605.
- Priscianus, der Neuplatoniker V, 763.
- Priscus, Neuplatoniker V, 663.
- Prodikus I, 738. Zweck seines Unterrichts 742. 767. Tugendlehre, Herakles 777. Ueber den Tod 777. Ueber den Götterglauben 782. Rhetorik 784. 786. 788. Unterscheidung sinnverwandter Wörter 787. Sein Verhältniss zu Sokrates 794. II, 42.
- προηγμένον und ἀποπροηγμ. IV, 241.
- Proklinus IV, 719.
- Proklus, zwei Stoiker dieses Namens IV, 615.
- Proklus aus Lycien: sein Leben V, 700. Schriften 703 f. Philosophischer Standpunkt und Charakter 705. 746. 677. Die Stufenreihe des Seins, das Gesetz des triadischen Fortgangs 710; Verhältniss dieser Lehre zu der plotinischen 713. Das Urwesen 715. Die überwesentlichen Einheiten 716. Das Intelligible 719; die Grenze und das Unbegrenzte 720. Das Intellektuell-Intelligible 724. Das Intellektuelle 725. Die Seele 726; seelische Götter 727; Dämonen 728. Die Materie 730. Die Natur 731. Weltentstehung 731. Der Raum 732. Vollkommenheit der Welt, Theodices 733. Die menschliche Seele 734. Seelenwanderung und Präexistenz 735 f. Willensfreiheit 735. Seelenkräfte und Seelenthätigkeiten 736. Das Einheitliche in der Seele 738. Die Erhebung zur übersinnlichen Welt 739; die ethische Tugend 740; die Wissenschaft 740; die höhere Tugend 741; der Glaube und die Erleuchtung 741 f. Die Religion 742; die Mythen 743.

ἐρόληψις, bei den Stoikern IV, [76](#); den Epikureern [363](#).
 Prophet, neupythagoreisch - essenisches Ideal desselben V, [140](#). [255](#).
 Prophetie, Philo darüber V, [364](#) vgl. Weissagung.
 Prorus V, [87](#).
 προσηγορία IV, [80](#), [1](#).
 Prosenes IV, [716](#).
 πρόσληψις IV, [99](#), [6](#).
 πρὸς τι bei Aristoteles III, [194](#); πρὸς τι πὼς ἔχον der Stoiker IV, [91](#) f.
 Protagoras I, [730](#) f. S. Schriften [734](#). [781](#). Zweck seines Unterrichts [749](#). [775](#). Skeptische Erkenntnisstheorie [757](#) f. Ueber Astronomie und Mathematik [766](#). Eristik [767](#). Tugendlehre [775](#). Ueber die Götter [781](#). Rhetorik [784](#). [785](#). [786](#). [788](#). II, [128](#). Grammatische Untersuchungen I, [787](#).
 Protarchus IV, [347](#).
 πρότασις III, [163](#).
 πρότερος καὶ ὕστερος II, [433](#). III, [219](#).
 Protogonos I, [69](#).
 Proxenus von Atarneus III, [4](#).
 Prytanis III, [759](#).
 ψευδόμενος, der II, [188](#).
 Ptolemäus, zwei Epikureer des Namens IV, [347](#).
 Ptolemäus, Verfasser eines Verzeichnisses der aristotelischen Schriften III, [43](#).
 Ptolemäus, Peripatetiker des dritten Jahrh. n. Chr. IV, [716](#).
 Ptolemäus, der Skeptiker, V, [2](#).
 Ptolemäus, der Platoniker V, [612](#).
 πτώσις IV, [80](#), [1](#). [3](#).
 Publius, Stoiker IV, [615](#).
 πῦρ τεχνικὸν IV, [130](#).
 Pyrrho IV, [438](#). I, [662](#). II, [178](#). Seine Lehre IV, [441](#): Unmöglichkeit des Wissens [442](#). Zurückhaltung des Urtheils [443](#). Ataraxie [445](#). Das Wahrscheinliche und das Herkommen [446](#). Pyrrhonische Schule [446](#).

Pythagoras: Leben und Reisen bis zur Ankunft in Italien I, [216](#) ff. Lehrer [350](#) f. Pyth. in Italien [223](#) f. [233](#) f. Sein Tod [237](#). Seine angeblichen Schriften [209](#). [211](#). V, [85](#). S. Lehre von der Seelenwanderung I, [326](#). Philosophenname [334](#), [3](#). Inwiefern er Urheber der pythagoreischen Philosophie ist [347](#) f. Pyth. unter den sieben Weisen I, [82](#). Neupythagoreische Schilderung des P. V, [129](#) f.
 Pythagoreer: Name I, [245](#). Quellen ihrer Geschichte [206](#) ff. Pyth. Bund [226](#) ff.; sein politischer Charakter [231](#). [234](#) f.; sein Untergang [236](#) f. [244](#). Pythagoreische und pseudopythagoreische Schriften I, [209](#) ff. V, [85](#); ihr Ursprung [89](#) f. — Pythagoreische Philosophie I, [245](#). Ihr Charakter [338](#) f. Entstehung [346](#); ihr Alter [347](#); ihr Ursprung [350](#) ff.; angebliche Abstammung aus Aegypten [23](#). [218](#) f. [351](#); angebliche Verwandtschaft mit chinesischen Lehren [25](#). — Die Zahl [246](#) ff. [275](#) ff. Das Ungerade und Gerade, Begrenzte und Unbegrenzte [252](#). Die zehen Gegensätze [255](#). Die Harmonie [257](#). (Einheit und Zweiheit [259](#); Gott und die Materie [260](#) ff. Entwicklung Gottes in der Welt [273](#).) Anwendung der Zahlenlehre [285](#). Zahlensystem [289](#). Das harmonische System [293](#). Die Figuren [295](#). Die Elemente [297](#). Weltentstehung [299](#). Weltgebäude [302](#). (Weltseele [304](#).) Gestirne [309](#). Sphärenharmonie [311](#). Das Unbegrenzte, das Leere, die Zeit [316](#). Oben und unten; Weltregionen [318](#). Wechselnde Weltperioden [321](#). IV, [141](#), [1](#). Physikalische Annahmen I, [321](#). [325](#) f. Die Seele [322](#). [330](#). Seelenwanderung [326](#). Dämonen [331](#). Weissagung [332](#). Theologie [332](#). Sitten-

- lehre [334 f.](#) Ueber die Sprache II, [400.](#) — Aristoteles über die Pythagoreer III, [214.](#) Pythagoreische Philosophie bei den Römern V, [70.](#) Spätere Pythagoreer s. Neupythagoreer.
- Pythias, Gattin des Aristoteles III, [16.](#)
- Pythias, Tochter des Aristoteles III, [17 f.](#)
- Pytho II, [308.](#)
- Pythokles IV, [346.](#)
- Qualität bei Aristoteles III, [193;](#) den Stoikern IV, [87 f.](#)
- Quantität bei Aristoteles III, [192.](#)
- Quintilianus, der Rhetor IV, [608, 3.](#) Aristides Quint. s. Aristid.
- Rabirius IV, [348.](#)
- Raum, Annahmen der Philosophen über denselben: Aristoteles III, [298, 294 ff.](#); Theophrast [663;](#) die Stoiker IV, [166;](#) Epikur [373, 376;](#) Sextus V, [42;](#) Plotin [487, 3;](#) Jamblich [638;](#) Syrian [698;](#) Proklus [732;](#) Damascius [762, 6;](#) Simplicius [767.](#) Vgl. „das Leere“.
- Raumgrössen, ihre Ableitung bei den Pythagoreern I, [295;](#) Plato II, [616, 481, 3;](#) Speusippus [659;](#) Xenokrates [669;](#) den Neupythagoreern V, [74, 116.](#)
- Recht, natürliches und positives bei den Sophisten I, [779;](#) vollkommenes und unvollkommenes, natürliches und gesetzliches bei Aristoteles III, [499 f.](#); allgemeines der Stoiker IV, [265.](#) Epikur über das Recht [415;](#) Karneades [467.](#)
- Redekunst s. Rhetorik.
- Regen s. Meteorologische Annahmen.
- Reinigung, künstlerische vgl. Katharsis; sittliche bei Plato II, [558;](#) Plotin V, [537 f.](#); Porphyry [595;](#) Jamblich [643;](#) Hierokles [685 f.](#); Proklus [740;](#) Ammonius [642, 7.](#)
- Relation s. πρὸς τι.
- Religion, Verhältniss der Philosophen zu derselben: Thales I, [152 f.](#); Pythagoreer [333;](#) Xenophanes [383;](#) Heraklit [490;](#) Empedokles [553 ff.](#); Demokrit [631 f.](#); Anaxagoras [703;](#) die Sophisten [781 f.](#); Sokrates II, [119;](#) Cyniker [234;](#) Sisyphos [196;](#) Menedemus [200;](#) Cyrenaiker [266, 275;](#) Plato [599 ff.](#), in demselben setzen [620;](#) Xenokrates [673;](#) Epinomis [691 f.](#) Aristoteles [622 f.](#); die Stoiker IV, [288 ff.](#); Seneca und Panätius [555 f.](#); Seneca [650 f.](#); Epiktet [666.](#) V, [204;](#) Marcus Aurel V, [204;](#) Epikur IV, [39;](#) Karneades [460 ff. 476;](#) Cicero [522;](#) Varro [594;](#) Oenomaus [690;](#) Demetrius [692;](#) die späteren Skeptiker [45;](#) die Neupythagoreer [126 f. 137 f.](#) Plutarch [147, 170 ff.](#); Maximus [186;](#) Apulejus [190;](#) Celsus [193;](#) die jüdischen Alexandriner [214 f.](#) Philo [295 f. 359.](#) Plotin [556 f.](#) Porphyry [598 f.](#); Jamblich [638 f.](#) die Schrift von den Mysterien [647 f.](#) Theodor [658;](#) Julian und Sallust [664;](#) Themistius [671;](#) Hierokles [686;](#) Proklus [742 f.](#) Verfälschung der Religion durch Dämonen (nach Porphyry) V, [606.](#) „Vgl. Gott.“
- Rhetorik, sophistische I, [783 ff.](#); aristotelische III, [595;](#) theophrastische [696;](#) stoische IV, [59.](#) Plato über Werth und Wesen der Rhetorik II, [382 f. 615;](#) Epikur IV, [357 f.](#); die neuere Akademie [478, 5.](#) Verbindung der Rhet. mit der Philosophie IV, [728.](#)
- ῥῆμα IV, [80, 1.](#)
- Rhodium IV, [689.](#)
- Römer, ihre Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie IV, [485 f.](#) Verhältniss der römischen Religion und Sitte zum Pythagoreismus I, [354 f.](#)
- Rogatianus V, [568, 416, 5.](#)
- Rubellius Plautus IV, [613.](#)
- Rufinus, Peripatetiker IV, [695.](#)

- isticus**, Jun, d. ältere IV, [613](#); der jüngere [614](#).
- atilius Rufus** IV, [489](#).
- abinillus** V, [568](#).
- itze**, Arten derselben nach Protagoras [I, 787, 5](#); den Stoikern IV, [93](#).
- allustius**, der Neuplatoniker V, [664, 749](#).
- allustius**, der Cyniker IV, [693](#). V, [664, 3](#).
- amen** s. Thiere, Entstehung derselben.
- anchuniathon** [I, 33](#).
- arpedon** V, [2](#).
- αρε** für den Leib IV, [405, 2](#). [633, 1](#).
- Saturninus** V, [5](#).
- atyrus** III, [757](#).
- aufejus**, L. IV, 351.
- Schavola**, Q. Mucius IV, [489, 595](#).
- σχε** bei den Stoikern IV, [87](#).
- Schicksal** s. Verhängniss.
- Schlaf und Wachen** nach Heraklit [I, 482](#); Aristoteles III, [423](#); den Stoikern IV, [189](#).
- Schlüsse**, aristotelische Theorie derselben III, [162](#) ff.; stoische IV, [98](#) ff.; Theophrast und Eudemos über die Schlüsse III, [650](#) f.
- Schöne**, das, nach Plato II, [608](#); Aristoteles III, [605](#); Plotin V, [465, 475](#) f.
- Schutzgötter** einzelner Völker bei Proklus V, [743](#).
- Schwere**, die, nach Demokrit [I, 596, 602](#); Plato II, [516](#); Aristoteles III, [330, 333](#) f.; Strato [735](#); Epikur IV, [377](#).
- Sciro** s. Syro.
- Secundus** V, [94](#).
- Seele**, allgemeine, s. Weltseele. Die Lehren der Philosophen über die Seele des Menschen: Anaximander [I, 172](#); Anaximenes [184](#); Diogenes Apoll. [196, 198](#); die Pythagoreer [322](#) f.; Alkmäon [358](#); Heraklit [479](#); Empedokles [543](#); Demokrit [617](#) f. [621](#); Anaxagoras [695, 698](#); Sokrates II, [120](#); Plato [525](#) ff. vgl. „Plato“; Xenokrates [672, 678](#); Heraklides [688](#); Aristoteles III, [370](#) ff. [385](#) f. [437](#) ff. vgl. „Arist.“; Theophrast [676](#) f.; Aristoxenus [717](#); Dicäarchus [719](#); Strato [742](#); die Stoiker IV, [179](#) ff. vgl. „Stoiker“; Panätius [504](#); Posidonius [515](#); Seneca [630](#) f.; Epiktet und Mark Aurel V, [205](#) f.; Epikur IV, [385](#) ff.; Asklepiades [352](#); Antiochus [537](#); Cicero [592](#); Alexander Aphr. [711](#); Galenus [740, 742](#); Aenesidemus V, [26](#); die Neupythagoreer [75](#) f. [120](#); Plutarch [163](#); Numenius [198](#); Buch der Weisheit [231](#); Philo [343](#) ff.; Ammonius [402](#) f.; Plotin [477, 512](#) ff. vgl. „Plotin“; Porphyry [587](#) ff.; Jamblich [639](#) f.; die Schrift von den Mysterien [650](#); Theodor von Asine [657](#) f.; Syrian [696](#); Proklus [726, 734](#) ff.; Hermias [749](#) f.; Boëthius [781](#). Zweifache Seele bei Attikus IV, [722](#); Numenius V, [187](#). Vgl. auch „Nus“.
- Seelenkrankheiten** bei Plato II, [553](#); den Stoikern IV, [214](#).
- Seelenrosse** des plat. Phädrus II, [527](#).
- Seelenwanderung**, in den Mysterien gelehrt [I, 47](#) ff. [87](#); bei Pherecydes [49](#); den Pythagoreern [326](#) ff.; Empedokles [547](#) f.; Plato II, [526](#) f. [535](#); den Neupythagoreern V, [121, 138](#); Plutarch [165](#); Numenius [198](#); Philo [347](#); Plotin [528](#); Porphyry [590](#); Jamblich [641](#); Hierokles [648](#); Syrian [698](#) f. Proklus [735](#). Aristoteles gegen dieselbe III, [377](#).
- Seiende**, das, des Parmenides [I, 398](#) ff.; des Melissus [437](#) ff. Seiendes und Nichtseiendes bei Parmenides [405](#); den Atomikern [582](#) f.
- Sein und Denken** bei Plotin V, [456](#) ff. vgl. Plotinus.
- Selbstbeherrschung**, ihr Wesen nach Plato II, [567](#); nach Aristoteles III, [493, 508](#).

Selbstbewusstsein, Plotin über dasselbe V, [524](#).

Selbsterhaltungstrieb bei den Stoikern IV, 192.

Selbstmord vertheidigt von den Cynikern II, [228](#). IV, [692](#); den Stoikern IV, [284](#); Seneca [649](#). Bestreitung desselben durch die Pythagoreer I, [327](#), 3. [334](#), und Plato II, [572](#).

Plotin über den Selbstmord V, [539](#).

Seleukus, Neuplatoniker V, [667](#).

Selius, P. und C., IV, [541](#).

σημαίον s. Zeichen.

Seneca IV, [616](#). Sein Charakter 641 f. Wissenschaftlicher Standpunkt [618](#) f. Aufgabe der Philosophie [619](#). Vernachlässigung der Logik [622](#). Die Physik [622](#); Seneca's naturwissenschaftliche Untersuchungen [624](#). Materialismus [625](#). Die Gottheit und ihr Verhältniss zur Welt [625](#). Die Welt und ihre Theile [628](#). Anthropologie [630](#) ff. Menschliche Sündhaftigkeit [632](#). [233](#) f. Theile der Seele [634](#). Leben nach dem Tode [633](#). 187 f. Neigung zur Skepsis [635](#). Moral, Stoicismus derselben [636](#); Gleichheit der Tugenden [229](#). Milderung der stoischen Grundsätze [637](#) f. [243](#). Specielle Moral: ihre Eigenthümlichkeit [643](#). Sittliche Strenge, Freiheit des Weisen [644](#). Die menschliche Gemeinschaft [646](#). Gerechtigkeit und Menschenliebe [268](#). [647](#). Die Freundschaft [270](#). [647](#). Das Staatsleben [274](#) f. [646](#). Religiöse Haltung der Ethik 648. Auffassung der Religion [650](#). [291](#) f. [294](#). [302](#). [304](#). [314](#). [317](#). [319](#). Berührung mit dem Platonismus V, [202](#). Seneca und Paulus IV, [637](#), 1.

Septuaginta V, [216](#) f.

Serapio IV, [612](#).

Serrianus IV, [693](#).

Serenus IV, [612](#).

Severianus V, [757](#).

Severus, der Platoniker IV, [718](#). [724](#). II, [502](#).

Severus, Claudius IV, [695](#).

Sextius, die beiden IV, 599: — Lehre [602](#) f.; Ascese [605](#).

Sextius oder Sextus, der angebliche Pythagoreer: seine Sprüche I, [601](#) f. V, [88](#).

Sextus, ein oder zwei Neupythagoräer dieses Namens V, [88](#).

Sextus, der Platoniker IV, 718.

Sextus Empiricus V, 5. Seine Schriften 28. Widerlegung des Dogmatismus: das Kriterium [30](#); die Wahrheit [32](#); das beweisende Zeichen [33](#); der Beweis [35](#). Die Ursache [37](#). Die Gottheit [39](#). Der Körper [40](#). Sonstige physikalische Begriffe [42](#). Das Gute und die Glückseligkeit [42](#). Skeptisches Ergebniss [44](#). Das praktische Verhalten [46](#); Anaxie [47](#); Metriopathie [47](#). Verhältniss zur Akademie [43](#). [48](#).

Sibyllinen V, [228](#).

Simmias II, [171](#).

Simon der Schuster II, [172](#).

Simonides von Amorgus I, [78](#).

Simonides von Keos II, [15](#).

Simplicius V, [763](#). [770](#). [771](#). Uebereinstimmung des Aristoteles und Plato [765](#). Vertheidigung der neuplatonischen Lehre [767](#). Raum und Zeit [767](#). Der Nus [768](#). Sein Bericht über Xenophanes I, [369](#); über Anaximander [159](#).

Sinne und sinnliche Wahrnehmung. Ansichten der Philosophen über dieselbe: Parmenides I, [404](#); Heraklit [485](#) f.; Empedokles [541](#); Demokrit [624](#) f. [630](#) f.; Anaxagoras [699](#) f.; Klidemus [715](#); Protagoras [758](#); Aristippus II, [250](#); Plato [548](#). [368](#). [701](#); Heraklides [688](#); Aristoteles III, [416](#) f.; Theophrast [681](#); Stoiker IV, [189](#). [65](#) f.; Epikur [388](#) f. [360](#) f.;

I Antiochus [532](#); Cicero [583](#); Plotin [V, 522](#); Plutarch des Nest. [S. V, 679](#). Vgl. „Wahrnehmung“.

Sinnenwelt s. Erscheinungswelt.

Sinnlichkeit, ihr Verhältniss zur Vernunft: bei Plato [II, 555 ff.](#); den Stoikern [IV, 263. V, 201](#); Epikur [IV, 386 f.](#); Philo [V, 348](#); Plotin [537 f.](#); Porphyri [594](#); Jamblich [643](#). Sirach [V, 229](#).

Skepsis, angebliche des Xenophanes [I, 392](#); der Sophisten [756 f.](#); nach aristotelische [I, 108. IV, 435](#); ihre Entstehung [436 f.](#); ihre Bestreitung durch Antiochus [531 f.](#); ihr Zusammenhang mit dem Eklekticismus [483 f. 497](#); mit der Offenbarungsphilosophie [V, 63. 359. 3. 395](#). Skepsis Cicero's [577](#); Seneca's [635](#); Plutarch's [V, 146](#); Philo's [359](#).

Skeptiker, ältere s. Pyrrho, Arcesilaus, Karneades. Jüngere Skeptiker [V, 1 ff.](#); ihre Zeitrechnung [8 f.](#); Verhältniss zur Akademie [10. 43. 48](#); beschränkte Verbreitung [49](#); geschichtliche Bedeutung [54](#). Ihre Ansichten betreffend vgl. m. Aenesidemus. Sextus.

Sklaverei, Ansicht von derselben: Cyniker [II, 230](#); Plato [571](#); Aristoteles [III, 536 f.](#); die Stoiker [IV, 279 f.](#); Philo [V, 353. 5](#). Ihre Verwerfung bei den Essenern und Therapeuten [241. 260](#).

Skylax, Stoiker [IV, 508](#).

Sokrates [II, 38](#). Todes- und Geburtsjahr [39](#). Jugendjahre und Bildung [41](#). Lehrthätigkeit [44. 49 f.](#) Häusliche Verhältnisse [46](#). Lebensweise und Charakter [48 f. 58 f.](#) Hellenischer Charakter seiner Tugend [56. 108](#). Ungriechisches in seinem Wesen [59](#). Offenbarungsglaube, Dämonium [61 f.](#) — Philosophie des Sokrates: xenophontische und

platonische Darstellung derselben [II, 70 f. 122 f.](#) Ihr Standpunkt und Princip [73](#). Das begriffliche Wissen [76](#); Bedeutung dieses Princip's für das sittliche Leben [78](#). Subjektivität des sokratischen Standpunkts [80](#). Wissenschaftliches Verfahren [83](#); Selbstprüfung, Unwissenheit [84](#); Menschenprüfung [86](#); Eros, Ironie [87](#); Induktion, Dialektik [89](#). Grundsätzliche Beschränkung auf die Ethik [93](#). Die Tugend ein Wissen [97](#). Einheit der Tugenden [99](#). Das Gute [101](#). Eudämonistische Begründung der Sittenlehre [102](#). Specielle Moral: der Einzelne [107](#); die Freundschaft [109](#); der Staat [111](#). Der Grundsatz der Feindesliebe [114](#). Naturansicht, Teleologie [115](#). Die Gottheit und die Gottesverehrung [117](#). Der Mensch, die Unsterblichkeit [120](#). Bedeutung der sokratischen Philosophie [123. I, 102](#). Verhältniss zur Sophistik [II, 126](#) vgl. [I, 752](#). Anklage und Vertheidigung des S. [II, 130](#); Verurtheilung und Tod [135](#). Gründe seiner Verurtheilung [138 ff.](#) Berechtigung derselben [152 f.](#); Verhältniss des S. zur attischen Demokratie [155](#); zur altgriechischen Sittlichkeit [159](#). Die Rolle des Sokr. in den platonischen Gesprächen [II, 360](#). Urtheile des Aristoteles über ihn [III, 215. 487](#). Sokratische Schulen [II, 165 ff. 36. I, 121 f.](#)

Solon [I, 79 f. 82. 84](#).

Sonne s. Gestirne. Sonne Heraklit's [I, 474](#). Aristoteles über die Sonnenwärme [III, 360](#); Theophrast [665](#). Die Sonne als Sitz der weltbeherrschenden Kraft bei Kleantes [IV, 124](#). Verehrung der Sonne bei den Neupythagoreern [V, 137](#); den Essenern [253](#).

Sonnen- und Mondsfinsternisse nach
Anaximander I, 170.

Sopater, Schüler Jamblich's V, 659,
613, 2.

Sopatra V, 660.

Sophismen s. Trugschlüsse.

Sophist, Bedeutung des Namens I, 2,
748. Sophisten, die uns bekannten
730 ff. Ihr Gelderwerb 751.

Sophistik: ihre Entstehungsgründe
I, 720 f. Aeussere Geschichte der-
selben 730 ff. Ihr Charakter 748 f.
102. Ihre geschichtliche Stellung
und Bedeutung 792 f. 118, 121,
140; ihr Verhältniss zur sokrati-
schen Lehre II, 126 f. Sophistische
Skepsis I, 756 f.; Eristik 765;
Ethik 775. Das natürliche und
das positive Recht 779. Verhält-
niss zur Religion 781. Rhetorik
783. Sprachlehre 787. Plato's Be-
streitung der Sophistik II, 378 f.;
sein Urtheil über dieselbe 382,
I, 750. Aristoteles über die Soph.
III, 215. I, 751. Ueber die Unter-
scheidung bestimmter sophistischer
Schulen I, 798.

Sophokles II, 6.

— Sophron II, 357.

σωφροσύνη s. Selbstbeherrschung.

Sorites, megarischer II, 188; stoische
Soriten IV, 102; Beispiele derselben
195, I, 203, 2. Soriten des Kar-
neades 166.

Sosigenes, Peripatetiker, IV, 696, 701
vgl. III, 354, 355, 3.

Sosigenes, Stoiker, IV, 43, 507, 4.

Sosus IV, 541.

Sotion, Peripatetiker des 2. Jahrh.
v. Chr. III, 756.

Sotion, Peripatetiker des 1. Jahrh.
n. Chr. IV, 694.

Sotion, aus der Schule der Sextier,
IV, 600, 605, 3.

Speusippus II, 644. Empirische Rich-
tung, Erkenntnisslehre 651. Die

Urgründe 653. Die Zahlen 657,
660. Grössen 659. Physikalisches
660. Die Seele 502, 662. Ethik
663.

Sphären, die himmlischen, bei Par-
menides I, 410 f.; Plato II, 519;
Aristoteles III, 344 ff.; Eudoxus
und Kallippus 352; Alexander Aphr.
IV, 714. Fixstern- und Planeten-
sphären III, 355 f.

Sphärenharmonie I, 311.

Sphärus IV, 35; dialektische und
physikalische Untersuchungen 53;
Definitionen 35, 3, 221, 3, 222, 4;
über Weissagung 314. Schriften
53, 2, 331.

Sphairos des Empedokles I, 527.

Sphodrias IV, 690.

Spintharus II, 54.

Sprache, Demokrit über dieselbe II,
401; Plato II, 400 f.; Alexander
Aphr. IV, 709, 2; Epikur 384.
Pythagorisches Wort über die Spr.
II, 400, 3. Sprachwissenschaftliche
Erörterungen einiger Sophisten I,
787. Sprache der Götter bei Philo-
demus IV, 397.

Staat, Staatsleben; die Ansichten der
Philosophen über dieselben: Pytha-
goreer I, 231, 336 f.; Heraklit
489; Demokrit 638; die Sophisten
779 f.; Sokrates II, 111; die Cyniker
230 f.; Aristippus 266; Plato 573 ff.
vgl. „Plato“; Aristoteles III, 520 ff.
vgl. „Arist.“; Theophrast 694;
Dicäarch 721; die Stoiker IV,
271 ff.; Seneca 646; Epikur 415;
die Neupythagoreer V, 125; Plu-
tarch 168 f.; Philo 353, 356; Plotin
543.

Staseas IV, 555, 490.

Statilius IV, 351.

στέφανος III, 154.

Sthenidas V, 87.

Stilpo II, 176, 182, 185. Logische
Annahmen 194. Ethik 195.

Stimme, nach stoischer Definition
IV, [62](#), [5](#), [78](#), [2](#).

Stoff s. Materie.

Stoiker: äussere Geschichte der Schule
bis auf Antipater IV, [27](#) ff.; nach
demselben [500](#), [508](#) f.; im 1. Jahrh.
v. Chr. [519](#) f.; in der Kaiserzeit
[611](#) ff. — Stoische Philosophie.
Ihre Quellen IV, [43](#) f. Ihr Charakter
I, [106](#). IV, [14](#) f. Aufgabe der Philo-
sophie [46](#); Tugend und Wissen [48](#);
der Werth der Wissenschaft [51](#).
Die philosophischen Disciplinen [53](#);
Haupttheile der Philosophie, ihre
Reihenfolge und ihr Werthverhält-
niss [55](#). Die Logik und ihre Theile
[58](#); Rhetorik [59](#); Dialektik und
ihre Theile [60](#); Grammatik [62](#). —
Erkenntnistheorie: das Kri-
terium [63](#), [73](#) f.; die Vorstellung
[65](#); Entstehung der Begriffe [67](#);
 $\kappa\omicron\iota\nu\alpha\iota\ \epsilon\nu\nu\omicron\iota\alpha\iota$ [68](#), [76](#); kunstmässige
Begriffsbildung [69](#); die Wahrneh-
mung und das Denken [69](#) f.; das
Gedachte [71](#). Die Möglichkeit des
Wissens [73](#); die Wahrheit der Vor-
stellungen [73](#) f.; die Zustimmung
[74](#); begriffliche Vorstellung, Wahr-
nehmung, $\pi\rho\delta\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ [75](#). — Formale
Logik: das Gedachte [78](#); unvoll-
ständige und vollständige Aussagen
[79](#). Die Begriffe [81](#). Kategorien-
lehre: ihr Verhältniss zu der ari-
stotelischen [82](#); der oberste Begriff
[83](#); die vier Kategorien [84](#) ff.;
ihr gegenseitiges Verhältniss [92](#).
Der Satz und das Urtheil [93](#);
einfache Urtheile [94](#); zusammen-
gesetzte [96](#); die Modalität der
Urtheile [97](#). Die Schlüsse [98](#); die
fünf $\alpha\nu\alpha\pi\omicron\delta\epsilon\iota\chi\tau\omicron\iota$ [101](#); Trugschlüsse
[103](#); das Unbeweisbare [104](#). Werth
der stoischen Logik [105](#). — Phy-
sik: Materialismus [106](#); das Un-
körperliche [111](#). Gründe des stoi-
schen Materialismus [112](#). Nomi-

nalismus [114](#). Die Lehre von der
vollkommenen Mischung [114](#). Dy-
namische Naturansicht [118](#); das
Wirkende und das Leidende [119](#).
Die wirkende Ursache, die Gottheit
[121](#) ff. Natur, Vorsehung, Ver-
hängniss [130](#). Die Urkraft und
der Urstoff [132](#). Gott und die
Welt [133](#). Weltentstehung [136](#).
Weltverbrennung [139](#), [142](#). Die
aufeinanderfolgenden Welten [140](#).
Weltzerstörung durch Wasser [143](#).
Vorsehung und Verhängniss [144](#) f.
[150](#). Die Keimformen [146](#), [128](#).
Begründung des Vorsehungsglau-
bens [147](#) f. Determinismus [144](#),
[148](#), [151](#) ff. Verhältniss der Vor-
sehung zum menschlichen Willen
[151](#) f. Einheit der Welt, Sympathie
ihrer Theile [155](#). Vollkommenheit
der Welt [156](#); Teleologie [157](#);
Theodicee [159](#). Die Natur; räum-
liche Bewegung und qualitative
Veränderung [165](#). Der Raum und
das Leere [166](#); die Zeit [167](#). Ele-
mente [168](#). Weltgebäude [172](#). Ge-
stirne [174](#). Meteorologie [176](#). Klas-
sen der Naturdinge [177](#). Anthro-
pologie [179](#). Die Seele, ihr Wesen,
ihre Entstehung, ihr Sitz [179](#) f.;
ihre Theile [182](#). Gottverwandt-
sch. der Seele [184](#); Determinis-
mus [185](#); Leben nach dem Tode
[185](#). — Ethik [189](#). Das Gute und
die Glückseligkeit [191](#) ff.; das
naturgemässe Leben [193](#); Tugend
und Glückseligkeit [195](#). Güter,
Uebel, Adiaphora [196](#) f.; die Lust
[200](#). Die Gemüthsruhe [204](#). Das
Gesetz [204](#). Der Trieb [206](#). Die
Affekte [207](#); Arten derselben [212](#);
Vorstellung und Affekt [208](#) f.;
Seelenkrankheiten [214](#). Apathie
[215](#). Die Tugend [217](#); die Tugen-
den [219](#); ihr gegenseitiges Ver-
hältniss [223](#). Einheit der Tugend

225; die That und die Gesinnung 226; Gleichheit der Tugenden und der Fehler 227. Die Weisen und die Thoren 229; Vollkommenheit des Weisen 230. Verderbtheit der Menschen 232 f.; Seltenheit des Weisen 234, 248. Die Fortschreitenden 235, 250. Milderung des sittlichen Idealismus: das Wünschenswerthe und das Verwerfliche 237 f. Vollkommene und mittlere Pflichten 244. Zulässige Gemüthsbewegungen 247. Gradunterschiede unter den Unweisen 249 f. Die angewandte Moral 252. Der Einzelne als solcher 255 f. Annäherung an den Cynismus 258 f. Die menschliche Gemeinschaft 264 f.; Gerechtigkeit und Menschenliebe 267. Freundschaft 268. Familie und Staatsleben 271 ff. Kosmopolitismus 277 ff.; die Sklaverei 279; der Weltstaat 280. Ergebung in den Weltlauf 281. Der Selbstmord 284. Einwirkung des ethischen Dualismus auf die Anthropologie 518. — Die Religion 288; die Religion des Philosophen 289; die Volksreligion 290. Der Eine Gott und die gewordenen Götter 294. Die Dämonen 297. Allegorische Mythendeutung 299; Beispiele derselben 302 ff. Die Weissagung 313 f.; natürliche und künstliche Mantik 319. Der Zusammenhang der stoischen Lehre 323 f. Verhältniss des Stoicismus zu seinen Vorgängern: Sokrates 327, 330; den Cynikern 328; den Megarikern 331; Heraklit 332; Aristoteles 334; Plato 336; zu der neuen Akademie 337; dem Epikureismus 425 f. Geschichtliche Erklärung des Stoicismus 337. Seine Einseitigkeit 339. Gegner des stoischen Fatalismus: Plutarch

V, 159; Alexander von Aphrodisias IV, 708.
 Strabo IV, 521.
 Strafe, ihr Zweck nach Plato II, 563; Aristoteles III, 580.
 Strato der Arzt III, 731.
 Strato aus Lampsakus: Leben und Schriften 728. Logische Bestimmungen 731. Die Gottheit und die Naturkraft 732. Gegen die Atomistik 733. Wärme und Kälte 733. Die Schwere 735. Das Leere 736. Die Zeit 737. Bewegung 739. Kosmologie, Meteorologie II, s. w. 740. Die Seele 742.
 Strato, alexandrinischer Peripatetiker IV, 696.
 Strato, Neuplatoniker V, 757.
 Stufenreihe der organischen Wesen bei Aristoteles III, 388; abnehmende Stufenreihe des Seins bei Plotin V, 448 f.; Porphyry 585; Proklus 712.
 Substanz bei Aristoteles III, 192, 228 f. 259 f.
 Substrat bei den Stoikern IV, 84 f.
 Sühnungen in der Schrift von den Mysterien V, 652.
 Sünde, ihre Allgemeinheit nach Philo V, 350.
 Sulpicius Gallus IV, 487.
 Sura, Licin. V, 54.
 Syllogistik s. Schlüsse.
 σύμβαμα IV, 81.
 συμβεβηκός bei Aristoteles III, 143; συμβεβηκότα bei Epikur IV, 372.
 Sympathie aller Theile der Welt: bei den Stoikern IV, 156; Philo V, 340; Plotin V, 498; Proklus 732, 2. Vgl. „Wunder“.
 συμπεπλεγμένον IV, 99, 5.
 συμπέρασμα III, 163.
 συναφή, —άφεια IV, 87.
 σύγχυσις IV, 115, 2.
 συνημμένον IV, 96, 99, 5.
 συνεφθαρμένον V, 403, 2, 4.

Synesi^{us} V, [674](#), [2](#).

συγκατάθεσις, stoische IV, [74](#).

Synkretismus, religiöser, im fünften Jahrh. v. Chr. II, [25](#); in den Orphika [I](#), [73](#); bei den Neuplatonikern V, [618](#), [706](#) f.

σύνθεσις III, [320](#), [1](#).

συνθετικὸν θεώρημα IV, [102](#), [4](#).

Syrianus V, [687](#). Seine Commentare [689](#), [692](#). Verhältniss zu Aristoteles, Plato und den alten Theologen [689](#). Die übersinnliche Welt [692](#); das Eine [693](#); das Intelligible und Intellektuelle [693](#). Ideen und Zahlen [694](#). Die Seele [696](#). Stufenreihe der Emanationen [696](#). Die Religion [697](#). Die Welt [697](#). Immaterielle Körper; der Raum [698](#). Ethische Ansicht [699](#). Verhältniss zu Proklus [699](#).

Syrianus der jüngere V, [764](#).

Syro (Sciro) Epikureer IV, [350](#).

Tandasis IV, [614](#).

Taurus IV, [718](#), [719](#), [721](#).

Telekles IV, [454](#).

Teleologische Naturbetrachtung: Sokrates II, [115](#) f.; Plato [488](#); Aristoteles III, [321](#) f. [377](#) f.; Theophrast [657](#), [670](#); die Stoiker IV, [157](#) ff.; Seneca [629](#); Epiktet [665](#); Mark Aurel [680](#); Galen [738](#); Philo V, [340](#); Neuplatoniker [378](#) vgl. [497](#) f.; Proklus [731](#). Bestreitung dieser Teleologie durch Epikur IV, [370](#); Karneades [461](#).

Teles IV, [39](#).

Terpander [I](#), [84](#).

Terpsion II, [166](#).

Tetrilius Rogus IV, [541](#).

Thales [I](#), [147](#); unter den sieben Weisen [82](#). Seine angeblichen Schriften [148](#). Das Wasser als Urstoff [148](#). Lebendigkeit der Natur [152](#). Der Magnet [153](#). Lehren, welche Th. fälschlich beigelegt werden: die Gottheit [150](#);

Weltseele [153](#); Verdünnung und Verdichtung [154](#); physikalische Annahmen [154](#) f.

Theätetus, der Athener II, [166](#).

Theätetus aus Heraklea II, [642](#).

Theagenes, Cyniker IV, [689](#).

Theagenes, Zeitgenosse des Proklus V, [757](#).

Theages, Pythagoreer V, [87](#).

Theano I, [248](#), [4](#), [225](#). V, [87](#).

Thearidas V, [87](#).

θεία μοῖρα II, [372](#).

θέμα πρῶτον, δεύτερον u. s. w. IV, [102](#), [4](#).

Themiso V, [10](#).

Themistius V, [669](#) f.

Themisto, Epikureerin IV, [343](#).

Themistokles, Stoiker IV, [613](#), [615](#).

Theo, der Smyrner IV, [718](#), [724](#). V, [191](#).

Theo, drei Stoiker dieses Namens IV, [521](#).

Theodas (Theudas) V, [5](#).

Theodektes II, [642](#). III, [20](#), [725](#).

Theodicee, platonische II, [601](#) ff.; stoische IV, [159](#) ff.; Philo's V, [340](#); Plotin's [502](#) f.; der Schrift von den Mysterien V, [649](#); des Hierokles [685](#); Syrian [697](#); Proklus [733](#); Boëthius [782](#). Karneades' Einwürfe gegen die stoische Theodicee IV, [461](#).

Theodorich d. Gr., sein Verhältniss zu Boëthius V, [776](#).

Theodorus ἄθεος II, [245](#), [274](#) f.

Theodorus von Asine V, [655](#). Triadensystem [656](#). Die Gottheit, das Intelligible, Intellektuelle und Demiurgische ebd. Die drei Seelen [657](#). Die menschliche Seele [658](#). Die Religion, das Gebet [658](#).

Theodosius, Skeptiker V, [6](#).

Theodosius, Platoniker V, [406](#).

Theodotus, der Sokratiker II, [166](#).

Theodotus (Diod.), Platoniker um [240](#) n. Chr. IV, [719](#), V, [408](#), [1](#).

- Theodotus, Schüler des Ammonius V, [764](#).
- Theognis I, [80](#), [85](#), [88](#).
- Theologie, philosophische, poetische, bürgerliche IV, [296](#). Im übrigen vgl. Gott.
- Theombrotus II, [205](#).
- Theomnestus, Akademiker IV, [541](#).
- Theomnestus, Cyniker IV, [690](#).
- Theophanie s. Göttererscheinung.
- Theophrastus III, [640](#), [20](#); sein wissenschaftlicher Charakter [643](#), [646](#). Schriften [644](#) f. [649](#), [660](#), [662](#), [666](#) f. [69](#) f. [678](#), [680](#) f. [683](#), [687](#), [691](#) f. [694](#) ff. V, [597](#). Zurückgehen auf die Erfahrung III, [646](#). Metaphysische Aporieen [654](#); Gott und die Welt [655](#), [659](#). Die Bewegung [662](#). Der Raum [663](#). Elemente [664](#). Sonstige physikalische Annahmen [666](#). Pflanzenlehre [668](#). Zoologisches [674](#). Die Seele [676](#); thätige und leidende Vernunft [677](#); Phantasie [680](#); Sinnesempfindung [681](#); Willensfreiheit [683](#). Ethik [683](#); Güterlehre [685](#); Tugendlehre [690](#). Die Freundschaft [692](#). Politische Ansichten [694](#). Gegen Thieropfer [695](#). Rhetorik und Musik [696](#).
- Theoretisches und praktisches Leben, ihr Werthverhältniss nach Aristoteles III, [473](#) f.; den Stoikern IV, [46](#) f.; Maximus Tyr. V, [185](#); Philo [356](#) f.
- Theosebius V, [687](#).
- Theotimus IV, [508](#), [349](#), 2 Schl.
- Therapeuten V, [255](#) ff. Ihre Lebensweise und Grundsätze [258](#). Bundesmahl [261](#). Allegorische Schrift-erklärung [262](#). Dogmatischer Standpunkt [263](#). Ursprung und Alter vgl. Essener.
- θερζων IV, [154](#), 2.
- θείσις und ὑπόθεισις III, [26](#), 1. [172](#), 2.
- Theurgie, Porphyry über dieselbe V, [602](#), [609](#); Jamblich [630](#); die Schrift von den Mysterien [651](#) f. [653](#); Proklus [742](#). Theurgie des Maximas [661](#), 1. Vgl. „Magie“.
- Thiere, Annahmen in Betreff derselben bei Demokrit I, [614](#); Anaxagoras [697](#); Plato II, [551](#); Aristoteles III, [389](#) ff. [398](#) ff.; Theophrast [674](#); den Stoikern IV, [178](#), 2. Aristoteles über den thierischen Leib, seine Organe und ihre Verrichtungen III, [399](#) ff. Erste Entstehung der Thiere nach Anaximander I, [172](#); Diogenes [198](#); Parmenides [413](#), 1; Empedokles [537](#); Demokrit [615](#); Anaxagoras [697](#); Archelaus [718](#); Epikur IV, [383](#); Plato II, [551](#) f. Gegenwärtige Entstehung der Thiere, Urzeugung, Geschlechtsunterschied, Zeugung und Entwicklung, Samen: nach Demokrit I, [615](#); Anaxagoras [697](#); Hippo [188](#), 2. [189](#), 3; Aristoteles III, [408](#) ff.; Theophrast [675](#); Strato [741](#), 3; Epikur IV, [386](#), 5. Bewegung der Thiere, nach Aristoteles III, [407](#); der Schrift π. ζώων κινήσεως III, [763](#). Ueber die Seele und das Seelenleben der Thiere: Epicharmus I, [363](#); Archelaus [718](#); Plato II, [552](#); Aristoteles III, [391](#), [398](#); die Stoiker IV, [192](#), 3. [178](#), 2. [630](#), 6; Plotin V, [512](#); Porphyry [590](#); Jamblich [642](#). — Aristoteles über die Unterschiede unter den Thieren III, [425](#) f.; seine Einteilung derselben [431](#).
- Thierdienst, ägyptischer, von Plutarch vertheidigt V, [180](#).
- Thorius Balbus IV, [351](#).
- Thrasea Pätus IV, [613](#).
- Thrasyllus IV, [542](#). II, [327](#).
- Thrasymachus, der Sophist I, [744](#), [767](#), [770](#), [781](#); s. Rhetorik [784](#), [791](#).
- Thrasymachus, der Megariker II, [175](#).
- Thucydides II, [19](#), 1, [736](#).

τὸ als oberster Begriff IV, [83](#).

τὸ ἦν εἶναι III, [146](#).

Timäus der Lokrer [I](#), [211](#). V, [86](#).
[109](#). [116](#). [121](#) f.

Timagoras IV, [347](#).

Timarchus, Cyniker II, [205](#).

Timarchus, Epikureer IV, [346](#).

Timokrates, Epikureer IV, [346](#).

Timokrates, Stoiker IV, [613](#). Von ihm ist der IV, [689](#) unter den Cynikern aufgeführte nicht verschieden.

Timolaus II, [642](#).

Timon der Skeptiker IV, [440](#); s. Lehre s. unter „Pyrrho“.

Timonides II, [642](#).

Timotheus II, [309](#).

Tisias [I](#), [787](#).

Tod, Erklärung desselben bei Heraklit [I](#), [482](#); Aristoteles III, [424](#); den Stoikern IV, [189](#). — Leben nach dem Tode: ältere Vorstellungen darüber [I](#), [85](#) ff.; Heraklit [482](#); Pythagoreer [327](#); Empedokles [549](#); Plato II, [526](#). [535](#); Stoiker IV, [185](#) f.; Neupythagoreer V, [76](#). [121](#); Plutarch [164](#) f.; Essener [251](#); Philo [347](#); Plotin [528](#) f.; Porphyry [592](#) f.; Jamblich [641](#); Proklus [736](#). Vgl. Unsterblichkeit.

Töne, die Pythagoreer über dieselben [I](#), [293](#); Heraklides II, [686](#); Aristoteles III, [369](#). Theophrast [667](#); Strato [741](#); Ps.-Aristoteles π. ἀκουστών ebd.; die Stoiker IV, [177](#), [1](#).
τόνος IV, [108](#), [4](#).

Topik, aristotelische III, [53](#). [177](#); theophrastische [653](#).

τόπος und παράγγελμα bei Theophrast III, [653](#), [5](#); τόπος und χώρα bei Epikur III, [373](#), [4](#).

Tradition, Princip der Trad. in der Schrift von den Mysterien V, [654](#).

Tragödie, Aristoteles über dieselbe III, [619](#).

Traum, Erklärung desselben bei

Aristoteles III, [424](#); weissagende Träume ebd.; bei Philo V, [364](#).
Vgl. Weissagung.

Trebatius, C. IV, [351](#).

Triadensystem des Theodor von Asine V, [656](#); Proklus [710](#) f.

Tribon, cynischer II, [226](#).

Trieb, stoische Lehre über dieselben IV, [206](#).

Trinität, christliche und neuplatonische V, [393](#).

τρίτος ἄνθρωπος III, [220](#).

Troilus V, [674](#).

Tropen, skeptische, die zehn Aenesidem's IV, [443](#). V, [17](#) f.; die fünf Agrippa's [27](#); die späteren zwei [28](#).

τροπικὸν IV, [99](#), [5](#). [6](#).

τρόπος und λόγος IV, [99](#), [6](#).

Trugschlüsse, sophistische [I](#), [771](#) f.; megarische II, [188](#).

Trypho IV, [743](#).

Tubero, Qu. Aelius IV, [489](#).

Tubero, L. Aelius V, [7](#).

Tubero, Qu. Ael. der jüngere V, [8](#).

Tugend, ihr Wesen: nach Sokrates II, [97](#); den Cynikern [206](#). [221](#); Plato II, [564](#). [375](#) f.; Aristoteles III, [482](#) f.; Theophrast [690](#); Eudemos [708](#); den Stoikern IV, [48](#). [217](#); Plutarch V, [165](#); Plotin [523](#). — Entstehung der Tugend: Sokrates II, [100](#); Antisthenes [221](#); Plato [375](#). [564](#) f.; Aristoteles III, [488](#). — Einheit oder Mehrheit der Tugenden: Sokrates II, [99](#); Antisthenes [221](#); Plato [376](#). [566](#); Aristoteles III, [491](#); die Stoiker IV, [224](#); Aristo [223](#). Die einzelnen Tugenden s. Grundtugenden. — Tugendlehre der Sophisten [I](#), [675](#) f. Gewöhnliche und philosophische Tugend bei Plato II, [371](#) f. Ethische und dianoëtische Tugenden bei Aristoteles III, [482](#). [502](#) f. Ethisch-politische Tugend und ihr Verhältniss zur Theorie bei Plotin

- V, 541 f.; bei Philo 356. Ascetische, erlernte, natürliche T. bei Philo V, 360 f. Viererlei Tugenden bei Porphyr V, 595; Fünferlei bei Jamblich und Ammonius 642; Proklus und Marinus 741. — Verhältnis der Tugend und der Glückseligkeit nach Sokrates II, 193; den Cynikern 214, 219; Plato 561; Aristoteles III, 472 f.; den Stoikern IV, 162 f. 193; Epikur 407 f. — Unverlierbarkeit der Tugend nach cynischer und stoischer Lehre II, 221. IV, 251. Der stoische Satz von der Gleichheit der Tugenden IV, 228.
- Tyrannio, die beiden IV, 650.
- Tyrtäus I, 78, 88.
- Uebel und Güter vgl. Gut. Sextus bestreitet den Begriff des Uebels V, 43. Vereinbarkeit des Uebels mit der Vorsehung s. Theodicee.
- Unbegrenzte, das, bei Anaximander I, 157; den Pythagoreern 316; Plato II, 475 f.; Proklus V, 720; Aristoteles über das Unbegrenzte III, 242, 294 f.
- Unbegrenztheit der Zahl der Atome und des Raumes bei den Atomikern I, 589, 593; Epikur IV, 376.
- Unendliche, das, Unendlichkeit s. „das Unbegrenzte“, „Unbegrenztheit“. Unendlichkeit Gottes bei Plotin V, 429. Unendlich viele Welten s. „Welt“.
- Universalien s. das Allgemeine.
- Unsterblichkeit, in den Mysterien gelehrt I, 47. II, 26. Annahmen der Philosophen darüber: Pythagoreer I, 326 f.; Heraklit 482; Empedokles 547 f.; Sokrates II, 120; Plato 531 f. 536; Aristoteles III, 462 f.; Diokarchus 720; Strato 746; Alexander Aphr. IV, 713; Epikur 387; die Stoiker 185; Seneca 187; Mark Aurel 186, 681; Panätius 593; Epikur 600. — bei Albinus und Ammonius 740. die Neuplatoniker 7120; Plutarch 740. — bei Porphyr 593; Jamblich 642; Iamblich Nest. S. 65; Hieronymus 696; Proklus 740. — 781.
- Unzucht, Plato darüber I, 20 f.
- Stoiker IV, 261 f.
- Ursachen, die vier 200. — III, 246 f.; die fünf 200. — Stoische Bestimmungen der Begriff und Arten der Ursachen 200. — Sextus Empir. über Ursachen 200. — Wirkung V, 37 f.
- Urstoff des Thales I, 145. — Anaximander 157 f.; Anaximenes 179, 189; Hippo 187, 189; ungenannter Jamblich 189; Heraklit's 459; Aenesidem's V, 2; der Stoiker IV, 126 f. 128. — Urstoffe vgl. „Elemente“. Urstoff bei Anaxagoras I, 670.
- Urtheil, aristotelische Lehre darüber III, 156 f.; stoische IV, 94 f.
- οὐλοα, aristotelischer Begriff darüber III, 228, 260; stoischer IV, 94; platonische Bestimmung II, 43.
- Valentin, der Gnostiker, Valentinianus V, 387 f. 390.
- Varro IV, 594; sein Verhältniss zur Religion ebd.; über die Aufgabe der Philosophie 596. Ethik 597.
- Varus, L. IV, 351.
- Vatinius V, 80.
- Vegetius Prätextatus V, 773.
- Vellejus, Epikureer, IV, 351.
- Veränderung, Arten derselben bei Aristoteles III, 290; qualitative Veränderung 314; bei den Stoikern IV, 165. Sextus gegen den Begriff der V. V, 38.
- Verfassungen der Staaten s. Staat.
- Vergeltung, jenseitige, bei den älteren

- Dichtern [I, 87](#); der Glaube an dieselbe im fünften Jahrh. v. Chr. II, [26](#); bei Plato [526 f. 535](#); Plotin V, [530](#); Porphyry [593](#). Vgl. „Tod“. „Seelenwanderung“.
- erhängniss, das, und sein Verhältniss zu der Vorsehung und der Natur: Heraklit [I, 468](#); die Stoiker IV, [130. 144 f.](#); Neupythagoreer V, [75](#); Plutarch [160](#); Jamblich [635](#); Proklus [734 f.](#); Boëthius [781](#). Anaxagoras läugnet das Verh. [I, 682](#). Bestreitung desselben im Interesse der Willensfreiheit s. „Willensfreiheit“.
- Verhüllte, der, [I, 771](#). II, [188](#).
- Vernunft, praktische, bei Aristoteles III, [450](#). Göttliche und menschliche, thätige und leidende s. „Nus“. Vernunft und Sinnlichkeit s. „Sinnlichkeit“.
- Veronicianus V, [663](#).
- Vespasianus besoldet Rhetoren IV, [608, 3](#). Seine Maassregeln gegen die Philosophen [608](#).
- Vigellius IV, [490](#).
- Virgilius IV, [350, 2](#).
- Virginus Rufus IV, [696](#).
- Vorherbestimmung, Chrysippus über dieselbe IV, [154](#).
- Vorläufer des Neuplatonismus s. „Offenbarungsphilosophie“.
- Vorsatz und Freiwilligkeit nach Aristoteles III, [453](#).
- Vorsehung, Ansichten der Philosophen über dieselbe: Sokrates II, [116. 119](#); Plato [601](#); Aristoteles III, [289](#) vgl. [321 ff.](#); Stoiker IV, [130. 144 ff.](#); Epiktet [665 f.](#); Mark Aurel [679](#); Epikur [392](#); Cicero [591](#); Alexander Aphr. [714 f.](#); Neupythagoreer V, [137 f.](#); Plutarch [159 f.](#); Philo [340](#); Plotin [500 f.](#); Jamblich [635](#); Hierokles [683. 684 f.](#); Proklus [734](#); Ammonius [753](#); Boëthius [781](#). Vgl. „Theodicee“. Karneades' Einwürfe gegen den Vorsehungsglauben IV, [460 f.](#); die des Sextus V, [40](#).
- Wärme und Kälte bei Aristoteles III, [360](#).
- Wahrheit, Sextus Emp. über dieselbe V, [32](#). Die Wahrh. und das Wahre bei den Stoikern IV, [78, 2](#).
- Wahrnehmung vgl. „Sinne“. Ihre Bedeutung für das Erkennen nach Plato II, [368. 407 f.](#); Aristoteles III, [138](#) vgl. „Erfahrung“; den Stoikern IV, [69 f.](#); Epikur IV, [361](#); Sextus V, [47](#); Plotin [544](#).
- Wahrscheinlichkeit, bei Pyrrho IV, [446](#); Arcesilaus [453](#); Karneades [469 f.](#); Cicero [578 f.](#); Sextus V, [46](#).
- Wahrscheinlichkeitsbeweis bei Aristoteles III, [176](#).
- Wasser als Urstoff [I, 148. 155](#). Weltzerstörung durch Wasser IV, [143](#).
- Weiber, ihre Stellung bei Plato II, [570](#).
- Weibergemeinschaft, platonische II, [586. 590. 592 f.](#); stoische IV, [261](#).
- Weihen, Proklus darüber V, [742](#). Cyniker verachten sie II, [236](#). IV, [692](#).
- Weise und Thoren, nach stoischer Lehre IV, [229 ff.](#); Freundschaft der Weisen [269](#). Der epikureische Weise [409. 413](#). Der Weise Philo's V, [352](#). Die sieben Weisen [I, 82](#).
- Weisheit, platonische Definition derselben II, [567](#). Weisheit und Einsicht nach stoischer Bestimmung IV, [220](#). Die Weisheit und das Weisesein IV, [78, 2](#). — Die göttliche Weisheit bei Aristobul V, [223](#); im Buch der Weisheit [230](#); bei Philo [324](#). — Weisheit Salomo's V, [230](#).
- Weissagung, Ansichten der Philosophen über dieselbe: Pythagoreer [I, 332](#); Sokrates II, [119](#); Plato [551](#); Stoiker IV, [313 f. 149](#); Posidonius [512](#); Mark Aurel [680](#); Neupyth-

goreer V, [77](#), [128](#), [140](#); Plutarch [174](#); Maximus Tyr. [187](#); Essener [255](#); Philo [364](#); Plotin [566](#) vgl. [509](#); Porphyry [600](#), [607](#); Jamblich [631](#); die Schrift von den Mysterien [652](#); Syrian [697](#); Proklus [742](#). Demokrit über Weissagung im Traume [I](#), [644](#); Aristoteles über dieselbe III, [424](#), [625](#). Bestreitung der W. durch Diogenes II, [236](#); Epikur IV, [394](#); Karneades [466](#); Panätius [506](#); Cicero [592](#); Oenomaus [691](#).

Welt, stoische Definitionen derselben IV, [564](#), [2](#); die Welt als Staat [265](#), [1](#), [3](#), [280](#), [3](#). Weltbildung nach Thales [I](#), [153](#) f.; Anaximander [169](#) f.; Anaximenes [183](#); Hippo [188](#); Diogenes [196](#); den Pythagoreern [299](#) f.; Empedokles [529](#) f.; Demokrit [606](#) f.; Anaxagoras [687](#) f.; Archelaus [716](#); Plato II, [508](#) f.; den Stoikern IV, [136](#) f.; Epikur [377](#) f. Anfangslosigkeit der Welt bei Xenophanes [I](#), [386](#); Heraklit [459](#), [477](#); Aristoteles III, [270](#); Xenokrates II, [677](#); Krantor [696](#); Eudorus [508](#), [2](#); Albinus IV, [720](#), [2](#); Taurus [721](#), [3](#); Severus [725](#); Alcinous [726](#); den Neupythagoreern V, [115](#); Plotin [493](#); Jamblich [635](#); Hierokles [683](#); Syrian [697](#); Proklus [731](#); Ammonius [753](#); Simplicius [767](#). Vertheidiger eines Weltanfangs: Plutarch V, [154](#); Attikus IV, [722](#); Philo V, [338](#). Plato's Stellung zu der Frage II, [508](#) f. Wechselnde Weltzustände bei den Pythagoreern IV, [141](#), [1](#); Plato II, [521](#); Plutarch V, [162](#); Plotin [493](#). Periodischer Wechsel der Weltentstehung und Weltzerstörung bei Anaximander [I](#), [173](#); Anaximenes [184](#); Diogenes [200](#); Heraklit [477](#); Empedokles [524](#) f. [530](#); den Stoikern (Weltverbrennung) IV, [139](#) f.

Bestreitung der Weltverbrennung durch Boëthius, Panätius u. a. [142](#), [503](#). Aristoteles gegen die Unbegrenztheit der Welt III, [295](#). Gestalt derselben nach Plato II, [519](#); Aristoteles III, [341](#); den Stoikern IV, [172](#). Einheit derselben: Heraklit [I](#), [476](#); Plato II, [524](#); Aristoteles III, [340](#); die Stoiker IV, [155](#). Vollkommenheit der Welt: Sokrates II, [116](#); Plato [523](#); Aristoteles III, [341](#); Stoiker IV, [156](#) f.; Neupythagoreer V, [75](#); Plotin [499](#). Be-seelttheit der Welt bei Thales [I](#), [152](#); Proklus V, [732](#); im übrigen vgl. m. „Weltseele“. Karneades gegen dieselbe IV, [462](#). Zahllose Welten bei Anaximander [I](#), [171](#); Anaximenes [184](#); Demokrit [607](#); Epikur IV, [379](#); ob auch bei Xenophanes [I](#), [390](#). Die fünf Welten Plutarch's V, [161](#). Verhältniss der Welt zur Gottheit vgl. Gott. Welt über und unter dem Monde [I](#), [319](#). III, [358](#) f. V, [117](#). Intelligible Welt Plotin's V, [473](#).

Das Buch von der Welt: sein Ursprung IV, [558](#) ff. Philosophischer Standpunkt [563](#) f. [567](#). Lehre von Gott und seinem Verhältniss zur Welt [564](#), [566](#). Abfassungszeit [568](#).

Weltgebäude, Vorstellungen über dasselbe: Pythagoreer [I](#), [302](#) f.; Parmenides [410](#); Heraklit [476](#); Demokrit [610](#); Anaxagoras [692](#); Plato II, [519](#) f.; Heraklides [687](#); Aristoteles III, [329](#) ff.; Theophrast [668](#); Stoiker IV, [172](#) f.; Epikur [381](#).

Weltjahr bei den Pythagoreern [I](#), [311](#); Heraklit [478](#); Plato II, [521](#), [537](#); den Stoikern IV, [140](#) f.

Weltlauf, stoische Ergebung in denselben IV, [281](#) f.

Weltseele bei Plato II, [490](#) f.; Speusippus [655](#); Xenokrates [672](#), [674](#);

- Krantor [696](#); Severus IV, [724](#) f. Alcinous [726](#); den Neupythagoreern V, [102](#), [109](#); Plutarch [154](#); Numenius [196](#); Amelius [571](#); Plotin [480](#), [491](#); Porphyry [582](#), 4. [585](#); Boëthius [780](#). Angebliche Lehre der Pythagoreer von der Welts. I, [304](#). Die Gottheit als Weltseele bei den Stoikern IV, [126](#). Sitz der Welts. nach Proklus V, [733](#). Doppelte Weltseele Plotin's V, [481](#); drei Seelen bei Jamblich [625](#) und Theodor von Asine [657](#). Schlechte Seele in den platon. Gesetzen II, [435](#); bei Plutarch V, [151](#); Attikus [192](#). IV, [722](#).
- Weltverbrennung s. Welt.
- Worden, Erklärung desselben bei Aristoteles III, [234](#) f. [263](#). Sextus über dasselbe V, [42](#). Vgl. „Entstehen“.
- Widerspruch III, [152](#), [157](#). IV, [95](#). Satz des W. III, [173](#).
- Wiedererinnerung bei Plato II, [529](#), [535](#); Aristoteles dagegen III, [134](#); ebenso Plotin V, [532](#).
- Wille, aristotelische Bestimmungen über denselben III, [446](#) f. [450](#) f. [459](#).
- Willensfreiheit bei Plato II, [542](#); Aristoteles III, [451](#); Theophrast [683](#); Epikur IV, [391](#); Cicero [593](#); Plutarch V, [164](#); Philo [346](#); Plotin [525](#); Porphyry [589](#); Jamblich [642](#); Hierokles [684](#); Syrian [699](#); Proklus [735](#); Boëthius [782](#). Stoische Längnung der Willensfreiheit IV, [185](#); Vertheidigung derselben durch Carneades [467](#); Oenomaus [691](#); Alexander Aphr. [708](#). Die Willensfreiheit in ihrem Verhältniss zu der Vorsehung und dem göttlichen Vorherwissen: Stoiker IV, [151](#) ff.; Oenomaus [691](#); Alexander [715](#); Jamblich V, [631](#); Proklus [735](#); Ammonius [753](#), [681](#); Boëthius [782](#).
- Winde s. „Meteorologische Annahmen“.
- Wirken und Leiden bei Aristoteles III, [317](#); den Stoikern IV, [166](#); Sextus V, [38](#).
- Wirkliches und Mögliches bei Aristoteles III, [238](#) f.
- Wissen (Wissenschaft), sokratische Idee desselben II, [76](#) f.; Begriff und Entstehung des Wissens nach Plato [368](#) f. [403](#) f. [529](#); Aristoteles III, [110](#), [133](#) f.; den Stoikern IV, [67](#) ff. Proklus V, [740](#). Mittelbares und unmittelbares Wissen bei Plato II, [407](#); Aristoteles III, [170](#) f. [135](#), [443](#); Philo V, [362](#); Plotin [545](#), [547](#); Proklus [737](#), [745](#). Unmittelbares Wissen der Eklektiker IV, [494](#) f.; Galen's [736](#). Verhältniss des Wissens zum Handeln, nach den Stoikern IV, [48](#); Aristo [49](#).
- Wünschenswerthes und Verwerfliches bei den Stoikern IV, [237](#) f.
- Wunder (τέρας) nach Aristoteles III, [327](#). Wunderglaube der Stoiker IV, [317](#); der Neupythagoreer V, [140](#); Plutarch's [176](#); Jamblich's [630](#), [636](#) f.; der Schrift von den Mysterien [652](#) f.; des Proklus [743](#). Wundererzählungen über Plotin V, [417](#); Jamblich [614](#); Proklus [708](#); des Damascius [758](#) f.
- Xanthippe II, [46](#).
- Xanthippus, Cyniker IV, [690](#).
- Xanthus, Timon's Sohn IV, [441](#).
- Xenarchus IV, [557](#).
- Xeniades II, [203](#), [204](#).
- Xeno, s. Zeno.
- Xenokrates II, [644](#). III, [12](#), [16](#), [21](#) f. S. Erklärung des Timäus II, [502](#), [508](#), 2. Wissenschaftlicher Charakter II, [645](#), [664](#). Dreitheilung der Philosophie [665](#). Das Erkennen [666](#). Einheit und Zweiheit [667](#). Zahlen [668](#). Grössen, untheilbare

- Linien 669. Die Seele 672. Dämonen 675. Elemente 676. Anfangslosigkeit der Welt 678. Psychologisches 678. Ethik 678.
- Xenophanes:** Quellen seiner Lehre I, 366 ff. Leben und Gedichte 378 f. Theologie, Bestreitung des Polytheismus 381. Einheit der Welt 383. Weitere Bestimmungen über die Gottheit und die Welt 385. Physikalische Annahmen 387 f. Ethisches 392. Angebliche Skepsis 392. Charakter s. Philosophie 394.
- Xenophilus** I, 242, 4.
- Xenophon** II, 167 f. Seine Darstellung der sokratischen Philosophie 70 f. 122 f. Angebliche Feindschaft mit Plato 313. Die Vermuthung, dass er Verfasser des Alcibiades II sei 321.
- Xuthus** V, 94.
- Zagreus** I, 44.
- Zahlenlehre:** Pythagoreer I, 246 ff. 275 ff. 285 ff.; Plato II, 430 ff. 616; Speusippus 657; Xenokrates 668; Epinomis 691; Neupythagoreer V, 103 f. 106 f.; Plutarch 153; Philo 341; Plotin 469; Amelius 572; Jamblich 632; Theodor 657; Syrian 694. Aristotelische Kritik der platonisch-pythagoreischen Zahlenlehre III, 220 f. 224.
- Zaleukus** I, 225. V, 87.
- Zalmoxis** I, 51.
- Zaratas** V, 87. I, 219.
- Zauber, Begriff desselben bei Plotin** V, 542.
- Zehnzahl, Speusippus über dieselbe** II, 660. Vgl. Zahlenlehre.
- Zeichen, erinnerndes und beweisendes** V, 33.
- Zeit, nach den Pythagoreern** I, 317; Plato II, 510. 521; Xenokrates 677; Aristoteles III, 299; Strato 737; Stoiker IV, 167; Epikur 372; Plotin V, 491; Jamblich 639. Damascius 762 f.; Simplicius 768. Sextus Emp. über die Zeit V, 42.
- Zeno von Elea:** Leben und Schriften I, 419 f. II, 357. Standpunkt I, 419. Dialektisches Verfahren 423. Die zenonischen Beweise gegen die Vielheit 425; gegen die Bewegung 429. Bedeutung derselben 434. Physikalische Annahmen, die Z. beigelegt werden 422.
- Zeno von Cittium** IV, 27 f. II, 177. Schriften IV, 52. 272 f. Bekanntschaft mit Heraklit 331. Der leitende Gedanke s. Philosophie 326. Dialektische Methode 52. Eintheilung der Philosophie 51 f. 56. Zeno's Verhältniss zur stoischen Erkenntnistheorie 64; die Vorstellung 65; Wahrnehmung, Zustimmung, Begriff, Wissenschaft 72. 69, 1. Die Materie 107; die Materie und die Gottheit 119, 5; Wesen der Gottheit 126 f. 132; Sitz derselben 124; Beweise für das Dasein Gottes 122 f. Die Natur 129; das Verhängniss 145, 2. Weltverbrennung 139. 140, 5. Die Zeit 167. Gestirne 171, 2. 4; Kometen 177. Die Seele 180 f. Ethik, keine genaue Eintheilung derselben 190. Das naturgemässe Leben 194. Das Wünschenswerthe 241. Die Uebel 198. Tugendlehre 219. 221, 1. 222, 4. 223. 224, 1. 226, 1. Die Affekte 208. 210. 212. 213, 2. Erlaubte Gemüthsbewegungen 247. Ueber die Ehe 272 f. Ueber weiblichen Anstand 263, 2. Das Staatsleben 261. 273. Annäherung an den Cynismus 261 f. Kosmopolitismus 281. Ueber die Volksreligion 291. 293. Mythendeutung 293. 300. 301. 302, 2. 304. Definition der τέχνη 227, 2. Zeno's Schüler 31 ff.
- Zeno von Tarsus** IV, 40. 143. 190.

- Zeno von Sidon, der Stoiker IV, 36.
 Zeno von Sidon, der Epikureer IV, 349. 355, 4. 430 unt.
 Zeno oder Xeno, Epikureer IV, 349.
 Zeno, der Kaiser V, 757, 3.
 Zenobia V, 411.
 Zenobius IV, 353.
 Zenodotus, Stoiker IV, 42.
 Zenodotus, Neuplatoniker V, 757.
 Zethus V, 568.
 Zeus, seine Bedeutung bei Pherecydes I, 64; bei Plato II, 603. 454, 2; den Stoikern IV, 302 f. Vgl. „Mythendeutung“. Aussprüche der Dichter über Zeus I, 84 f.
 Zeuxippus V, 4.
 Zeuxis, der Tarentiner V, 4.
 Zeuxis, der Herophileer V, 4.
 Zeuxis, der Skeptiker V, 4.
 Zonen und Parallelkreise, bei den Stoikern IV, 173.
 Zorn, die Stoiker gegen seine Zulässigkeit IV, 216.
 Zoroaster s. Zaratas.
 Zostrianus, Buch desselben V, 386, 3.
 Zotikus V, 568.
 Zufall, von Demokrit und Anaxagoras geläugnet I, 600. 682. Aristoteles über den Z. III, 252; Chrysippus IV, 151.
 Zurechnung, sittliche, über ihre Vereinbarkeit mit dem stoischen Determinismus IV, 152 f. vgl. 691. 708.
 Zustimmung s. συγκατάθεσις.
 Zweiheit, unbestimmte, bei Plato II, 476; Xenokrates 667; den Neupythagoreern V, 98. Einheit und Zweiheit s. „Einheit“.

SEP 12 1928

LENOX LIBRARY



Bancroft Collection
Purchased in 1893

